

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



**AS APORIAS DO MOTOR IMÓVEL: TRADUÇÃO E  
COMENTÁRIO DA *METAFÍSICA* DE TEOFRASTO**

DINIS RODRIGO DIAS TOMÁS

Tese orientada pelo Professor Doutor António Pedro Mesquita,  
elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

2025

## Resumo:

Este trabalho está dividido em duas partes.

Na primeira, procura-se investigar qual é natureza das aporias que Teofrasto, na sua *Metafísica*, formula a respeito do Motor Imóvel aristotélico, com o intuito último de compreender se estas constituem críticas a essa doutrina ou, alternativamente, exercícios que se dispõe de uma natureza mais positiva, contribuindo possivelmente para o melhoramento da visão aristotélica de Deus como causa última do movimento e da mudança. Propõe-se, contra o consenso geral da literatura, que as aporias que Teofrasto desenvolve devem ser lidas como possuindo uma natureza positiva e, mais, que devemos considerar que Teofrasto defende a existência de um Motor Imóvel. Esta é por, conseguinte, a primeira defesa sistemática da natureza positiva das aporias do Motor Imóvel e de Teofrasto como defensor da existência de tal entidade.

Começa-se por analisar os textos das aporias. Em seguida, apresenta-se e discute-se o que a literatura especializada tem a dizer sobre o objecto desta investigação. A partir deste esforço, prova-se a correcção da proposta já referida mostrando o seguinte: 1) Os textos das aporias do Motor Imóvel, quando lidos atentamente, não denotam um aspecto crítico da doutrina do Motor Imóvel num sentido “negativo”; 2) A concepção que Teofrasto possui do movimento animal exige, pelo facto de os céus se tratarem de um animal, que ele aceite a existência de um Motor Imóvel; 3) que Teofrasto aceite a distinção entre acto (ἐνέργεια) e movimento (κίνησις) compromete-o com a existência de um Motor Imóvel; 4) existem vários outros elementos textuais na *Metafísica* que sugerem que Teofrasto aceita a existência de um Motor Imóvel; 5) os argumentos utilizados na literatura para suportar as conclusões opostas àquelas aqui defendidas devem ser rejeitados.

Na segunda parte do trabalho apresentamos uma tradução integral da *Metafísica* de Teofrasto, a primeira alguma vez realizada para a língua portuguesa.

Palavras-Chave: Teofrasto; Tradução; Motor Imóvel

## Abstract

This work is divided into two parts.

In the first one, we try to investigate the nature of the *aporiai* that Theophrastus, in his *Metaphysics*, raises on the Aristotelian Prime Mover, with the ultimate goal of assessing if they consist of criticisms of that doctrine or, rather, of philosophical exercises of a more positive nature, contributing perhaps to the improvement of Aristotle’s conception of God as the ultimate cause of motion and change. We submit, despite contrary scholarly consensus, that Theophrastus’ *aporiai* should be read on a positive note and, furthermore, that we should consider that Theophrastus upheld the existence of at least one Prime Mover. This work consists, therefore, of the first systematic defense in Theophrastean scholarship of the positive nature of the *aporiai* of the Prime Mover and of Theophrastus as a defender of the existence of a Prime Mover.

We start by carefully analysing the *aporiai* on the Prime Mover. We move on to portray and debate the scholarly views on the issues at hand. Drawing on these previous efforts, we prove the correctness of our proposal by showing that: 1) The texts of the *aporiai* do not read as what we label “negative” criticisms of the Prime Mover; 2) Theophrastus’ views on animal motion require that he accepts a Prime Mover; 3) Theophrastus’ acceptance of the distinction between activity (ἐνέργεια) and motion (κίνησις) commits him to the existence of a Prime Mover; 4) There are textual elements in the *Metaphysics*, besides those of the *aporiai*, that support our proposals; 5) The arguments that scholars use to support the position opposite to our own do not follow through.

The second part of the work consists of a full translation of Theophrastus’ *Metaphysics* into Portuguese, the first of its kind.

Key-words: Theophrastus; Translation; Prime Mover

## **Agradecimentos**

Não me é claro nem óbvio por onde devem começar os agradecimentos. O motivo é, curiosamente, aristotélico. É que embora seja fácil dizer que devemos agradecer a quem, para além de nós, foi, de algum modo, causa das nossas obras e feitos, “causa” é um termo que não só se diz de muitas maneiras como, inclusivamente, se diz de maneiras convergentes. Quer isto dizer que não só existem, pelo menos, quatro maneiras de se ser causa de alguma coisa, como, tal qual já fazia notar o Filósofo, elas são muitas vezes as mesmas.

Assim, e por uma ignorância que só muito tempo e estudo poderão, oxalá, curar, agradeço a todos os que merecem ser agradecidos sem, porém, oferecer a esse esforço a devida ordem. Isto porque, por força de não conhecer por completo o que é ser uma causa, não me é claro nem é óbvio, nem na vida nem no ser das coisas, o que é anterior e o que é posterior e, por conseguinte, o que é mais ou menos importante, e o que merece, por isso, ser agradecido primeiro ou depois.

Dito isto, eis os meus agradecimentos:

Ao Centro de Filosofia pela Bolsa de Investigação que possibilitou o lazer e o vagar que são indispensáveis à investigação filosófica, bem como por todo o apoio que possibilitou a minha participação em conferências e eventos científicos nacionais e internacionais. Em especial à Doutora Moirika Reker, cujo incansável trabalho diário torna, para mim e para todos os membros do Centro, este apoio possível.

A toda à equipa de investigação HPhil, cuja colaboração foi fundamental para a minha investigação. Em especial à professora Filipa Afonso, pelo apoio e pela amizade. Aos meus colegas e amigos do Núcleo de Estudo de Neoplatonismo (NEN), com quem pude, ao longo destes anos, crescer como investigador e estudioso da filosofia antiga: Francisco Corboz, Guilherme Riscalli e Tomás N. Castro.

Ao meu orientador, o professor António Pedro Mesquita, pela orientação, pelos conselhos indispensáveis ao melhoramento deste trabalho, pela paciência e pelo cuidado na análise da sua primeira versão, por toda a ajuda e orientação profissional – e por toda a confiança que tudo isto implica.

A todos os professores, investigadores e doutos na filosofia de Aristóteles e Teofrasto com que tive o privilégio de dialogar e discutir. Ao professor David Lefebvre e a Étienne Rouleau. Em especial ao professor Dimitri Gutas, pela simpatia, e ao professor Klaus Corcilus, pelo privilégio de ter lido e analisado o meu trabalho.

À minha família, pelo carinho e pelo apoio diário.

Ao meu amigo Pedro Afonso, pela longa amizade, pelo companheirismo, e pelo exemplo que é.

E em especial (e talvez acima de tudo), à Inês Salgueiro Machado, que deu do seu tempo, e do nosso tempo, para que este trabalho fosse não só possível, mas o melhor possível.

ἔστι δὲ τοῖς εὐπορησαὶ βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς: ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἢ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος: ἢ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτη παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις: ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας θεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὔρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν. τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὅσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοῦτα πάντων.

É útil para aqueles que desejam resolver aporias atravessá-las correctamente: pois a subsequente resolução da aporia é a libertação do que anteriormente foi [objecto] de aporia, mas é impossível libertarmo-nos de correntes que desconhecemos. A aporia [que ocorre ao] pensamento, porém, revela as correntes da coisa: pois na medida em que está em aporia o pensamento sofre de maneira semelhante àqueles que estão acorrentados, já que em ambos os casos é impossível avançar em frente. É por este motivo que é preciso ter já contemplado previamente todas as dificuldades, tanto por estes motivos como pelo [facto] de aqueles que investigam sem terem primeiro atravessado as aporias serem semelhantes àqueles que não sabem para onde têm de ir. Além disto, [quem não atravessou previamente as dificuldades] nem sabe se já descobriu ou não o que procura, pois para tal [pessoa] o fim não é claro, mas é-o que para quem já esteve em aporia. Ademais, está necessariamente [em] melhor [posição] para discriminar [as coisas] aquele que, como um réu [num tribunal], já tiver escutado todos os argumentos em disputa.

Aristóteles, *Metafísica* B 1, 995a27-b4

ὁ δὲ Θεόφραστος γέγονεν ἀνὴρ συνετώτατος καὶ φιλοπονώτατος

Teofrasto foi um homem muitíssimo inteligente e laborioso (...).

Diógenes Laércio, *As Vidas dos Filósofos*, V 36.8-9

<b>1 – Introdução</b>	<b>1</b>
1.1 - Teofrasto: leituras históricas	1
1.2 - O problema e a sua especificação	4
1.3 - A <i>Metafísica</i> de Teofrasto: as aporias da teleologia e do Motor Imóvel	4
1.4 - As questões deste trabalho	8
1.5 - Estratégia Geral	10
1.6 - A importância deste trabalho	11
<b>2 - As aporias do Motor Imóvel</b>	<b>12</b>
2.1 - A introdução do tratado	13
2.1.1 - O “nascimento” do Motor Imóvel: 4a2-5a13	13
2.1.2 - <i>Met</i> 4a2-3: a pergunta que funda o tratado	13
2.1.3 - <i>Met.</i> 4a3-9: a justificação do inquirido	13
2.1.4 - <i>Met.</i> 4a9-17: a garantia da possibilidade do estudo dos primeiros princípios	15
2.1.5 - <i>Met.</i> 4a17-4b5: os princípios não podem estar apenas entre os entes matemáticos	16
2.1.6 - <i>Met.</i> 4b6-11: a unidade dos princípios	17
2.1.7 - <i>Met.</i> 4b11-8: o conhecimento dos princípios	18
2.1.8 - <i>Met.</i> 4b18-5a13: o nascimento do Motor Imóvel	19
2.2 - As Aporias do Motor Imóvel	22
2.2.1 - As aporias do impulso: <i>Met.</i> 5a14-6a14	23
2.2.1.1 - <i>Met.</i> 5a14-23: o tipo de desejo e a unidade dos movimentos celestes	23
2.2.1.2 - <i>Met.</i> 5a23-8: por que procuram os entes celestes o movimento, se desejam ou imitam algo imóvel?	26
2.2.1.3 - <i>Met.</i> 5a28-5b10: o facto de o desejo provir do pensamento parece atirar o Motor Imóvel para segundo plano	28
2.2.2 - As aporias do alcance e da qualidade da causalidade do Motor Imóvel; o primeiro céu e a sua capacidade desiderativa: <i>Met.</i> 5b10-6a5	32
2.2.2.1 - <i>Met.</i> 5b10-26: o alcance da causalidade do Motor Imóvel	32
2.2.2.2 - <i>Met.</i> 5b26-6a5: algo melhor do que a deslocação circular deveria provir do primeiro princípio	37
2.2.2.3 - <i>Met.</i> 6a5-14 A aporia do primeiro céu	40
2.2.3 - A aporia do repouso ( <i>Met.</i> 7b9-19) e a aporia do auto-movimento ( <i>Met.</i> 7b19-23)	42
2.2.3.1 - A aporia do repouso ( <i>Met.</i> 7b9-19)	42
2.2.3.2 - A aporia do auto-movimento (7b19-23)	47
2.2.4 - A aporia do método ( <i>Met.</i> 10a5- 21)	48
2.3 - Um balanço geral das aporias	51
<b>3 – Doxografia</b>	<b>54</b>
3.1 - A natureza das aporias	54
3.1.1 - As aporias são críticas	55
3.1.1.1 - São críticas em relação a Aristóteles	55

3.1.1.2 - São críticas, mas não a respeito do Motor Imóvel	57
3.1.1.3 - As aporias são críticas, mas dirigidas aos académicos	57
3.1.2 - As aporias são exegéticas ou apologéticas	60
3.1.3 - As aporias são investigativas	60
3.1.4 - Casos difíceis de classificar	61
3.1.5 - Conclusão	62
3.2 - A crença no Motor Imóvel	62
3.2.1 - O consenso académico: Teofrasto não adere ao Motor Imóvel	62
3.2.2 - Teofrasto aceita a existência de um Motor Imóvel	67
3.2.3 - Pela natureza aporética do texto não podemos afirmar se, na <i>Metafísica</i> , Teofrasto reconhece ou não a existência de um Motor Imóvel	69
3.2.4 - Conclusão	71
<b>4 - A Alma na <i>Metafísica</i> de Teofrasto</b>	<b>71</b>
4.1 - Fundamentos de uma estratégia	71
4.2 - A alma platónica e a alma aristotélica	73
4.2.1 – Platão	74
4.2.1.1 - O <i>Fedro</i>	74
4.2.1.2 - As <i>Leis</i>	75
4.2.1.3 – Conclusão	78
4.2.2 – Aristóteles	78
4.2.2.1 - O <i>De Anima</i>	78
4.2.2.1.1 - <i>De Anima</i> I, 1-5	79
4.2.2.1.2 - <i>De Anima</i> III, 9-11	80
4.2.2.2 - Conclusão	82
4.3 - A Alma na <i>Metafísica</i> de Teofrasto: a aporia da alma e do impulso ( <i>Met.</i> 5a28-5b10)	83
4.3.1 - Introdução ao problema	83
4.3.2 - A aporia da Alma e do Impulso: <i>Met.</i> 5a28-5b10	85
4.3.3 - O primeiro princípio do movimento e o movimento: <i>Met.</i> 5a4-5	88
4.3.4. - A distinção entre Acto (ἐνέργεια) e movimento (κίνησις)	91
4.4 - A aporia do auto-movimento: <i>Met.</i> 7b19-23	93
4.4.1 - Os sentidos de auto-movimento: o auto-movimento em sentido estrito e em sentido lato	94
4.4.2 - A aporia do auto-movimento: <i>Met.</i> 7b19-23	95
4.5 - Conclusão geral	100
<b>5 - Outros princípios metodológicos e “metafísicos”</b>	<b>101</b>
<b>6 – Conclusão</b>	<b>104</b>
6.1 - Teofrasto e o Motor Imóvel	104
6.2 - A natureza das aporias do Motor Imóvel	106
6.3 - Teofrasto como aristotélico	111

<b>7 - Tradução da <i>Metafísica</i> de Teofrasto</b>	<b>112</b>
7.1 - Sobre a tradução	112
Índice de Siglas	113
A <i>Metafísica</i> de Teofrasto	114
Bibliografia	134
Índice de Nomes	140
Índice de Passagens	143

## 1- Introdução

### 1.1 - Teofrasto: leituras históricas

Se não há pensamento (νοῦς) sem imaginação (φαντασία) e se esta depende do que já foi percebido, fica o pensamento do passado refém dos retratos que nos legaram. A história do nosso mais longínquo passado, porém, por pobreza, avareza ou algum tipo de platonismo plotiniano (tão averso que é a representações)<sup>1</sup>, deixou-nos poucas imagens das épocas áureas dos nossos antepassados.

No que respeita à filosofia, são poucos os filósofos que têm direito a mais do que um retrato, e menos ainda os que têm o privilégio de serem retratados com suficientes fidelidade e idoneidade.

Ora, no que a retratos filosóficos diz respeito, Teofrasto de Éreso tem dois.

Começemos pelo retrato que é mais comum à generalidade da literatura moderna. Esse retrato parte da observação superficial das temáticas preferidas por Teofrasto (de um modo geral, de acordo com esse juízo, concernentes ao mundo natural) e, projectando esse célere juízo ora para trás, para Aristóteles, ora para a frente, para peripatéticos posteriores, retrata-o como um “homem de ciência” (seja lá o que signifique esse anacronismo), um dissidente da mais alta filosofia aristotélica e, por conseguinte, o primeiro e principal responsável pela transformação do Liceu numa escola que, com o tempo, veio a abraçar a proeminência disciplinar da física (como se torna claro nas posições de Estratão de Lâmpsaco, terceiro escolarca do Liceu). Teofrasto é, como se poderia dizer num contexto mais dramático, o princípio do fim.

Lemos, assim, Tricot (1948, VI) dizendo de Teofrasto que:

“Il semble s'être dégagé des préoccupations métaphysiques pour se tourner, sous l'impulsion d'Aristote lui-même, vers les recherches d'ordre expérimental. Il contribua à orienter l'esprit des nouvelles générations dans la voie de la science positive où devaient s'engager à leur tour Straton et les scolares qui lui ont succédé”.

Acrescentando (1948, VIII) que: “C'est un homme de science, qui se défie des solutions proprement philosophiques, et qui représente assez fidèlement l'état d'esprit du Lycée après la mort d'Aristote”.

David Ross e Francis Fobes acrescentam, no mesmo sentido (1967, XXV):

“Plato is a philosopher pure and simple; Aristotle is a man whose interest gradually turns from philosophical speculation to the study of detailed problems of natural science and history; Theophrastus is first and foremost a man of science”.

Na mesma senda caminha Fraile (1982, 580), dizendo:

“Teofrasto conserva todavía la amplitud aristotélica del concepto del saber. Pero inicia ya la tendencia empirista, que prevalecerá en sus sucesores, influidos por el pitagorismo, abandonando

---

<sup>1</sup> Porfírio, *Vita Plotini*, 1.4-1.19.

los estudios de alta especulación y dedicándose al cultivo de la historia, de las ciencias exactas y naturales y de la moral, en conformidad con el ambiente predominante en la época helenística”.

Battegazzore (1988, 56) descreve Teofrasto na mesma linha:

“la posizione critica assunta nel frammento metafisico verso le aspirazioni sistematiche e finalistiche della scienza platonica-aristotelica si configura come una cornice coerente dell'attività di Teofrasto come scienziato, impegnato a tun'uomo nelle ricerche fisiche e botaniche”.

Miguel Candel (1991, XVIII) parece pensar de um mesmo modo, apesar de parecer atribuir a origem do dominante interesse naturalista a Aristóteles:

“Así que nada tiene de extraño que, después de Teofrasto (y ya en vida de Teofrasto y hasta del Aristóteles de la obra zoológica), el Peripato evolucionara hacia el cultivo prácticamente exclusivo de los «estudios concretos» («τὰς καθ'ἕκαστα πραγματείας»). Lo cual, en último término, y favorecido por la diáspora o pérdida temporal de las obras más especulativas de Aristóteles, se tradujo en el casi total eclipse de esa luminaria en el firmamento de las escuelas filosóficas”.

Estes relatos são, por sua vez, somados por vezes a apreciações de carácter já depreciativo, apontando deficiências às capacidades de compreensão ou produção filosóficas de Teofrasto, como faz, por exemplo, Reale (1987, 143), que descreve a (suposta) dissidência de Teofrasto em relação a Aristóteles como fundamentada numa incapacidade em compreender a filosofia do Estagirita:

“Abbiamo visto che, esaminate con la dovuta attenzione, le dottrine filosofiche di Teofrasto, lungi dal mostrare una fedeltà del discepolo al maestro, dimostrano una irresistibile, costante, per lo più non consapevole tendenza verso soluzioni dei problemi di tipo empiristico, meccanicistico e immanentistico. Lo scienziato Teofrasto mostra in modo inequivoco di non saper più intendere adeguatamente il messaggio filosofico del maestro; anche se, come scienziato, per esempio nella botanica, sta senz'altro sul piano del maestro. Teofrasto ha ormai smarrito il senso della dimensione speculativa e metafisica del filosofare e non fa quindi meraviglia che già il suo discepolo Stratone, il quale gli successe nella direzione del Peripato, delimiti l'ambito delle ricerche alla sola fisica e che i successori di Stratone si indirizzino prevalentemente alle scienze empiriche”.

Reale chega mesmo a comparar Teofrasto com Xenócrates e Espeusipo, acusando-o da mesma “infidelidade” que os académicos teriam tido para com Platão (1987, 127-8).

Mais severos são, porém, os já referidos Ross e Fobes, que tecendo um reparo geral acerca do valor da produção efectiva (e possível) de Teofrasto no campo da metafísica: (1967, XXIV), dizem: “There is no evidence that Theophrastus ever wrote a substantive work on metaphysics, nor does the present essay suggest that a metaphysical treatise by him, had he written one, would have been a very valuable work”.

A totalidade deste retrato moderno de Teofrasto é resumido por Baltussen (2003, 50):

“The ancient and modern perception of Theophrastus is a variable one, but in general it is slanted towards a rather negative assessment. Theophrastus' work has suffered a bad press across the ages. The perception seems to be that Theophrastus is a second rate thinker”.

Acrescentando Baltussen (2003, 50): “as one scholar once commented, ‘reading Theophrastus is like reading Aristotle on a bad day’”.

Este não é, porém, o único retrato filosófico de Teofrasto. Entre os filósofos antigos encontramos um grande reconhecimento e apreço pelas contribuições filosóficas de Teofrasto. Estes filósofos, muitas vezes denominados comentadores, não raras vezes, mas até com diligência e frequência, encontravam nas obras de Teofrasto uma via para a compreensão adequada das obras de Aristóteles e, inclusivamente, para o desenvolvimento e correção de algumas das suas doutrinas.

Simplício, por exemplo, diz que Teofrasto segue Aristóteles em praticamente tudo e, naquilo em que não o segue, é por boa razão, já que nessas ocasiões Simplício recruta-o como aliado (como ocorre no debate a respeito da concepção de lugar, onde Teofrasto parece, em reformulação da posição aristotélica, ter negado a possibilidade da existência de um “lugar natural”: 149 FHS&G). Um entendimento semelhante da figura de Teofrasto é, também, sustentado por Temístio (307A FHS&G; 320A FHS&G; 320B FHS&G).

Os antigos também não se pouparam a elogios a Teofrasto. Teofilato Simocata, por exemplo, designa Teofrasto como “um mar de conhecimento” (58 FHS&G: “οὐδέ...καταλίπομι...Θεόφραστον τὴν τῆς γνώσεως θάλατταν). Diógenes Laércio (DL. V. 36) introduz a biografia de Teofrasto caracterizando-o como um homem da mais alta sabedoria (συνετώτατος) e muitíssimo laborioso (φιλοπονώτατος). Referências como estas podemos encontrá-las em Cícero e em muitos outros autores da antiguidade, que, desde o período clássico, recorreram a Teofrasto ora enquanto filósofo autónomo, ora enquanto um importante intérprete de Aristóteles.

Em suma, a percepção que os escritores, filósofos e comentadores antigos parecem ter de Teofrasto é bastante positiva, reconhecendo, por um lado, as suas capacidades filosóficas e literárias e, por outro, classificando-o como um sucessor praticamente total de Aristóteles, mas ainda assim dedicado a melhorar as doutrinas do mestre. Estas valências fazem do filósofo de Éreso um valiosíssimo aliado dos esforços exegéticos neoplatónicos: por isso mesmo o citam tantas vezes, chegando mesmo Prisciano a elaborar uma valiosíssima paráfrase do seu perdido *De Anima*.

Na modernidade, o filósofo Franz Brentano defende não só as qualidades filosóficas de Teofrasto, como também a disposição positiva deste para com Aristóteles. Brentano é, para além disso, e tanto quanto pude apurar, o primeiro, ou certamente dos primeiros, na época moderna a reconhecer a importância histórica da *Metafísica* de Teofrasto. As referências feitas a Teofrasto por Brentano são imensas: o último capítulo do seu *Über Aristoteles* é inteiramente dedicado a Teofrasto e à sua *Metafísica*. Encontramos uma idêntica apreciação positiva de Teofrasto no seu *Aristoteles und seinen weltanschauung*<sup>2</sup>.

Para além de Brentano, vários autores vieram a defender, contrariamente aos já referidos homólogos modernos, um retrato de Teofrasto mais positivo e que o descreve como filosofando a fim de contribuir para o crescimento e a continuidade do pensamento de Aristóteles. Glen Most (1988) sugere, por exemplo, que Teofrasto desenvolve, na sua *Metafísica*, aporias sobre a teleologia que serão, mais tarde, resolvidas por Aristóteles, sublinhando a cooperação filosófica entre os dois filósofos. Repici (1991), a respeito das mesmas aporias, sugere que Teofrasto se dedica a desenvolver distinções já defendidas por Aristóteles, assim sinalizando o interesse do filósofo de Éreso em continuar o legado de Aristóteles. Paralelamente, Laks e Most

---

<sup>2</sup> Franz Brentano (1978, 124).

(1993, XXIII) sugerem que a generalidade das aporias da *Metafísica* são desenvolvidas com vista ao desenvolvimento do pensamento metafísico do Liceu. Baltussen (2016, 106-123) sugere, na sua obra *The Peripatetics*, que Teofrasto, assim como a generalidade dos primeiros peripatéticos, deverão ser retratados como filósofos preocupados em corrigir e expandir o sistema aristotélico.

De resto, a percepção moderna de Teofrasto é, de um modo geral, aquela que já referi.

## 1.2 - O problema e a sua especificação

Se existem estas dissonâncias, caberá, certamente, ao historiador da filosofia resolvê-las. Esse será o objectivo último deste trabalho: continuar a contribuir para a rejeição do retrato negativo de Teofrasto, e assim contribuir para o aumento e preservação de uma atitude mais positiva a respeito da sua figura e da sua obra.

Há que, porém, qualificar este esforço. Naturalmente, dado a natureza deste trabalho, seria impossível que tal tarefa fosse executada por via de uma investigação que envolvesse a totalidade da obra conservada de Teofrasto. Este esforço terá de ser, como disse, qualificado e, por conseguinte, terá de se focar numa porção mais restrita da obra de Teofrasto.

Dado o aristotelismo de Teofrasto (que é factual: mesmo que esse facto possa ser interpretado de muitas maneiras) e dado o seu ecletismo; e considerando que o aspecto mais basilar dos retratos histórico-filosóficos de Teofrasto é a relação que este possui com Aristóteles (isto é: a maneira como recebeu e deu ou não continuidade às ideias do Estagirita), a investigação que aqui realizarei poderia centrar-se sobre várias áreas do pensamento filosófico, mas teria de estar sempre orientada no sentido de estabelecer uma certa conexão entre Aristóteles e Teofrasto. Poderíamos, assim, perguntar, com muita pertinência e interesse, em que medida é que a botânica de Teofrasto se relaciona com as obras biológicas de Aristóteles; ou em que medida é que as investigações físicas de Teofrasto se dispõem em relação aos princípios e observações que Aristóteles desenvolve, por exemplo, na sua *Meteorologia* ou na sua *Física*. Ou alguém poderia, porventura, perguntar qual é a relação que a *Metafísica* de Teofrasto possui com diversas obras do *corpus aristotelicum*, com especial ênfase para os tratados biológicos e para a homónima *Metafísica*.

Este trabalho procurará explorar esta última via. Esta decisão resulta de a *Metafísica* de Teofrasto ser um texto que, no meu entender, ainda não viu os seus conteúdos filosóficos explorados com a devida profundidade, não obstante de ter sido, desde os finais do século XIX, objecto de um surpreendente número de edições críticas e traduções (7 edições críticas e pelo menos 9 traduções em línguas modernas europeias). Não existe, por exemplo, nenhuma monografia que se dedique exclusivamente à *Metafísica*. Para além de uma colecção de artigos organizada por David Lefebvre e Annick Jaulin (2015), não existe, à data, nenhum outro livro que se dedique inteiramente a esta obra (para além, obviamente, das referidas edições e traduções). O cenário torna-se mais preocupante se tomarmos em consideração o mundo académico de língua portuguesa: o português é, entre as maiores línguas modernas europeias, a única que ainda não conheceu uma tradução da *Metafísica* de Teofrasto (um mal que este trabalho vem resolver).

Dados estes factos, vejo como pertinentes, urgentes e necessários quaisquer esforços que se movam no sentido de obter uma maior compreensão desta *Metafísica*.

## 1.3 - A *Metafísica* de Teofrasto: as aporias da teleologia e do Motor Imóvel

As características da *Metafísica* de Teofrasto permitem que qualquer estudo que a tome como objecto assumam um carácter mais qualificado e específico. A seu tempo, teremos oportunidade de a conhecer em maior

profundidade<sup>3</sup>, mas, para já, bastar-nos-á dizer que a *Metafísica* de Teofrasto, tal como o livro B da *Metafísica* de Aristóteles, é um livro constituído por aporias, todas elas procurando solucionar a pergunta com que Teofrasto inicia o tratado:

“Como, e em que tipo de coisas, é que se deve definir o estudo dos primeiros [princípios]?”

Πῶς ἀφορίσαι δεῖ καὶ ποίοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν;

*Met.* 4a2-3

Os assuntos que Teofrasto percorrerá ao longo desta obra serão vários, embora todos eles, de um ou de outro modo, sejam reconduzíveis a esta questão e contribuam, por isso, para a sua resolução. Ora, dada a diversidade dos temas das aporias, o seu correlato aristotélico (se ele de facto existir) encontra-se em regiões muito diferentes do *corpus* aristotélico: investigar, por exemplo, as aporias que Teofrasto elabora a respeito da teleologia (*Met.* 10a22-11a26) conduzir-nos-ia, de um modo geral, aos tratados biológicos de Aristóteles, enquanto as aporias que Teofrasto levanta a respeito da matéria e da forma (*Met.* 8a8-20) conduzir-nos-iam talvez aos livros ditos centrais da *Metafísica* de Aristóteles (como os livros Z ou Θ), enquanto as aporias que respeitam ao primeiro motor nos levariam a colocar este tratado de Teofrasto em diálogo com o livro Λ da *Metafísica* e com o oitavo e último livro da *Física* aristotélica. Se, de facto, encontramos nas mencionadas obras de Aristóteles respostas a estas aporias de Teofrasto (e neste trabalho espero que se torne claro que sim), então o tratamento separado e apropriadamente contextualizado das aporias não é um artifício imposto, quer por nós, quer pelos formatos contemporâneos da produção científica, mas, na verdade, é algo já realizado dentro do próprio Liceu e pelo próprio Aristóteles. Com estes argumentos, espero tornar claro que a qualificação e especificidade que (daqui a pouco) atribuirei a esta investigação encontra fundamento dentro do próprio método filosófico do Liceu.

Ora, de todas as aporias que Teofrasto desenvolve, dois conjuntos colheram mais atenção por parte dos comentadores. E ambos, curiosamente, são extremamente pertinentes para o retrato de Teofrasto como filósofo, por um lado, e como aristotélico, por outro. O primeiro, e que provavelmente é o assunto sobre o qual mais se escreveu a respeito da *Metafísica* de Teofrasto, é o referido conjunto das aporias da teleologia; o segundo agrupa aquele conjunto que, daqui em diante, denominarei como as aporias do Motor Imóvel.

O movimento geral da recepção moderna, para ambos os casos, passou por reconhecer nestes conjuntos de aporias, e, por conseguinte, à atitude de Teofrasto como um todo, uma forte crítica e oposição aos princípios aristotélicos nelas implicados. Nas aporias da teleologia, os assuntos que mais se debateram concerniam ao que Teofrasto pretendia com essas aporias e, sobretudo, com aquela que parece ser a sua conclusão, bem como com a maneira como isso se relaciona com a teleologia a que Aristóteles apela ao longo dos seus tratados. A reacção inicial da literatura moderna passou, por isso, por entender que Teofrasto pretendia com as suas aporias criticar o uso generalizado da causa final como meio de explicação dos fenómenos naturais, e com isso, sugeriam esses autores (que pressupunham, sem algum tipo de justificação, que a *Metafísica* de Teofrasto era póstuma a Aristóteles<sup>4</sup>), que nelas se observava a expressão daquela filosofia aristotélica naturalista que caracteriza os primeiros sucessores de Aristóteles no Liceu.

A mais famosa defesa desta posição encontramos-la num artigo de Lennox (1985), cujo espírito reflecte a visão de Teofrasto que está na base do retrato negativo que resumi anteriormente.

---

<sup>3</sup> Mais propriamente no primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>4</sup> Como bem assinala Gutas (2010, 4).

O que sucedeu posteriormente é que, aliás para ambos os conjuntos de aporias, parecem ter surgido duas maneiras de neutralizar a leitura de Teofrasto como um crítico ou dissidente de Aristóteles e do aristotelismo dito ortodoxo. Uma traduz-se em, ora por uma análise minuciosa do texto<sup>5</sup>, ora pela identificação das respostas de Aristóteles às aporias de Teofrasto<sup>6</sup>, concluir que Teofrasto, ou estava, na verdade, a afirmar apenas o que Aristóteles tinha já elaborado<sup>7</sup>, ou então que, alternativamente, estava a contribuir activamente para a construção de posições que serão mais tarde formuladas por Aristóteles nos seus tratados biológicos<sup>8</sup>. Outra via passa por, primeiro, sublinhar a compatibilidade entre Teofrasto e Aristóteles<sup>9</sup> e, com base nisso, sustentar que as aporias não se podem estar a dirigir contra Aristóteles, mas a algum conjunto de filósofos, provavelmente académicos, que pelas circunstâncias dialéticas do tratado já não conseguimos identificar<sup>10</sup>.

Como veremos, é quase insólita a maneira como encontraremos esta mesma ramificação de conclusões na literatura que se dedica às aporias do Motor Imóvel, embora os argumentos que Teofrasto desenvolva sejam praticamente todos diferentes em ambos os conjuntos de aporias (talvez com uma só excepção<sup>11</sup>), e respectivos os contextos temáticos sejam consideravelmente diferentes<sup>12</sup>.

Assim, quanto às aporias da teleologia, e tanto quanto é possível afirmar no tão distante e acelerado mundo da produção científica, todo o consenso parece ter-se dissolvido. Restaram, dessa dissolução, muitas opiniões que, embora se unificuem em rejeitar que Teofrasto possua uma atitude mais negativa em relação a Aristóteles, não convergem em mais nada. Enquanto uns afirmam (nem que seja indirectamente) que Teofrasto (pelo menos a respeito deste assunto) prosseguiu com o trabalho de Aristóteles e outros se empenham em neutralizar o problema negando que Aristóteles seja o verdadeiro alvo dessas aporias, outros ainda sugerem que, nas aporias teleológicas da *Metafísica*, podemos observar Teofrasto a contribuir activamente para a construção da filosofia aristotélica e que, nessa medida, este tratado de Teofrasto é, para usar a imagem de Gutas (2010, 37-8), uma janela para a própria edificação do aristotelismo como filosofia.

Isso, naturalmente, obrigou os especialistas a rever a posição que tinham em relação à cronologia da obra, tendo a generalidade dos estudiosos de Teofrasto aderido à hipótese de que o tratado pudesse ter sido redigido não só durante a vida de Aristóteles, mas inclusivamente numa altura em que a filosofia aristotélica ainda se estava a construir<sup>13</sup>.

No que, paralelamente, respeita às aporias do Motor Imóvel, os dois assuntos que nelas mais se discutiram até hoje são dois: primeiro – e este corresponde ao tema central da maioria, senão da totalidade, dos artigos que se debruçam sobre estas aporias –, se Teofrasto acredita, ou não, no (ou num) Motor Imóvel (e, se não, como é que Teofrasto explica os movimentos celestes); e segundo, qual é a natureza das aporias em causa,

---

<sup>5</sup> Como faz Repici ([1990] 2009)

<sup>6</sup> Como é feito por Laks, Most e Rudolph (1988)

<sup>7</sup> Como defende Repici ([1990] 2009)

<sup>8</sup> Como sugerem não só Laks, Most e Rudolph, (1988), mas também Balme (1962), que parece, na verdade, ter sido o primeiro a avançar com esta tese.

<sup>9</sup> Algo que é comum aos estudos anteriormente mencionados, e que observamos por exemplo em Gourinat (2015).

<sup>10</sup> Assim argumenta, por exemplo, Vallance (1988).

<sup>11</sup> O argumento de *Met.* 5a17-20, e que se refere à coordenação dos movimentos celestes é, nos seus traços mais gerais, idêntico ao argumento que é utilizado para negar que existe alguma finalidade nas nutrições dos animais (*Met.* 10b16-20), porque em ambos os casos está em causa a redução (ou pelo menos a recondução) de uma multiplicidade de fenómenos a uma só causa final.

<sup>12</sup> Nunca o serão totalmente, dadas as características do primeiro princípio aristotélico que, não obstante as discussões modernas acerca da causalidade que protagoniza, se apresenta, no entender de Teofrasto, como uma causa final e um objecto de desejo para os entes que lhe são posteriores.

<sup>13</sup> Como é defendido por Dimitri Gutas (2010, 5).

isto é, se Teofrasto está, nelas, a criticar Aristóteles, ou se, porventura, está, como alguns sustentam no caso das aporias teleológicas, a tentar contribuir para o desenvolvimento filosófico das doutrinas do Liceu.

Como disse, a diversidade de respostas que encontramos a estas questões acompanha aquela que encontramos na recepção moderna às aporias da teleologia. Existe, porém, uma diferença tanto na força que compôs as diferentes hostes do conflito, como no desfecho resultante da sua interação.

Inicialmente, gerou-se um consenso absolutamente esmagador que, seguindo a mesma orientação geral do consenso que inicialmente se formou a respeito das aporias de teleologia, concluía que Teofrasto não acreditava no Motor Imóvel, o que não só podíamos observar na *Metafísica*, como também que nela se podia observar que Teofrasto acreditava que o céu se movia a si mesmo, por conta da sua essência e alma<sup>14</sup>, alguns especialistas<sup>15</sup> indo mesmo mais longe e afirmando que a origem “essencial” desse auto-movimento celeste teria de ser compreendida à luz de uma concepção orgânica do universo que, por sua vez, colocava Teofrasto, no entender desses autores, como um precursor do estoicismo em matéria de cosmologia. Assim, estes autores (mas não só) concluíram que as aporias do Motor Imóvel deviam ser entendidas como sendo críticas em relação a Aristóteles.

Este consenso foi de tal modo avassalador que alguns que a sua existência se tornou evidente aos seus próprios autores. Richard Sorabji (1997, 204-5), por exemplo, escreveu que: “It is almost unanimously agreed that Theophrastus dispensed with Aristotle's divine unmoved mover, and thought the movement of the heavens sufficiently explained by their being animate and having a soul”.

Denominarei, daqui em diante, esta posição (em todas as suas variantes) como o “consenso académico”.

Enquanto o consenso relativo às aporias de teleologia, talvez por ser menos sólido e uniforme, foi multiplamente testado, desafiado (e segundo parece até mesmo derrubado), este, ainda que tenha sido desafiado, não parece de todo encontrar uma oposição forte. Levantaram-se, ainda assim, algumas vozes divergentes. Observamos uma primeira abertura à rejeição deste consenso no artigo de Dorothea Frede (1971), a qual sugere que devemos entender as aporias de Teofrasto como dirigidas a uma fase mais jovem da doutrina do Motor Imóvel de Aristóteles (deixando em aberto, por conseguinte, uma eventual reconciliação entre os dois colaboradores). Encontramos, simultaneamente, pequenas notas por parte de István Bodnár (2002) e de Stephen Menn (2012) a respeito deste assunto, ambos negando que Teofrasto tenha alguma vez dispensado um Motor Imóvel do seu pensamento cosmológico. Paralelamente, Enrico Berti avança com uma proposta idêntica em intenção àquela que Vallance (1988) desenvolve a respeito das aporias da teleologia, sugerindo que as aporias do Motor Imóvel não tinham como alvo Aristóteles, mas sim filósofos platónicos que procuravam harmonizar Aristóteles e Platão a respeito do assunto do primeiro motor.

Para além destas posições mais positivas, é também a propósito das aporias do Motor Imóvel que é desenvolvida uma outra maneira de rejeitar o consenso. Tal é protagonizado por John Ellis (1988), que, procurando, negar as propostas que Van Raalte (1988) fez a respeito da maneira como Teofrasto concebia na *Metafísica* os movimentos celestes, sublinhou que o carácter aporético do texto impedia que se retirasse qualquer ilação (fosse ela positiva ou negativa) a respeito do pensamento de Teofrasto.

---

<sup>14</sup> Assim o entendem Mansfeld (1971); Longrigg (1975); Sorabji (1998) e Ierodiakonou (2020).

<sup>15</sup> Como defendem Grumach (1932) e Van Raalte (1993).

Por fim, o mais recente contributo para esta questão foi realizado por David Lefebvre (2015), cujos esforços se concentram essencialmente em sugerir que os textos a que os autores que subscrevem a leitura do consenso recorrem para afirmar que Teofrasto rejeitava a existência de um Motor Imóvel e aceitava a autonomia cinética do céu (nomeadamente os textos de *Met.* 6a5-14 e *Met.* 10a9-21) não permitem tal apreciação.

#### 1.4. As questões deste trabalho

No meu entender, o esforço de Lefebvre parece ter neutralizado, ou pelo menos profundamente enfraquecido, a base sobre a qual o consenso académico se sustenta (e mais tarde veremos porquê). Isso, porém, não é suficiente. Para que dessa abordagem se obtenham resultados mais significativos e possamos, por conseguinte, defender a posição oposta, será necessário que respondamos a duas questões, uma de carácter mais geral, e outra de carácter mais específico. Elas são as seguintes: devemos depreender, relativamente às aporias que Teofrasto elabora a respeito do Motor Imóvel, que Teofrasto demonstra uma atitude positiva ou negativa relativamente às doutrinas defendidas por Aristóteles? E qual é, exactamente, essa atitude positiva ou negativa?

Uma vez, porém, que as aporias que Teofrasto elabora relativamente ao Motor Imóvel são, como veremos em breve, críticas, estas questões devem ser reformuladas da seguinte maneira: devemos depreender que as críticas que Teofrasto elabora nas aporias do Motor Imóvel são positivas ou negativas? E qual é, exactamente, o aspecto positivo ou negativo que subjaz a essas críticas?

Dado que estas questões serão estruturantes para este trabalho, é conveniente que os termos que as compõem sejam expressos da maneira mais clara possível. Desta feita, antes de avançar é necessário resolver algumas dificuldades associadas à utilização dos termos “crítica”, “positivo” e “negativo”.

Começo pelo termo “crítico”:

Dizer que algo é crítico, ou que é uma crítica, é algo ambíguo: por si só, não esclarece a índole dos problemas que se levantam, nem denuncia nada acerca da intenção do autor, nem, por conseguinte, da maneira como ele se predispõe em relação àquilo que é objecto da dificuldade que levanta. Assim, dizer que as aporias que Teofrasto levanta em relação ao Motor Imóvel são críticas não é, infelizmente, adiantar muito, se com “críticas” se quiser apenas dizer que apontam problemas à doutrina do Motor Imóvel. Que o fazem, parece ser claro. Esse facto por si só, todavia, não é muito fértil no que à exegese histórica concerne, porque pouco ou nada nos diz em relação ao modo como Teofrasto se dispôs em relação à doutrina que critica, nem, por si só, é capaz de nos assegurar que Teofrasto veio a rejeitar ou não essa doutrina. Certamente existe uma intuição que sugere, *prima facie*, que uma crítica visa a refutação: afinal, criticamos primeira e principalmente aquelas teses ou posições das quais discordamos. Será, porém, que essas são as únicas críticas que desenvolvemos? Não nos vemos, muitas vezes, a desenvolver críticas em relação a posições com as quais concordamos, por vários motivos? Não decorre, portanto, necessariamente, da simples e mera existência de uma crítica a natureza da sua intenção.

Por outro lado, há que recordar a utilidade que é atribuída por Aristóteles às aporias (celebaramente formulada no início do livro B da *Metafísica* aristotélica: *Metaph.* B 1, 995a24-995b4) e a maneira como, segundo ele, elas devem inclusivamente preceder as investigações teóricas a que se referem. Nem a própria aporia é um sinal necessário de dissidência ou rejeição, pois pode constituir uma etapa preparatória de um exercício teórico metodologicamente bem conduzido.

Criticar, portanto, tal como formular aporias, não é muito informativo quanto àquilo que historicamente pode, por vezes, ser mais decisivo e relevante, como as teses que um autor defende ou não, nem quanto à intenção que está por detrás dessas críticas<sup>16</sup>. Assim, que Teofrasto critique a doutrina do Motor Imóvel, ou, alternativamente, que levante aporias em relação a ela (porque, como procurarei defender, nem todas as aporias em causa são ou contêm críticas<sup>17</sup>) não é, por si só, um factor que baste para sustentar qualquer avaliação das próprias aporias.

É preciso, por isso, distinguir entre vários tipos de críticas (e, paralelamente, entre vários tipos de aporia). É precisamente neste momento que os termos “positivo” e “negativo” têm de ser esclarecidos, já que são eles que nos auxiliarão a distinguir entre vários tipos de crítica.

Distinguirei, por um lado, críticas construtivas ou positivas, desenvolvidas com o possível intuito de melhorar uma doutrina, ou de, pelo menos, apontar problemas que têm de ser resolvidos (o que, naturalmente, contribui de maneira instrumental para que a dita doutrina melhore). A crítica construtiva ou positiva não implica, assim, que aquele que critica discorde necessariamente daquilo que é criticado. A crítica construtiva ou positiva, ademais, pode ser de múltipla índole, na medida em que pode servir diferentes propósitos (dependerá, portanto, daquilo que, efectivamente, constrói ou procura construir). Poderá, como veremos melhor no terceiro capítulo deste trabalho, construir ou almejar construir uma exegese ou apologia de um texto ou de uma filosofia (e aí dir-se-á que é uma crítica exegética ou apologética); ou, alternativamente, poderá construir ou almejar construir a possibilidade de um inquérito posterior (e aí a crítica será investigativa); e assim sucessivamente, se reconhecermos outras finalidades à crítica.

Distingo, por outro lado, a crítica negativa ou destrutiva: esta visa apontar dificuldades a uma tese, com vista à sua rejeição. A crítica negativa ou destrutiva almeja, através de muitos instrumentos (recusar uma premissa de um argumento; sugerir uma contradição entre vários argumentos; reduzir ao absurdo certo argumento, *etc*), não contribuir para a correcção de uma dada tese ou doutrina, mas sim apontar os motivos pelos quais ela deve ser rejeitada ou abandonada. Um exemplo seria a aporia exposta em *Met.* 4a17-4b5, onde Teofrasto admite a possibilidade de os primeiros princípios serem números e aponta vários problemas a essa posição com o claro propósito de rejeitar essa doutrina.

Do mesmo modo, da simples existência de uma aporia também não decorre a sua índole; e tal como uma crítica, uma aporia pode ser positiva ou negativa. Ora, salvo os casos em que a aporia não for crítica (como é o caso de *Met.* 7b9-19), a avaliação da natureza da aporia depende da avaliação da natureza da crítica, pelo que, embora nem todas as aporias sejam críticas, para aquelas que o são a natureza da crítica determinará a natureza da própria aporia. Se, então, a crítica que uma aporia contiver (ou em que ela consistir) for positiva, o mesmo se dirá da aporia; e o inverso ocorrerá se a crítica for negativa. Por outras palavras, a avaliação que fizermos de uma dada crítica contida numa aporia será, naturalmente, a mesma que faremos para a respectiva aporia.

Isto permite-me aclarar agora os termos da discussão: como o que é relevante para este trabalho é a natureza das aporias e dado que nem todas (no meu entender) contêm críticas, será mais conveniente à correcta expressão e compreensão desta investigação que ela seja acerca da natureza positiva ou negativa das aporias do que acerca da natureza positiva ou negativa das críticas nelas contidas. Assim, ao longo deste trabalho, concentrar-me-ei sempre na natureza positiva ou negativa, construtiva ou destrutiva, das aporias e não das

---

<sup>16</sup> Tal como adiantam Laks & Most (1993, XVIII): “La formulation d'une difficulté, prise en elle-même, ne comporte généralement pas d'indications claires, ou décisives, sur la finalité qui la motive”.

<sup>17</sup> Refiro-me em especial à aporia de *Met.* 7b9-19.

críticas: embora, claro, nos casos em que as aporias forem críticas, a natureza positiva ou negativa seja partilhada por ambas.

Dito isto, creio estarem reunidas todas as condições necessárias à correcta formulação dos objectivos deste trabalho. Procurarei, com esta investigação, responder às seguintes: será que as críticas que Teofrasto elabora nas aporias do Motor Imóvel são positivas, ou negativas? E qual é, exactamente, o sentido em que devemos entender esse aspecto positivo ou negativo?

Ainda que ambas as questões possuam igual importância e relevância histórica, as respostas que lhes conferirei possuirão diferentes níveis de precisão. O principal objectivo deste trabalho consiste em oferecer uma resposta completa apenas à primeira pergunta, isto é, em aferir se as críticas presentes nas aporias do Motor Imóvel são positivas ou negativas. Quanto à discriminação da exacta natureza desse aspecto positivo ou negativo limitar-me-ei a oferecer uma sugestão devidamente fundamentada. Isto resulta do facto de a segunda questão envolver, no meu entender, uma investigação aprofundada acerca do papel que a aporia tem na ciência aristotélica, bem como considerações muito ponderadas acerca da relação entre as várias obras de Aristóteles e da maneira como Teofrasto poderá ou não ter contribuído para elas. Todos estes aspectos merecem um espaço que os limites deste trabalho não permitem conferir. Assim, e como disse, dado que a primeira questão é logicamente anterior à segunda, para não frustrar a ordem lógica entre ambas dedicarei esta investigação à resolução da primeira questão. À segunda oferecerei apenas uma sugestão fundamentada.

Em resumo, neste trabalho procurei aferir qual é a natureza das aporias do Motor Imóvel que Teofrasto elabora na sua *Metafísica*. Procurarei, tal como referi, aferir se essas aporias denotam uma índole positiva ou negativa em relação à doutrina de Aristóteles. Paralelamente, procurarei oferecer uma sugestão fundamentada acerca do que poderá ser, exactamente, essa índole positiva ou negativa.

## 1.5 - Estratégia Geral

Convém, agora, que se esclareça o caminho que percorrerei para alcançar os objectivos propostos.

Esta investigação compreenderá quatro momentos.

Em primeiro lugar, procederei à apresentação das aporias do Motor Imóvel e, através de uma análise dessas mesmas aporias, procurarei mostrar como não se trata de aporias desenvolvidas num sentido negativo ou destrutivo, mas que, pelo contrário, devem ser entendidas num sentido positivo. Assim, a primeira estratégia de defesa da minha posição passará por expor e elucidar essa natureza positiva das aporias a partir da sua leitura detalhada.

Em segundo lugar, procederei à exposição e análise da maneira como os comentadores modernos responderam às duas questões que motivam este trabalho, a saber: qual é a natureza das aporias que Teofrasto, na sua *Metafísica*, levanta a respeito do Motor Imóvel? E: será que Teofrasto aceitava a existência de um Motor Imóvel?

Em terceiro lugar, partirei destas questões para, através de um diálogo com os comentadores de Teofrasto, mostrar que Teofrasto, ao contrário do que sugere a proposta do consenso académico, subscreve a um Motor Imóvel, e que poderemos concluí-lo a partir da *Metafísica*. A partir daqui concluirei que, dado que Teofrasto assente à existência de um Motor Imóvel, ele só poderá estar a elaborar as aporias num sentido positivo e construtivo, e não num sentido negativo ou destrutivo. Fá-lo-ei mostrando que a concepção da alma

que Teofrasto apresenta na *Metafísica* é incompatível com a proposta do consenso académico e que, na verdade, o compromete com um primeiro princípio do movimento que é imóvel.

Fá-lo-ei, contextualizando Teofrasto entre Platão e Aristóteles a respeito da maneira como estes dois filósofos concebem que a alma move o corpo. Realizada essa contextualização, analisarei os elementos textuais relevantes para a questão e proporei o seguinte: que Teofrasto, por aderir a uma concepção da alma que é (nos aspectos relevantes para o nosso problema) ou aristotélica ou proto-aristotélica e por, tal como Aristóteles, aceitar que os entes celestes se movem também pela sua alma, está comprometido com uma primeira causa do movimento que é imóvel: portanto, com a existência de um Motor Imóvel. Isto, por sua vez, permitir-me-á não só dar um passo importante para a resolução das questões deste trabalho (porque garantirá, como sugeri, que Teofrasto só poderá estar a elaborar as aporias do Motor Imóvel positivamente, uma vez que ele próprio subscreve a existência de tal princípio), mas também sublinhar e evidenciar o carácter peculiar e, por assim dizer, “híbrido” e original das posições que Teofrasto desenvolve nesta obra.

Em quarto lugar, mostrarei que, para além disso, Teofrasto subscreve a certos princípios que inviabilizam a proposta do consenso académico e que, novamente, renovam o seu alinhamento com Aristóteles na matéria da primeira causa do movimento, o que reforçará a leitura positiva ou construtiva das aporias e, paralelamente, a hipótese de que Teofrasto aceita a existência de um Motor Imóvel.

Este esforço, se bem sucedido, proporciona-nos uma visão positiva, e não negativa, construtiva e não destrutiva, da natureza das aporias, resultante não apenas da leitura das aporias, mas também da identificação de certas teses e princípios defendidos por Teofrasto nesta obra, os quais mostram que Teofrasto não poderá senão, pelo menos na *Metafísica*, aceitar a existência de um Motor Imóvel.

Consequentemente, com este trabalho pretendo contribuir, por um lado, para o crescimento do retrato moderno e positivo de Teofrasto enquanto filósofo e aristotélico, e por outro para a rejeição da sua contraparte negativa.

## **1.6 - A importância deste trabalho**

Antes de dar início a esta investigação, é importante sublinhar a relevância e a pertinência que os resultados deste esforço têm para a historiografia de Teofrasto, sobretudo no que concerne aos estudos que se desenvolvem a respeito da sua *Metafísica*.

Como adiantei, não existe, efectivamente, uma alternativa à proposta feita pelos autores que partilham o consenso académico (embora, como disse, no meu entender esse consenso já não tenha margem textual em que se basear, depois do artigo de Lefebvre [2015]). Mesmo nos mais recentes e compreensivos esforços para construir uma história dos primeiros sucessores de Aristóteles parecem imperar leituras da *Metafísica* de Teofrasto que se afastam de uma leitura mais construtiva ou positiva das aporias do Motor Imóvel.

Baltussen (2016, 40) diz, por exemplo: “Theophrastus’ metaphysical tract *On First Principles* ends with some considerations of the prime mover, but his caution about its nature and status leaves the reader somewhat nonplussed about his view”.

E acrescenta:

Baltussen (2016, 41):

“The step-by-step analysis of the links between movement, soul, and prime mover demonstrates how he ‘unpacks’ the Aristotelian argument. Reale has pointed out that Theophrastus closely follows *Metaphysics* book 12 in many respects. But beyond such links it is much more difficult to establish convincing parallels between this short work and Aristotle’s treatise on First Philosophy in particular regarding any clear connections between theology and a science of being qua being”.

Não admira, por isso, que o autor seja levado a sugerir uma rejeição do Motor Imóvel, ainda dentro da própria *Metafísica*, e a referir exactamente aquilo que, como vimos, tinha sido dito acerca de Teofrasto por alguns autores no início da era moderna:

“In short, the prime mover does not seem to have enjoyed wide support in the school, and scholars have speculated that the analysis of Theophrastus may well have stymied further study in metaphysics”.

Baltussen (2016, 41)

E di-lo Baltussen, embora creia que a filosofia de Teofrasto, bem como a dos primeiros peripatéticos, só pode ser compreendida à luz de uma vontade de desenvolver e, num certo sentido, completar o sistema de Aristóteles<sup>18</sup>.

Há, portanto, muito trabalho a ser feito. O trabalho que foi desenvolvido a respeito das aporias da teleologia foi um passo importante, sem o qual a perspectiva de encontrar uma diferente leitura para as aporias do Motor Imóvel dificilmente existiria. Outros autores, cujos esforços exporei com mais detalhe a seu tempo, como Lefebvre (2015) e Bódnar (2002), foram, no meu entender, cruciais para sedimentar essa esperança. É preciso, porém, construir uma alternativa, se isso for possível; se não o for, convirá que esforços como os agora mencionados sejam reforçados com outras contribuições análogas em intenção, ao ponto de o consenso ser invertido não por prova positiva, mas por exclusão de partes (portanto, por negar a possibilidade do consenso académico).

Com este trabalho, pretendo contribuir para essa transformação na historiografia do pensamento de Teofrasto. Fá-lo-ei, como já foi mencionado, mediante a resposta às duas questões que já indiquei, seguindo a estratégia já referida.

Estas são as minhas aspirações. Creio ter explanado suficientemente tanto as suas motivações, como a pertinência e a importância que podem ter (se for bem-sucedido nos meus esforços). Agora, é necessário fazer o que, embora não seja sempre fácil (e às vezes até seja o mais difícil), é sempre o que vem primeiro: começar.

## **2 - As aporias do Motor Imóvel**

Parece haver uma certa precedência ontológica do texto que se discute sobre os comentários a esse texto. Basta, para isso, recordar o tão repetido argumento a favor da prioridade ontológica da substância sobre os seus acidentes: se não houvesse substâncias, não haveria as demais coisas.<sup>19</sup> Por conseguinte, se não houvesse textos, não haveria os ditos comentários aos textos.

---

<sup>18</sup> Como se depreende de múltiplos passos de Baltussen (2016, 106-123).

<sup>19</sup> Por exemplo: *Metaph.* A 6, 1071b5-6.

Isto parece ser relevante sobretudo quando traduzimos a “ordem do ser” para a “ordem do conhecimento”: da mesma maneira que parece difícil avaliar um acidente separado totalmente da substância, também parece difícil avaliar um comentário a um texto sem que se conheça o próprio texto. Assim, parece difícil reflectir acerca do que foi dito acerca das aporias do Motor Imóvel sem que, na verdade, saibamos em que é que elas consistem.

Parece, por isso, que é necessário começar pelas aporias. É importante, porém, sublinhar que, tal como Dimitri Gutas aponta (2010, 38), poder-se-ia redigir um volume inteiro sobre cada parágrafo desta obra. Quer isto dizer que, naturalmente, muito do que se poderá dizer sobre estas aporias não poderá ser incluído nesta discussão. Expô-las-ei e analisá-las-ei na medida do que é pertinente para os propósitos deste trabalho: o restante terá de aguardar a sua vez.

## **2.1 - A introdução do tratado**

### **2.1.1 - O “nascimento” do Motor Imóvel: *Met.* 4a2-5a13**

Se, no universo aristotélico, deus, por necessidade, é eterno e, por isso, não-gerado, a verdade é que na *Metafísica* de Teofrasto ele, num certo sentido, nasce: nasce do resultado de um cauteloso exercício dialético e aporético, cujo propósito é, inegavelmente, lançar a mais sólida base para todo o tratado. Como, porém, parece difícil que se compreenda uma geração na sua integridade assistindo somente ao parto, parece necessário que sigamos este processo desde o seu começo e principiemos, por conseguinte, a partir do início do tratado.

Teofrasto começa por colocar a questão que coordenará todo o tratado:

### **2.1.2 - *Met* 4a2-3: a pergunta que funda o tratado.**

“Como, e em que tipo de coisas, é que se deve definir o estudo dos primeiros [princípios]?”

“Πῶς ἀφορίσαι δεῖ καὶ ποίοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν;”

*Met.* 4a2-3

A partir daqui, de *Met.* 4a2-3, e até *Met.* 5a5, naquilo que talvez se poderia chamar a introdução do tratado, Teofrasto levanta e resolve, com o cuidado e precisão que são comuns nesta obra, um conjunto de aporias das quais resultará um conjunto restrito de características que devemos atribuir aos primeiros princípios.

As primeiras destas características emergem a partir das declarações contíguas à interrogação inicial:

### **2.1.3 - *Met.* 4a3-9: a justificação do inquérito**

“É que o estudo da natureza é mais variado e, tal como alguns afirmam, desordenado, compreendendo todo o tipo de mudanças: mas o estudo dos primeiros princípios é definido e sempre a respeito do mesmo, razão pela qual o colocam nos inteligíveis e não nos sensíveis, na medida [em que são] imóveis e imutáveis; e por que, de um modo geral, o consideram mais assinalável e melhor”.

ἡ γὰρ δὴ τῆς φύσεως πολυχουστέρα, καὶ ὥς γε δὴ τινές φασι, ἀτακτοτέρα, μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας· ἡ δὲ τῶν πρώτων ὀρισμένη καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά· διὸ δὴ καὶ ἐν νοητοῖς οὐκ αἰσθητοῖς αὐτὴν τιθέασιν, ὡς ἀκινήτοις καὶ ἀμεταβλήτοις, καὶ τὸ ὅλον δὲ σεμνοτέραν καὶ μείζω νομίζουσιν αὐτήν.

*Met.* 4a3-9

O procedimento é inteiramente dialético, isto é, executado com recurso às opiniões reputadas de outros filósofos (embora eles não sejam identificados nominalmente). Alguns afirmam (τινές φασι) que, enquanto o estudo da Física é mais desordenado (na medida em que no mundo natural estão presentes diferentes tipos de mudança), o estudo dos primeiros princípios é definido (ὀρισμένη) e imutável (ἀλετα, sempre concernindo às mesmas coisas, ἀεὶ κατὰ ταῦτά) e é por isso que esses mesmos o colocam (τιθέασιν) nos inteligíveis e não nos sensíveis; motivo pelo qual esses filósofos consideram (νομίζουσιν) esse estudo como melhor e mais assinalável.

Como veremos imediatamente a seguir, Teofrasto aceita estas distinções e nomenclaturas. Para já, o que se retira é que os primeiros princípios terão de ser contados entre os inteligíveis, isto é, entre seres imóveis e imutáveis (ἀκινήτοις καὶ ἀμεταβλήτοις). O propósito geral do parágrafo, porém, não me parece ser o de afirmar esta atribuição dos princípios a esse tipo de seres, apesar de Teofrasto, como disse, a aceitar. O parágrafo parece, antes, almejar um propósito ainda mais expressivo da cautela e cuidado de Teofrasto. Creio que esse propósito se oculta por detrás do γάρ da linha *Met.* 4a3 e que liga todo o parágrafo à pergunta.

Qual é, porém, essa ligação? O que é que, exactamente, o parágrafo está a fazer em relação à pergunta ao ponto de logo a segunda frase do texto merecer um γάρ? Está, naturalmente, a justificar a pergunta. Isso torna-se evidente se procurarmos identificar o “saldo” do parágrafo.

Poder-se-ia, como disse, supor que o objectivo deste parágrafo é identificar os objectos do estudo dos primeiros princípios. Nesta leitura do texto, Teofrasto perguntaria como e em que tipo de coisas se deve definir esse estudo, e em seguida, por apelo às opiniões de outros filósofos, afirmaria que esse estudo deveria ser colocado entre os inteligíveis, na medida em que eles são imóveis e imutáveis. Há que atentar, todavia, que a maneira como as afirmações se conectam dentro do parágrafo é estranha. Parece, à primeira vista, que Teofrasto está a afirmar que é pelo facto de o estudo dos primeiros princípios ser definido que ele é colocado entre os inteligíveis: pois primeiro afirma-se que o estudo dos primeiros princípios é definido, e sugere-se que é por isso (*Met.* 4a6: διὸ) que os filósofos o colocam nos inteligíveis, na medida em que são imóveis e imutáveis. É deste modo que, por exemplo, Henrich (2000, 195) lê a passagem. Teofrasto, porém, como sublinha Gutas (2010, 253-4), não poderá estar aqui a fazer essa afirmação: isso seria absurdo. O parágrafo terá, por conseguinte, de ser lido de outro modo.

A chave está, como afirmei, no γάρ de *Met.* 4a3. Uma vez que, como essa partícula sugere, a pergunta é justificada pelo que lhe sucede, devemos ler, por assim dizer, o parágrafo ao contrário, começando pelas afirmações que Teofrasto faz e interpretando-as de modo a que elas sustentem a pergunta inicial.

Primeiro, Teofrasto afirma que o estudo dos primeiros princípios é, ao contrário da física, definido e sempre acerca do mesmo (ὀρισμένη καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά); depois, justifica essa sua afirmação dizendo que é por isso que os filósofos o colocam entre os inteligíveis. Já vimos que não pode estar aqui em causa uma inversão da ordem de dependência entre a ciência e o seu objecto. Terá muito mais cabimento se, ao invés, a segunda afirmação for uma prova da veracidade da primeira. Por outras palavras, será mais razoável que

Teofrasto sublinhe que os filósofos colocam esse estudo nos inteligíveis porque isso mostra que o estudo é definido e sempre acerca do mesmo. Essa afirmação, por sua vez, justifica a pergunta que a antecede: porque o facto do estudo dos primeiros princípios ser definido e sempre acerca do mesmo justifica a necessidade de se ter de perguntar como e em que tipo de coisas devemos defini-lo. O contraste com a física, feito em *Met.* 4a2-3, que Teofrasto afirma ser mais desordenada, suporta esta leitura: é que enquanto a física é mais desordenada, este estudo é definido e respeita sempre ao mesmo (ὠρισμένη καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά), e nessa medida torna-se urgente que se-o defina com maior precisão.

Em suma, o que Teofrasto procura alcançar com este parágrafo é uma fundamentação dialética (isto é: assente nas opiniões de outros filósofos) para a questão que coloca na primeira linha. Uma vez que essa questão é aquela para a qual todas as aporias, de um ou de outro modo, procuram contribuir, conclui-se que aquilo que Teofrasto procura com este parágrafo é sustentar a legitimidade e a pertinência de todo o tratado.

#### 2.1.4 - *Met.* 4a9-17: a garantia da possibilidade do estudo dos primeiros princípios

Justificada a pergunta e, por conseguinte, todo o tratado, Teofrasto recolhe o resultado deste parágrafo e estabelece aquele que é, provavelmente, o seu princípio mais importante:

“Em primeiro lugar, [é necessário averiguar] se há alguma ligação e como que uma comunidade recíproca entre os inteligíveis e os seres da natureza; ou se não há nenhuma, mas é como se cada um [deles] estivesse separado, embora de algum modo contribuísse para tudo o que existe. É mais razoável, porém, que haja alguma ligação [entre eles] e o universo não seja episódico, mas [que existam] como que [coisas] anteriores e posteriores, princípios e aquilo que depende dos princípios, tal como também as [coisas] eternas [são] em relação às destrutíveis.”

Ἀρχὴ δέ, πότερα συναφή τις καὶ οἷον κοινωνία πρὸς ἄλληλα τοῖς τε νοητοῖς καὶ τοῖς τῆς φύσεως, ἢ οὐδεμία ἀλλ' ὥσπερ ἐκάτερα κεχωρισμένα, συνεργοῦντα δέ πως εἰς τὴν πᾶσαν οὐσίαν. Εὐλογώτερον δ' οὖν εἶναι τινα συναφήν καὶ μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ πᾶν, ἀλλ' οἷον τὰ μὲν πρότερα τὰ δ' ὕστερα, καὶ ἀρχὰς τὰ δ' ὑπὸ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ καὶ τὰ αἰδία τῶν φθαρτῶν.

*Met.* 4a9-17

Esta ligação, esta συναφή, será o ponto sobre o qual incidirão muitas das aporias de Teofrasto, inclusive e especialmente aquelas que concernem ao Motor Imóvel: pois a generalidade, senão mesmo a totalidade, destas aporias concerne ao modo como o Motor Imóvel está ligado a tudo o que lhe sucede causalmente (tanto, e sobretudo, aos entes celestes, como também ao centro do universo).

Antes, porém, de a explorar, e de por essa via explorar quais e como são os princípios (pois estes, sendo causas, terão de ser, como veremos daqui a pouco, tais que sejam capazes de causar os seus efeitos), há que, metodicamente, garantir a existência dessa mesma ligação.

Teofrasto apresenta, então, duas hipóteses: ou essa ligação existe, e existe como que uma comunidade recíproca (οἷον κοινωνία πρὸς ἄλληλα) entre inteligíveis e sensíveis, ou então não, e ambos esses domínios do mundo encontram-se separados (κεχωρισμένα), colaborando de algum modo para tudo o que existe (συνεργοῦντα πως εἰς τὴν πᾶσαν οὐσίαν). Teofrasto não resolve a questão por recurso a demonstrações, mas apela, aparentemente, ao senso comum: é mais razoável (εὐλογώτερον) que a ligação exista do que não exista, porque, não existindo, isso significaria que o mundo era episódico (ἐπεισοδιῶδες). Seria, isto é, como uma má tragédia (Cf. *Po.* 9 1451b34-5): pois tal como nas más tragédias os seus episódios não estão ligados

causalmente por necessidade ou probabilidade (o que acontece antes exige ou possibilita o que acontece depois), mas são meramente consecutivos, também num mundo episódico os princípios (os inteligíveis) não seriam, em verdade, causas dos principiadados (os sensíveis), mas ambos coexistiriam de maneira contígua (ou, melhor dizendo, separada: *Met.* 4a12: ἐκάτερα κεχωρισμένα). Tal, porém, não parece razoável: e que assim não pareça (*Met.* 4a13: εὐλογώτερον) não parece ser justificado demonstrativamente: talvez esteja subentendido um certo apelo à observação, como aquele que encontramos em *Metaph.* N 3, 1090b19-20, onde Aristóteles nega o carácter episódico do mundo dizendo que a natureza não parece, pelo que se observa, ser episódica (οὐκ ἔοικε δ' ἢ φύσις ἐπεισοδιώδης οὕσα ἐκ τῶν φαινομένων).

Existe, portanto, essa ligação: isto significa que existem princípios e que existem principiadados. Pela maneira como Teofrasto executa a transição de um para outro parágrafo, podemos concluir que os inteligíveis serão os princípios e os sensíveis os principiadados. Eis o que se obtém nestes dois primeiros passos da obra.

### 2.1.5 - *Met.* 4a17-4b5: os princípios não podem estar apenas entre os entes matemáticos

Garantida a existência de princípios, garante-se a existência da ciência, ou do estudo, que lhes corresponde. Isso assegura, por sua vez, a possibilidade da existência do tratado, que, agora, pode de pleno direito colocar novamente a sua questão inicial, a fim de a desenvolver. É precisamente isso que Teofrasto faz nas linhas que se seguem.

A partir daqui, e até ao que referi como o “nascimento” do Motor Imóvel, Teofrasto eliminará candidatos à condição de princípios (e, portanto, à de objectos do seu estudo) e acrescentará duas notas, uma a respeito da unidade dos ditos princípios, outra a respeito do modo como se poderá apreendê-los.

Teofrasto inicia o processo de exclusão começando por considerar os números, dizendo:

“Se assim é, então: qual é a sua natureza e em que tipo de coisas estão? É que se, por um lado, os inteligíveis estão apenas entre os seres matemáticos, como alguns afirmam, nem é muito clara a sua ligação com os sensíveis, nem parecem de todo apropriados a servir o universo: pois parece que são como que figuras e formas e proporções que são fabricadas por nós quando as atribuímos [às coisas], não possuindo qualquer natureza por si mesmas; mas se não [são fabricadas por nós], [ainda assim] não são capazes de se ligar aos sensíveis de modo a produzir neles como que vida e movimento: pois nem o próprio número, precisamente aquele que alguns estabelecem como [sendo aquilo que é] primeiro e mais soberano, [é capaz disto]”.

εἰ δ' οὖν οὕτω, τίς ἢ φύσις αὐτῶν καὶ ἐν ποίοις; Εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά, καθάπερ τινές φασιν, οὐτ' ἄγαν εὐσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς οὔθ' ὅλως ἀξιώχρεα φαίνεται τοῦ παντός. Οἷον γὰρ μεμηχανημένα δοκεῖ δι' ἡμῶν εἶναι σχήματά τε καὶ μορφὰς καὶ λόγους περιτιθέντων, αὐτὰ δὲ δι' αὐτῶν οὐδεμίαν ἔχειν φύσιν· εἰ δὲ μή, οὐχ οἶά τε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποῖησαι καθάπερ ζῶην καὶ κίνησιν αὐτοῖς· οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς, ὄνπερ δὴ πρῶτον καὶ κυριώτατόν τινες τιθέασιν.

*Met.* 4a17-4b5

Teofrasto é contundente: os números não poderão ser os primeiros princípios. As razões apresentadas parecem ser essencialmente duas.

Em primeiro lugar, os entes matemáticos parecem ser abstrações e, nessa medida, não possuem uma natureza própria, nem, por conseguinte, a existência autónoma que é própria do que é, seguindo os exemplos de *Met.* 4a9-17, anterior e não posterior, do que é princípio e não do que se segue dele, do que é eterno e não do que é corruptível.

Em segundo lugar, mesmo que lhes reconhecamos essa independência ontológica, ainda assim um outro problema se levanta: é que os números não são de todo “apropriados a servir o universo”. Teofrasto explicita o que isto significa, dizendo que os entes matemáticos, inclusivamente o próprio número (que, segundo se afirma, é o primeiro e soberano [πρῶτος καὶ κύριος] entre os seres matemáticos), não são capazes de produzir movimento nos sensíveis. Isto, como Teofrasto virá a expressar mais desenvolvidamente daqui a pouco, é indispensável para a condição de princípio: pois os princípios são princípios de entes móveis, os entes naturais, cuja característica própria (ἴδιον) é a capacidade de movimento e repouso. Será, portanto, inadmissível que consideremos que estes entes têm como causa algo que é incapaz de ser um princípio do movimento. Os entes matemáticos, portanto, por não serem capazes de causar movimento, terão de ser excluídos de ser considerados como primeiros princípios e, conseqüentemente, de ser objecto deste estudo.

É, pois, um preceito aristotélico que leva Teofrasto a realizar esta exclusão. Uma vez que a mudança é um aspecto fundamental do mundo natural, o princípio de todas as coisas terá de ser um princípio de movimento ou mudança<sup>20</sup>. Eis a conclusão que se obtém deste excerto.

### 2.1.6 - *Met.* 4b6-11: a unidade dos princípios

Excluídos os entes matemáticos, Teofrasto levanta mais duas aporias antes de extrair uma conclusão global de todos os seus esforços. Eis a primeira:

“Mas se, por outro lado, a sua essência é outra anterior e melhor, temos de tentar dizer se ela é uma quanto ao número, quanto à espécie ou quanto ao género: possuindo ela uma natureza de princípio, é mais razoável que exista em poucos e extraordinários seres, se não mesmo nos primeiros e no primeiro”.

εἰ δ' ἑτέρα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν, ταύτην πειρατέον λέγειν πότερον μία τις κατ' ἀριθμὸν ἢ κατ' εἶδος ἢ κατὰ γένος. Εὐλογώτερον δ' οὖν ἀρχῆς φύσιν ἐχούσας ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ περιττοῖς, εἰ μὴ ἄρα καὶ πρώτοις καὶ ἐν τῷ πρώτῳ.

*Met.* 4b6-11

A aporia em causa é de tal modo difícil de resolver que a encontramos também em Aristóteles, no livro B da sua *Metafísica*, mas desta vez excluindo o género (γένος) da questão (*Metaph.* B 1, 996a1-2; B 4, 999b 24-1000a4).

Teofrasto propõe que da própria natureza dos princípios decorre, razoavelmente, que eles sejam escassos. Isso, por si só, não resolve a questão: mesmo que concluamos que eles são numericamente escassos não compreendemos, a partir daí, se a sua unidade é genérica, específica ou numérica. É, na verdade, precisamente isto que Teofrasto expressa, ainda que não o faça de uma forma directa.

---

<sup>20</sup> Encontramos um raciocínio semelhante na prova da necessidade da actividade do Motor Imóvel em *Metaph.* A 6, 1071b12-22.

Isto concorda, como o leitor se poderá dar conta, com uma outra tese que Teofrasto invoca noutros lugares desta obra (e que, infelizmente, não teremos oportunidade de explorar aqui), a saber, que aquilo que é bom é algo escasso e raro (*Met.* 8a21-b4; 11a13-26).

A conclusão geral deste parágrafo é que a unidade dos princípios terá de ser reduzida. Dada a economia desta passagem, é difícil dizer mais sem recurso a especulação.

### 2.1.7 - *Met.* 4b11-8: o conhecimento dos princípios

Por fim, Teofrasto levanta uma aporia a respeito do modo como podemos conhecer a natureza dos primeiros princípios, dizendo:

“O que, então, ele é, ou o que eles são (se forem mais), temos de tentar clarificar de um ou de outro modo, seja por analogia ou por alguma outra semelhança: talvez seja necessário que o apreendamos através de alguma potência ou superioridade sobre as outras coisas, como se se tratasse de deus: pois é divino o princípio de todas as coisas, através do qual tudo é e permanece. E sim, talvez explicá-lo deste modo seja fácil: mas fazê-lo de uma maneira mais clara ou credível é difícil”.

Τίς δ' οὖν αὕτη καὶ τίνας, εἰ πλείους, πειρατέον ἐμφαίνειν ἀμῶς γέ πως εἴτε κατ' ἀναλογίαν εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν. Ἀνάγκη δ' ἴσως δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν· θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει. Τάχα μὲν οὖν ῥᾶδιον τὸ οὕτως ἀποδοῦναι, χαλεπὸν δὲ σαφεστέρως ἢ πειστικώτερος.

*Met.* 4b11-8

Identificada, ou pelo menos limitada, a unidade dos princípios, Teofrasto problematiza a maneira pela qual se poderá alcançar o conhecimento da natureza dos princípios. Alcançaremos esse conhecimento, diz Teofrasto, por recurso a uma analogia, ou alguma outra semelhança. A analogia parece sobressair como a opção preferida por Teofrasto, já que, logo em seguida, sugere que equiparemos o princípio a alguma outra coisa que, tal como ele, possua alguma (assinalável) potência ou superioridade sobre as outras coisas, como se fosse um deus. A solução é fácil, confessa Teofrasto: mas fazê-lo de uma maneira que seja mais clara é difícil.

A analogia prevalece, assim, como método de estudo daquilo que está mais distante dos sentidos. É isso, de facto, que Teofrasto afirmará aquando das aporias ditas científicas (*Met.* 8b10-10a5), onde várias problemas são levantados a respeito do que é a ciência (*ἐπιστήμη*), das suas condicionantes e dos processos psíquicos que lhe subjazem. É nessas aporias que, depois de afirmar que aquilo que cabe à ciência é compreender o idêntico<sup>21</sup> (τὸ αὐτό) dentro de uma multiplicidade de coisas, Teofrasto propõe que o idêntico que está maximamente afastado (διὰ πλείστου) só possa ser conhecido por analogia, seja essa distância causada por nós, pelo próprio objecto, ou por ambos<sup>22</sup>. Tal, naturalmente, será o caso dos princípios, que por definição são aquilo que está mais afastado de nós. É motivo de discussão se ao defender isto, a saber, que os primeiros princípios só podem ser estudados por analogia, Teofrasto defende uma tese aristotélica ou platónica<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> *Met.* 8b24-5.

<sup>22</sup> *Met.* 9a7-9.

<sup>23</sup> Annick Jaulin (2015, 140) defende que, aqui, Teofrasto adere à comum prática aristotélica de proceder ao estudo por analogia; Enrico Berti (2015, 126) por seu lado, reconhece esse facto, mas sublinha que nunca a analogia é aplicada ao conhecimento dos princípios: tal abordagem, defende o autor, encontrar-se-á antes no *corpus platonium*.

## 2.1.8 - *Met.* 4b18-5a13: o nascimento do Motor Imóvel

Aqui chegado, Teofrasto sente-se em condições de reunir todas estas pequenas conclusões e retirar, a partir da sua junção, uma maior, tanto em dimensão como em importância. Dessa soma resultará, com naturalidade, o Motor Imóvel, que aparece como a proposta filosófica mais capaz de corresponder aos requisitos que, até aqui, se vieram a identificar e formular. Diz, então, Teofrasto:

“Sendo desta maneira o [primeiro] princípio e visto que está ligado aos sensíveis; e como a natureza, dita sem qualificação, está em movimento e isso é o que é próprio dela, torna-se evidente que temos de afirmá-lo como causa do movimento. Visto que, em si mesmo, é imóvel, é claro que não poderia ser causa dos entes naturais na medida em que se move; resta [que o seja] por uma outra potência melhor e anterior: tal é a natureza do que é objecto de desejo, a partir do qual [se dá] o movimento circular, contínuo e ininterrupto: de tal modo que, de acordo com isto, se resolveria a [dificuldade] de não haver princípio do movimento excepto se [ele] for movido [por algo] em movimento.

Por um lado, até aqui o argumento está bem articulado, porque tanto produz um só princípio de todas as coisas como lhe atribui actividade e essência; e, mais, nem o afirma como divisível nem como de uma certa quantidade, mas eleva-o simplesmente a um estatuto melhor e mais divino: com efeito, é melhor que seja necessário explicá-lo desta maneira do que ser necessário removê-lo da divisibilidade e da partição: pois a negação [destas características ao primeiro princípio], [da maneira que é feita] por aqueles que a fazem, [é feita] num argumento que é ao mesmo tempo mais verdadeiro e elevado (...).”

Τοιαύτης δ' ούσης τῆς ἀρχῆς, ἐπεὶ περὶ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς, ἡ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον, δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως. Ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν, φανερόν ὡς οὐκ ἂν εἶη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τι δυνάμει κρείττωνι καὶ προτέρᾳ: τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ ἢ συνεχὴς καὶ ἄπαστος. Ὡστε [καὶ] κατ' ἐκεῖνο λύοιτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει.

Μέχρι μὲν δὴ τούτων οἶον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχὴν τε ποιῶν μίαν πάντων καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς, ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσόν τι λέγων ἀλλ' ἀπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν (οὕτω γὰρ μᾶλλον ἀποδοτέον ἢ τὸ διαιρετὸν καὶ μεριστὸν ἀφαιρετέον: ἅμα γὰρ ἐν ὑψηλοτέρῳ τε καὶ ἀληθινωτέρῳ λόγῳ τοῖς λέγουσιν ἢ ἀπόφασιν).

*Met.* 4b18-5a13

Considerando tudo o que foi analisado até aqui (τοιαύτης δ' ούσης τῆς ἀρχῆς), Teofrasto considera-se capaz de encontrar aquele que, de entre o que foi mencionado até agora, é um bom candidato para ser considerado como um princípio. Ora, considerando que o princípio está ligado aos sensíveis (como se concluiu em *Met.* 4a9-17), e como, tal qual já tinha sido adiantado em *Met.* 4a17-4b5, os sensíveis, enquanto entes naturais, estão em movimento e isso é aquilo que lhes é próprio (ἴδιον)<sup>24</sup>, esse princípio terá de ser causa do movimento. Como o princípio, por aquilo que dialeticamente se aceitou no primeiro parágrafo, é imóvel (*Met.* 4a3-9), naturalmente não pode causar o movimento dos entes naturais na medida em que se move. Assim, decorre desse facto que terá de causar movimento por recurso a uma potência melhor e anterior (tal qual se sugeriu em *Met.* 4b11-8, motivando a analogia entre os princípios e o divino).

<sup>24</sup> Para uma discussão da peculiaridade da atribuição deste ἴδιον aos sensíveis veja-se Lefebvre (2015, 63-4).

O princípio, diz-nos Teofrasto, moverá na medida em que é um objecto de desejo, um ὀρεκτόν. Tal é, efectivamente, o que é estabelecido no capítulo 7 do livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles. O objecto de desejo e o inteligível são, como Aristóteles explicita nesse mesmo texto, capazes de causar movimento sem se mover. Tal permite resolver a dificuldade que decorre da tese, defendida por autores como Platão, que o princípio do movimento tem de estar em movimento. Discutirei mais tarde, e com mais detalhe, tanto a filosofia como a gramática subjacentes a esta passagem, expondo assim como ela nos pode desvendar importantes detalhes acerca da maneira como Teofrasto se dispõe em relação a Aristóteles aquando da formulação das aporias.

Por fim, Teofrasto introduz-nos dois conjuntos de afirmações, por via da construção μέν...δέ. De um lado, temos os louvores feitos à doutrina do Motor Imóvel; do outro, as aporias que sobre ele incidem. Vejamos o primeiro conjunto e analisemos as aporias depois, no seu espaço próprio.

Quanto aos louvores, Teofrasto enumera as seguintes distinções. Até aqui (μέχρι τούτων), o argumento está, diz o filósofo, como que bem articulado (οἷον ἄρτιος ὁ λόγος). Imediatamente perguntamo-nos a que é que Teofrasto se refere: se às suas próprias palavras, se às de Aristóteles. Creio, porém, que uma análise das distinções mostra que a última opção é a correcta, pelo que podemos avançar.

Em primeiro lugar, Teofrasto louva ao argumento o facto de produzir um só princípio para todas as coisas (aderindo aos requisitos de unidade já referenciados). Em segundo lugar, atribui a esse princípio uma essência e actividade que, embora Teofrasto não o explicita, respeita os princípios até agora estabelecidos: pois liga-o, efectivamente, aos sensíveis, ao contrário do que vimos suceder com os entes matemáticos. A verdade é que, porém, o texto de Teofrasto não explicita, até aqui, qual é a actividade deste primeiro princípio. Sabe o leitor de Aristóteles, porém, que o Motor Imóvel é um pensamento que se tem a si mesmo por objecto<sup>25</sup>. Tal, todavia, não é de todo mencionado nesta introdução: talvez o seja, porém, mais tarde neste tratado, em *Met.* 7b23 se em “νοῦν καὶ θεόν” o καί for epexegetico (discutiremos essa possibilidade mais à frente neste trabalho). Em terceiro lugar, prossegue Teofrasto, o dito argumento é digno de louvor por não afirmar o princípio nem como algo divisível nem como de uma certa quantidade (μὴ διαίρετόν μηδὲ ποσὸν τι λέγων), mas simplesmente elevando-o a um estatuto melhor e mais divino (assim fazendo jus à analogia proposta em *Met.* 4b11-8). Teofrasto termina expandindo este último e terceiro louvor numa frase de alta complexidade e densidade gramatical<sup>26</sup>, mas cujo sentido creio ser sensivelmente este: é, de facto, preferível dizer que o princípio está para lá da divisibilidade e da partição do que contá-lo entre coisas divisíveis e quantificáveis, mas depois negar essas características ao princípio.

Poder-se-ia pensar, com base no que acabamos de acompanhar, que esta conclusão da introdução (e, por extensão, talvez a introdução como um todo) se constitui como sendo “basicamente una glosa de las tesis aristotélicas sobre ele tema”<sup>27</sup>. Creio, porém, que não podemos concluir que Teofrasto esteja apenas a resumir as teses de Aristóteles nem, aliás, que esteja a resumir os seus argumentos. Tal como procurei mostrar no parágrafo anterior, o Motor Imóvel emerge com naturalidade a partir do caminho que Teofrasto traçou no início do seu tratado, caminho esse que é profundamente distinto daquele que Aristóteles realiza no livro Λ da sua *Metafísica*.

Sem querer, naturalmente, comprometer-me com aquele que poderá ser o tema do livro Λ da *Metafísica* aristotélica (pois esse é um problema que ultrapassa o âmbito deste trabalho), gostaria de sublinhar

---

<sup>25</sup> *Metaph* Λ 9, 1074b25-7.

<sup>26</sup> Para a análise que faço desta frase, veja-se a respectiva nota na tradução do texto.

<sup>27</sup> Candel (1991, XIV).

que, tal como ocorre no livro VIII da *Física*, o Motor Imóvel é, nas obras de Aristóteles, deduzido a partir da necessidade da existência eterna do movimento, bem como a partir de outros princípios relativos ao movimento e às suas causas a que, por vezes em dissonância com os seus antecessores, Aristóteles adere. Eis alguns exemplos: que o movimento sempre existiu<sup>28</sup>; que tudo o que se move é movido por outra coisa<sup>29</sup>; que são impossíveis cadeias causais infinitas<sup>30</sup>; que a primeira causa não se move de todo, nem num sentido accidental<sup>31</sup>, e que, portanto, é necessária num sentido de necessidade que significa que não pode ser de outro modo<sup>32</sup>; que só algo cuja essência ou substância é acto pode assegurar a existência eterna do movimento<sup>33</sup>. Certamente poderíamos adicionar aqui outros princípios relevantes para a questão, dado que a argumentação aristotélica é, obviamente, mais complexa do que isto. O que quero frisar é que a estratégia de Aristóteles passa por deduzir o Motor Imóvel a partir de princípios cinemáticos como os que expus, a fim de resolver problemas também eles cinemáticos, já que o movimento, tal como também é afirmado por Teofrasto, é aquilo que caracteriza o mundo natural (e, por isso, a substância sensível que o compõe é descrita como sendo mutável: *Metaph.* Λ 2, 1069b3).

Aqui, porém, Teofrasto chega ao Motor Imóvel por outros meios: a sua imobilidade é aceite dialeticamente; a necessidade da sua existência, enquanto princípio, é extraída a partir ou de um apelo ao senso-comum ou por uma implícita redução ao absurdo da tese que negaria a sua existência<sup>34</sup> (a alternativa seria, como vimos, que os domínios da realidade estivessem separados, o que tornaria impossível a compreensão do mundo, por impossibilitar a ligação entre causa e efeito); não há, paralelamente, necessidade de provar aspectos ou propriedades da mudança (como a sua eternidade, a maneira como pode ser causada), a partir dos quais se deduz o princípio. Estabelecida a necessidade da existência do princípio, a Teofrasto pareceu bastar evidenciar a existência da mudança como aspecto próprio dos sensíveis, para, a partir daí, considerar os inteligíveis como necessariamente sua causa (o que decorre, obviamente, do seu estatuto enquanto princípios, já provado, ou pelo menos aceite, anteriormente). A sua unidade, segundo Teofrasto, decorre Por fim, a sua proporção (a sua *ἀναλογία*) em relação ao divino estabelece-se por via da “distância epistemológica” (chamemos-lhe assim) que existe entre o pensamento humano e o princípio. Teofrasto chega, efectivamente, às mesmas conclusões que Aristóteles: mas percorre um caminho que me parece ser substancialmente diferente.

Talvez as demonstrações feitas por Aristóteles no livro Λ e no livro VIII da *Física* tenham sido precisamente aquilo que permitiu a Teofrasto realizar estes seus raciocínios com mais segurança. De qualquer modo, o que não parece legítimo afirmar é que, aqui, Teofrasto está, ou a tentar explicar, ou talvez a tentar resumir, os argumentos de Aristóteles.

Poder-se-ia dizer, em resposta a esta proposta, que Teofrasto poderá estar, ainda assim, a tentar explicitar as teses de Aristóteles. Se, porém, é isso que Teofrasto está a fazer, a verdade é que o seu trabalho é pouco expositivo e elucidativo. Relativamente às posições de Aristóteles ficamos a saber que o primeiro princípio move como um objecto de desejo – e é só. Poderíamos, portanto, dizer que ficamos esclarecidos

---

<sup>28</sup> *Metaph* Λ 6, 1071b 6-7.

<sup>29</sup> *Ph.* VIII 4, 255b31-256a3.

<sup>30</sup> *Ph.* VIII 5, 256a17-9.

<sup>31</sup> *Ph.* VIII 6, 258b10-6.

<sup>32</sup> *Metaph.* Λ 7, 1072b10-3: “pois o que é necessário é de tantas maneiras: é [necessário] o que é por força porque é contra o impulso; aquilo sem o qual o bem não existe e o que não pode ser de outro modo mas [é necessário] sem qualificação”. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίαι ὅτι παρὰ τὴν ὀρμὴν, τὸ δὲ οὐκ ἄνευ τὸ εἶ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἄλλ’ ἀπλῶς. – ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις

<sup>33</sup> *Metaph.* Λ 6, 1071b12-22.

<sup>34</sup> Pois, no mundo dito episódico, os inteligíveis existiriam, mas não seriam princípios: porque, para tal, não poderiam estar separados causalmente dos sensíveis e no mundo episódico estão-no.

acerca de uma parte muito pequena do capítulo 6 do livro  $\Lambda$  da *Metafísica*. Parece-me, pois, que dificilmente se pode ler esta conclusão como tendo esse fim elucidativo ou explicativo das teses de Aristóteles: a menos que se queira, com isso, também argumentar que Teofrasto tem pouco talento para elucidar ou explicar.

Eis os motivos pelos quais creio que não se deve ler esta parte da introdução como querendo apenas explanar as teses ou os argumentos de Aristóteles. Isso não impede, naturalmente, que Teofrasto se sirva implicitamente do que já foi estabelecido nos textos aristotélicos e não interaja directamente com eles. Procurei, ainda assim, mostrar que dessa interacção não se segue necessariamente uma subordinação do texto de Teofrasto ao texto aristotélico.

Insisto neste ponto por um motivo específico. A maneira como interpretamos o modo como o Motor Imóvel surge na *Metafísica* de Teofrasto é determinante para a maneira como interpretamos a emergência das aporias que subsequentemente são expostas a seu respeito. É que ler esta introdução como almejando apenas glosar ou talvez resumir as posições de Aristóteles possibilita (apesar de não implicar) a leitura das aporias do Motor Imóvel como constituindo uma crítica num sentido destrutivo: a explicitação e o resumo são, afinal, passos necessários à crítica destrutiva realizada em boa-fé, passos a que aliás Teofrasto se parece ter acostumado durante a sua carreira, tal foi o trabalho que desenvolveu no âmbito da doxografia filosófica<sup>35</sup>. Se, porém, lermos esta introdução não como isso, mas como decorrendo naturalmente dos termos que Teofrasto estabelece a fim de levar a bom porto o exercício deste tratado, então as aporias apresentadas depois dessa introdução terão de, ou pelo menos poderão, ser lidas num tom certamente muito mais próximo do construtivo que do destrutivo, na medida em que o próprio Teofrasto estará também envolvido na investigação.

Este é, pois, um primeiro argumento a favor da natureza construtiva, e não destrutiva, das aporias do Motor Imóvel. A maneira como o Motor Imóvel surge na introdução do tratado decorre de um exercício que Teofrasto executa autonomamente, recorrendo a premissas distintas daquelas a que recorre Aristóteles, embora as conclusões de ambos pareçam coincidir inteiramente. Isto parece mostrar, ou pelo menos sugerir, que Teofrasto está investido no projecto aristotélico de conceber o primeiro princípio como um certo Motor Imóvel. O que não o impede de formular aporias a respeito desse mesmo Motor Imóvel. Aliás, a julgar pela maneira como Aristóteles descreve a necessidade e utilidade filosófica das aporias (*Metaph B 1, 995a24-995b4*), diria que é precisamente por isso que Teofrasto não só deve, como inclusivamente tem de, formular aporias a respeito do Motor Imóvel.

Assim, apesar de ainda não termos encontrado nenhuma das aporias propriamente ditas, a maneira como elas são introduzidas já nos revela alguma coisa acerca da sua natureza.

Vejamos, então, quais são as aporias que Teofrasto elabora a respeito do Motor Imóvel, pois nelas, creio, poderemos encontrar vários indícios que vão neste mesmo sentido.

## 2.2 - As Aporias do Motor Imóvel

Disse, antes, que, após a emergência do Motor Imóvel, Teofrasto tece dois conjuntos de afirmações. O primeiro, já o analisámos. O segundo marca o início das aporias propriamente ditas.

Todas as aporias relativas ao Motor Imóvel (talvez com a excepção das últimas duas) dedicam-se a um assunto que, aparentemente, assolou o círculo aristotélico antes de assombrar os especialistas modernos: a causalidade do Motor Imóvel. Primeiro, Teofrasto inquirirá acerca do tipo de desejo que une os principia-

---

<sup>35</sup> Como é testemunho a sua fragmentária obra *De Physicorum Opiniorum*, ou o seu *De Sensibus*.

ao Motor Imóvel, bem como a respeito da maneira como isso se relaciona com os dados astronômicos acessíveis à época (*Met.* 5a14-23). Em seguida, perguntará por que motivo é que as entidades celestes, as quais desejam o Motor Imóvel (e, portanto, algo imóvel), não procuram o repouso, mas o movimento aquando da prossecução desse desejo (*Met.* 5a23-8). Inquirirá, posteriormente, acerca do papel que a alma tem na execução desse desejo e como esse papel parece, nalguma medida, minimizar o do primeiro princípio na dinâmica dos movimentos celestes (*Met.* 5a28-b10). Investigará, em seguida, qual é alcance causal do Motor Imóvel e o motivo pelo qual os entes do centro do universo não parecem desejá-lo (*Met.* 5b10-26). Posteriormente, problematizar-se-á, por um lado, o porquê de a deslocação circular ser aquilo que os entes celestes obtêm do primeiro princípio, dado que se esperaria que obtivessem algo melhor; e, por outro, a maneira como o movimento circular do primeiro céu está relacionado com a sua essência (*Met.* 5b26-6a14). Depois de um considerável interlúdio, as aporias concernentes ao Motor Imóvel serão retomadas, desta vez inquirindo-se, primeiramente, acerca da maneira como o repouso (ἠρεμία) pode ou não ser uma característica dos princípios e, por conseguinte, do Motor Imóvel (*Met.* 7b9-19). Em seguida, Teofrasto parecerá, também, pôr em causa a maneira como a possibilidade do auto-movimento se relaciona com a existência de um primeiro princípio imóvel (*Met.* 7b19-23). Por fim, e depois de mais um considerável interlúdio, Teofrasto retoma e finaliza as suas aporias a respeito do Motor Imóvel, concluindo que a astronomia não é uma ciência que auxilie o estudo dos primeiros princípios. Daí decorre a possibilidade de que, tal como a vida dos animais é estudada por referência à essência desses animais, então o mesmo diremos do céu, já que a sua rotação também é uma certa forma de vida e, por conseguinte, derivará da sua essência. Isto, como conclui Teofrasto, está relacionado com o movimento causado pelo Motor Imóvel (tornando, portanto, este problema científico num problema relevante para a nossa investigação).

Passarei a apresentar as referidas aporias, a fim de que possamos, em seguida, avaliar maneira como os especialistas as analisaram no âmbito dos assuntos que aqui discutiremos.

## **2.2.1 - As aporias do impulso: *Met.* 5a14-6a14**

### **2.2.1.1 - *Met.* 5a14-23: o tipo de desejo e a unidade dos movimentos celestes**

Após tecer algumas considerações elogiosas à doutrina do Motor Imóvel, Teofrasto, tal como referi, complementa essas considerações sublinhando que, não obstante os aspectos positivos que apontou, ainda assim a discussão tem de ser ampliada. A primeira preocupação de Teofrasto incide sobre aquele que é talvez o aspecto mais fulcral a respeito da natureza do Motor Imóvel enquanto causa do movimento, a saber, o impulso (ἔφεσις) ou desejo que instiga nos entes celestes. Digo que talvez este seja o aspecto mais importante porque, afinal, é precisamente apresentando o Motor Imóvel como um objecto de desejo (ὀρεκτόν) que Aristóteles é capaz de o descrever como sendo um motor imóvel, isto é, uma causa do movimento que não se move.

Diz, então, Teofrasto:

“Mas, por outro lado, o que se segue imediatamente a estas coisas necessita de um argumento adicional a respeito do impulso - de que tipo [de impulso se trata] e para que coisas é - visto que são múltiplos os entes que se deslocam circularmente e que as [suas] deslocações de algum modo são opostas, e que não é claro nem o [carácter] interminável [dos seus movimentos] nem [é claro o que é aquilo] em vista do qual [se movem]. É que, se o motor é um só, não tem cabimento que todos [os entes que se deslocam circularmente se movam] com o mesmo [movimento]; mas, se for diferente para cada um, os princípios serão múltiplos, de tal modo que não é de todo evidente como é que [se preserva a] harmonia entre eles enquanto avançam em direcção ao melhor

desejo; e [a tese] a respeito do grande número de esferas pede uma explicação melhor da sua causa: pois a explicação dos astrónomos não é <apropriada>”

τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικὰ καὶ αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντία καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὐ χάριν ἀφανές. Εἶτε γὰρ ἐν τὸ κινοῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν· εἶτε καθ' ἕκαστον ἕτερον αἱ τ' ἀρχαὶ πλείους - ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φανερόν. Τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον· οὐ γὰρ <οἰκεῖος> ὁ γε τῶν ἀστρολόγων.

*Met.* 5a14-23

Começo por sublinhar que, aqui, Teofrasto, embora tenha descrito previamente o Motor Imóvel como objecto de desejo (ὄρεκτόν), apresenta o problema como concernindo não ao desejo propriamente dito, ὄρεξις, mas ao impulso, ἔφεσις.

O termo não tem necessariamente de significar algo diferente. Na verdade, Teofrasto parece usá-lo como sinónimo de desejo, como aliás alguns autores notam que é prática comum também de Aristóteles<sup>36</sup>. Creio que isso se torna claro em vários momentos desde tratado. Em primeiro lugar, nas próprias aporias que acabo de citar: pois Teofrasto principia por tratar da questão em termos de impulso, de ἔφεσις, mas no final da sucessão de aporias diz-nos que “não é nada claro como é que [se preserva a] harmonia entre eles enquanto avançam em direcção ao melhor desejo (εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην)”. Claramente, portanto, não parece haver uma distinção forte entre os termos, se Teofrasto é capaz de os permutar no mesmo parágrafo e usá-los a respeito da mesma coisa e num mesmo sentido.

Em segundo lugar, podemos observar que em *Met.* 5a28-b10 parece ocorrer o mesmo que acabámos de testemunhar aqui: a aporia inicia-se com a utilização do termo ἔφεσις, mas rapidamente Teofrasto passa a expressar o problema em termos de ὄρεξις. Neste passo, Teofrasto parece proceder exactamente como Aristóteles num passo da sua *Ética a Eudemo*. Nele, o Estagirita, criticando os Académicos que dizem que os números se impulsionam ou possuem impulso (*EE.* I 8, 1218a25-6: οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται), pergunta: “como é que alguém poderia supor que o desejo existe (ὄρεξιν εἶναι) naquilo a que não pertence vida?” (*EE.* I 8, 1218a27-8).

Por fim, *Met.* 6a9-11 é um outro texto que aponta no mesmo sentido, pois aí Teofrasto parece usar indiscriminadamente ἔφεσις e ὄρεξις.

Assim, não creio que a terminologia aqui utilizada por Teofrasto nos deva alarmar. Ainda que, à letra, ἔφεσις e ὄρεξις não signifiquem exactamente o mesmo, Teofrasto parece utilizar os dois termos como referindo-se, pelo menos nesta obra e nestes contextos, sempre ao mesmo. Deste modo, o impulso a que Teofrasto se refere é sempre um impulso racional, um desejo. Poder-se-ia, talvez, investigar mais a relação entre os termos, dizendo que ἔφεσις é porventura um termo mais neutro, designando um género a que pertencem vários tipos de impulsos, racionais e não racionais (possivelmente, impulsos como ὄρεξις e ἐπιθυμία). De qualquer modo, o certo é que, mesmo que exista uma relação desse tipo, Teofrasto parece, como se disse, estar a usar aqui os termos ἔφεσις e ὄρεξις como referindo-se à mesma coisa, isto é, ao desejo, ou, se quisermos, ao impulso racional que se possui pelo primeiro princípio.

<sup>36</sup> Por exemplo, Van Raalte (1993, 165).

De sublinhar, ainda assim, que este entendimento não é consensual. Enrico Berti (2002,344-ss), por exemplo, sublinha precisamente a já referida passagem da *Ética a Eudemo* para sugerir que Teofrasto, usando ἔφεσις neste contexto, terá de estar a dirigir-se, aquando da elaboração das aporias do Motor Imóvel, não a Aristóteles, mas a algum conjunto de filósofos platónicos que desejavam harmonizar o Motor Imóvel aristotélico com o sistema platónico. Abordarei esta hipótese no próximo capítulo deste trabalho. Para já, fica claro que não me parece ser o caso (e já apresentei argumentos que apontam nesse sentido).

Atentemos, agora, na aporia propriamente dita.

A questão que Teofrasto levanta está escondida no fluxo do texto, pelo menos na maneira como é pontuado na edição crítica de Gutas (2010): de que tipo é o impulso (ποίη) e para que coisas é (τίνων)? Esta é a grande pergunta para que esta sucessão de aporias aponta, pergunta essa que é justificada pelos seguintes motivos.

Em primeiro lugar, porque os entes que circulam são múltiplos (τὰ κυκλικὰ πλείω) e as suas deslocações são, de algum modo, opostas<sup>37</sup> (αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντία). Em segundo lugar, porque o carácter interminável das suas deslocações (τὸ ἀνήνυτον) não é claro, não sendo também evidente o que é aquilo em vista do qual se movem (οὗ χάριν ἀφανές).

Depressa compreendemos o motivo (*Met.* 5a17: γάρ) desta obscuridade e destas dificuldades. É que, diz Teofrasto, se só houver um motor imóvel, então só haverá uma causa final e isso ter-se-á necessariamente de traduzir num só movimento<sup>38</sup>; mas, se existirem vários, e cada ente celeste possuir um motor diferente, não é de todo evidente como é que se preserva a harmonia entre eles enquanto “avançam em direcção ao melhor desejo”.

As diferentes opções apresentadas por Teofrasto não têm, necessariamente, de significar que Aristóteles não se havia decidido a respeito da multiplicidade ou unidade do Motor Imóvel. Podem, alternativamente, apenas corresponder à vontade de Teofrasto de assinalar a profundidade do problema (pois ele apresenta-se em ambos os casos, isto é, quer existam vários motores imóveis ou apenas um só), ou apenas o desejo de não deixar nada por considerar. Ainda assim, a referência aos astrónomos em *Met.* 5a20-22 aponta para o capítulo 8 do livro Λ e, aí, Aristóteles claramente afirma a pluralidade dos motores imóveis<sup>39</sup>.

Por fim, como acabei de referir, a sucessão de aporias termina com uma referência ao número das esferas que, no entender de Teofrasto, necessita de uma melhor explicação: porque aquela que os astrónomos providenciam não é, no seu entender, apropriada. Os astrónomos em causa serão, muito provavelmente, Eudoxo de Cnido e Calipo de Cízico, astrónomos a que Aristóteles recorre para desenvolver o oitavo capítulo do livro Λ da *Metafísica* (*Metaph.* Λ 8, 1073b17-1074a5).

---

<sup>37</sup> Como comentarei a respeito deste termo na tradução que acompanha esta investigação, é difícil compreender o que Teofrasto entende pela oposição das deslocações. A maioria dos comentadores e tradutores limita-se a traduzir o termo e abstém-se de o comentar. Ross e Fobes (1967, 43), porém, sublinham a respeito disto que “Aristotle’s theory, stated in *Metaph* Λ 8, involved: (1) movements of spheres in the plane of the equator, (2) movements in the plane of the ecliptic, (3) movements across the breadth of the zodiac, (4) movements in a plane perpendicular to the ecliptic, (5) movements oblique to movements (4), and (6) movements in the reverse direction to all those previously mentioned except (1)”.

Talvez, assim, Teofrasto se refira à incompatibilidade destes movimentos uns com os outros (o que, na linha do argumento que se desenvolverá em seguida, também sugere que não lhes corresponderá uma só causa final, mas antes várias: o que, por sua vez, resulta no problema da unidade e harmonia dos movimentos celestes que leremos em seguida.

<sup>38</sup> O mesmo argumento, tal como já foi referido, será utilizado mais tarde na obra (*Met.* 10b16-20) para negar que a causa final seja a única coisa capaz de explicar as nutrições dos animais: pois se fosse, e houvesse uma só causa, então todos os animais nutrir-se-iam de uma mesma maneira.

<sup>39</sup> *Metaph.* Λ 8, 1074a14-7.

Em suma, nestas aporias, Teofrasto levanta, tal como o próprio anunciou, alguns problemas a respeito do impulso que liga os entes que se deslocam circularmente ao Motor Imóvel (ou aos motores imóveis, se forem mais do que um). O problema mais fundamental aparenta ser o da determinação do tipo de impulso de que se trata e da identificação do seu verdadeiro objecto (*Met.* 5a5: ποία καὶ τίνων). Isto implica, no entender de Teofrasto, não só esclarecer com maior precisão a questão da unidade dos princípios de *Met.* 4b11-8, a qual ficou por resolver, como, também, averiguar com maior cuidado os contributos da astronomia para a questão.

No capítulo oito do livro Λ, Aristóteles declara que a astronomia é, de entre as ciências matemáticas, a mais apropriada ou familiar à filosofia (οἰκειοτάτης φιλοσοφία: *Metaph.* Λ 8, 1073b4). Teofrasto, por seu lado, parece não estar convencido de que a astronomia possui esse estatuto, isto se a φιλοσοφία a que Aristóteles faz alusão for a filosofia primeira. Como teremos oportunidade de discutir, na aporia de *Met.* 10a5-21 Teofrasto consente que a astronomia tem a sua utilidade, possivelmente em matéria de esclarecimento dos movimentos celestes e noutros aspectos que são mais próprios da física, mas não “no caso dos primeiros princípios” (*Met.* 10a5-6: ἀστρολογία συνεργεῖ, οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις).

Creio que se pode concluir que, de um modo geral, embora as questões de Teofrasto sejam oportunas, todo o exercício aporético que tive oportunidade de expor não tem um carácter destrutivo, nem, por isso, apresenta motivos para se abandonar a doutrina do Motor Imóvel, mas é antes elaborado como um exercício construtivo. Sublinho, em especial, o modo e a linguagem que Teofrasto utiliza para introduzir os problemas que apresenta, dizendo que “o que se segue imediatamente a estas coisas necessita de um argumento adicional a respeito do impulso” (*Met.* 5a13-4). Na mesma linha, aquando da referência aos astrónomos, Teofrasto sugere que o assunto “do grande número de esferas pede uma explicação melhor da sua causa” (*Met.* 5a20-22). No meu entender, este tipo de linguagem não denuncia uma intenção destrutiva. Pelo contrário, demonstra abertura para o diálogo e denuncia a expectativa de que esse diálogo se concretize. Denuncia espírito colaborativo. Esta é a linguagem que utilizamos quando colaboramos com colegas e lhes apontamos problemas ou falhas nos seus argumentos. Contraste-se este tipo de linguagem com, por exemplo, aquela a que Aristóteles recorre para apontar deficiências argumentativas a Platão e a Leucipo em no capítulo 6 do livro Λ da *Metafísica*<sup>40</sup>.

As questões são, na verdade, muitíssimo pertinentes e, como disse, oportunas. Não é de admirar, portanto, que suscitem ao leitor a impressão de que Teofrasto está a atacar e a criticar Aristóteles e que, daí, se infira o carácter destrutivo das aporias. Porém, da pertinência de certas questões nada necessariamente se segue acerca da possível intenção destrutiva de Teofrasto.

### 2.2.1.2 - *Met.* 5a23-8: por que procuram os entes celestes o movimento, se desejam ou imitam algo imóvel?

A aporia que se segue é pequena em extensão, mas não em importância. Ela continua o esforço de procurar identificar não só o tipo de impulso que liga τὰ κυκλικά aos princípios, mas também o verdadeiro objecto desse impulso. Diz-nos Teofrasto:

---

<sup>40</sup> *Metaph.* Λ 6, 1071b31-4: “Razão pela qual alguns afirmam um acto eterno, como Leucipo e Platão: pois eles dizem que o movimento sempre existiu: mas por que motivo ou que [movimento existe] não dizem, nem se é desta ou daquela maneira, [nem] a causa”, διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· ἀεὶ γὰρ εἶναι φασὶ κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδ', <εἰ> ὡδὶ <ῆ> ὡδί, τὴν αἰτίαν.

*Metaph.* Λ 6, 1071b37-1072a2: “Nem no caso de Platão, na verdade, é possível nomear aquele que [ele] por vezes pensa ser o princípio, [nomeadamente] o que se move a si mesmo”: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἦν οἶεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῦν.

“Há também uma aporia a respeito de como é que os seres dotados de desejo natural não procuram o repouso, mas o movimento. Porque é que, então, paralelamente, tanto aqueles que defendem o Um como aqueles que defendem os números [como primeiros princípios] dizem [que] isto [ocorre] com recurso à imitação? (Pois estes defendem que os números [imitam] o Um)”.

Ἄπορον δὲ καὶ πῶς ποτε φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν. Τί οὖν ἅμα τῇ μιμήσει φασὶν ἐκεῖνο ὁμοίως ὅσοι τε τὸ ἓν καὶ ὅσοι τοὺς ἀριθμοὺς λέγουσιν; καὶ γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἀριθμοὺς φασιν τὸ ἓν.

*Met.* 5a23-8

A dificuldade em causa parece expandir a já assinalada dificuldade do carácter interminável dos movimentos celestes (τὸ ἀνήνυτον). Enquanto aí o problema concernia ao facto de que os entes celestes pareciam mover-se eternamente por via de um impulso que, a julgar pela eternidade dos movimentos, nunca se concretizaria, aqui o problema é anterior, na medida em que não parece fazer sentido que aquilo que eles procuram seja o movimento e não o repouso, especialmente considerando que aquilo que é objecto do seu impulso é algo imóvel.

Que o repouso seja apresentado como aquilo que os entes celestes procuram poderá dever-se a duas razões:

Em primeiro lugar, por o repouso ser a forma de imobilidade possível e disponível aos entes naturais, cujo ἴδιον, recorde-se, é o movimento. Assim, de acordo com esta hipótese Teofrasto suporia que os entes celestes deveriam procurar o repouso porque repousar é a única maneira que um ser natural tem de estar, por assim dizer, imóvel. Não creio, todavia, que possamos encontrar na *Metafísica* elementos que nos permitam sustentar esta hipótese de maneira segura.

Em segundo lugar, Teofrasto pode estar a pressupor, nesta aporia, que os próprios princípios estão em repouso. Tal está, pelo menos à primeira vista, em harmonia com o que foi estabelecido até este momento do tratado. Recorde-se que, até aqui, Teofrasto aceitou que o estudo dos primeiros princípios fosse colocado entre seres imóveis e imutáveis (*Met.* 4a6-8), os quais foram designados como inteligíveis (*Met.* 4a11). Posteriormente, Teofrasto aceitou também que os primeiros princípios fossem princípios do movimento, e que o fossem sem se mover (*Met.* 4b21-2). Poder-se-ia, a partir daqui, afirmar que Teofrasto interpreta esta imobilidade e imutabilidade dos princípios como correspondendo a um repouso. Será, porém, que tal interpretação seria justificada? Pareceria ser necessário, antes, compreender se a imobilidade dos princípios (a qual Teofrasto nitidamente reconhece) só pode ser interpretada como um certo repouso. Curiosamente, o próprio Teofrasto coloca esta questão na aporia de *Met* 7b9-19, na qual se pergunta se o repouso deverá ser atribuído aos princípios. A conclusão que Teofrasto alcança é que nem o movimento, nem o repouso pertencerão aos princípios, na medida em que estes terão de ser descritos como sendo actividade (ἐνέργεια). Assim, mesmo que Teofrasto esteja, como parece estar, a supor que os princípios estão em repouso, essa suposição será rejeitada num momento posterior do texto.

Para já, porém, parece que Teofrasto está a assumir, nem que seja provisoriamente, que os princípios estão em repouso.

Nesta aporia parecem estar em vista vários conjuntos de filósofos. Enquanto uns (entre os quais se parecem contar Teofrasto e Aristóteles) dizem que os entes celestes são dotados de “desejo natural” (φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων), desejo esse que é o motor dos seus movimentos, outros defendem que os seres celestes

realizam os seus movimentos através de imitação (τῆ μιμήσει), entre estes constando aqueles que Teofrasto diz serem partidários do Um e outros que são defensores dos números. De um dos lados parece estar Aristóteles (e o próprio Teofrasto), que estabelece que os entes celestes são movidos pelo objecto do seu desejo, o motor imóvel; e do outro poderão estar, como Gutas aponta (2010, 119n32) filósofos como os Pitagóricos, Platão, Espeusipo e Xenócrates.

Ainda que Teofrasto apenas o sublinhe por via do uso de um advérbio, ἄμα (*Met.* 5a25), ambos estes conjuntos de filósofos partilham, no seu entender, um mesmo problema: é que ligam os principiaos aos princípios de tal modo que se esperaria que os principiaos obtivessem algo que já pertence aos princípios. Se isso é compreensível no caso da imitação (porque a relação de imitação pressupõe que o imitante se assemelhe ao imitado), no caso do desejo esperar-se-ia que uma explicação mais esclarecedora fosse apresentada.

Van Raalte sugere (1993, 181) que talvez possamos encontrar esta explicação no facto de Teofrasto se referir não a desejo de um modo geral, mas a desejo natural (φύσικη ὄρεξις) que, propõe a autora, é um desejo que consiste num impulso pela obtenção do que está em falta. Ainda assim, os exemplos textuais que a autora utiliza para sustentar esta suposição (nomeadamente dois excertos da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: *EN.* III 11, 1118b15-9 e VII 6, 1149b4-8) concernem a apetites (ἐπιθυμίας), que certamente não são o tipo de desejo que está envolvido nos movimentos celestes.

Encontramos na história do aristotelismo uma maneira de compreender como o desejo poderá implicar a expectativa de uma semelhança entre o ente desejante e o objecto de desejo. Refiro-me a Alexandre de Afrodísias, que sugere o seguinte:

“O corpo divino será movido por ele [isto é, pela primeira causa, τὸ πρῶτον αἴτιον], por pensá-lo e por possuir um impulso e um desejo de lhe ser semelhante”

κινήσεται δ' ὑπ' αὐτοῦ τὸ θεῖον σῶμα τῷ νοεῖν τὸ αὐτὸ καὶ ἔφασιν καὶ ὄρεξιν ἔχειν τῆς ὁμοιώσεως αὐτοῦ

Alexandre de Afrodísias, *Quaest.* 1.1.4.1-3

Assim, de acordo com Alexandre, o desejo que impulsiona os entes celestes é um desejo pela semelhança aos princípios. Não existe, porém, no meu entender nenhum fundamento textual dentro da *Metafísica* que nos permita reconhecer que Teofrasto entende o desejo ou impulso dos entes celestes desta maneira... à excepção, claro, da aporia que estamos a discutir.

À falta de mais elementos, parece difícil acrescentar algo sem recorrer à especulação.

Podemos, não obstante, concluir que aos olhos de Teofrasto é estranho que os entes celestes, quer sejam movidos por um desejo natural ou pela imitação, procurem o movimento e não o repouso.

### **2.2.1.3 - *Met.* 5a28-b10: o facto de o desejo provir do pensamento parece atirar o Motor Imóvel para segundo plano**

Em seguida, Teofrasto levanta mais uma aporia a respeito do impulso, desta vez inquirindo de uma maneira mais profunda a respeito das dinâmicas subjacentes aos movimentos celestes:

“E se o impulso, e em particular aquele que é para o melhor, envolve a alma, então, a menos que o digamos por semelhança ou metáfora, os [seres] que se movem [em círculo] serão dotados de alma. O movimento parece, também, simultaneamente pertencer à alma (pois ela é vida para os seres que a possuem e também aquilo de onde [provêm] os desejos de cada coisa, como também no caso dos animais, visto que até as percepções, embora consistam num ser afectado por outros, ainda assim ocorrem [nos animais] na medida em que são dotados de alma). Se, então, o primeiro [princípio] for causa do [movimento] circular, não será causa do melhor [movimento]: pois o melhor [movimento] é o da alma e o primeiro e principal é o do pensamento, do qual provém também o desejo”

Εἰ δ' ἡ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, εἰ μή τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφορὰν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα. ψυχῆ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν (ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον, ὥσπερ καὶ τοῖς ζώοις, ἐπεὶ καὶ αἱ αἰσθήσεις καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὔσαι δι' ἐτέρων ὅμως [ὡς] ἐμψύχοι[ς] γίνονται). Εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίου τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρεῖττον γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις.

*Met.* 5a28-b10

Como referi anteriormente, o raciocínio operante nesta aporia parece fazer equivaler, ou pelo menos relacionar em termos de implicação, ἔφεσις e ὄρεξις. Teofrasto parece crer que não é possível falar de impulso, ou de desejo, sem que isso envolva a alma. Quer isto dizer, portanto, que os entes celestes possuem alma, na medida em que desejam o Motor Imóvel.

Daqui, porém, decorre uma consequência indesejada para a dinâmica celeste causada pelo Motor Imóvel. É que, como Teofrasto diz, o movimento parece pertencer à alma (ψυχῆ δοκεῖ κίνησις ὑπάρχειν), pois a alma é vida para os seres que a possuem e é dela que provêm os desejos de cada coisa, tal como ocorre no caso dos animais. Como aquilo que caracteriza os animais é a sua percepção<sup>41</sup>, Teofrasto acrescenta: embora a percepção consista num ser afectado por outras coisas, ainda assim ela ocorre nos animais na medida em que eles possuem alma (ὅμως [ὡς] ἐμψύχοι[ς] γίνονται). Com isto, Teofrasto quererá sugerir que a percepção, embora possua um inegável aspecto passivo, também é constituída por um factor activo, que provém da alma. Isto, por sua vez, quando aplicado ao caso dos movimentos celestes, que, como tem vindo a ser discutido, é explicado pelo desejo do primeiro motor, gera um problema. É que se o desejo do primeiro motor é apresentado como causa do movimento circular, ele não será causa do melhor movimento: pois o melhor é, como diz Teofrasto, de um modo geral, o movimento da alma, cujo principal e primeiro movimento é (pelo menos nesta dinâmica) o do pensamento, do qual também provém o desejo.

A dificuldade que aqui se gera parece-me dupla. Em primeiro lugar, e como Teofrasto proporá numa aporia que exporei daqui a pouco, se o melhor vem do melhor (*Met.* 5b26-7), então existe um problema, porque, como vimos, o melhor movimento é o da alma e, o melhor de todos, é o do pensamento. O melhor não será, por conseguinte, o movimento circular (algo que será repetido numa aporia que também terei oportunidade de expor: *Met.* 5b26-6a5). Ora esse é, precisamente, o movimento que é causado pelo Motor Imóvel. Assim, chegamos àquilo que, embora talvez não envolva um contra-senso, acaba por se tornar uma conclusão algo desconfortável: o primeiro princípio não causará aquilo que é melhor, o qual será antes efeito dos próprios entes celestes, nomeadamente das suas capacidades psíquicas: pois é delas que provém o desejo. Em segundo lugar, e em linha com o que se acabou de expor, Teofrasto parece, com esta descrição, estar a frisar que a

<sup>41</sup> *De An.* II 2, 413b1-4; III 3, 427b6-8; III 11, 434a5-7; III 12, 434a30-b8.

própria maneira como a alma produz desejo (no caso dos entes celestes através do pensamento) parece retirar algum protagonismo causal ao primeiro princípio e com isso oferecer uma maior autonomia aos entes celestes.

Importa acrescentar que este é, precisamente, um dos momentos textuais a partir dos quais Dimitri Gutas constrói a sua posição a respeito da cronologia do tratado e, paralelamente, da atitude que Teofrasto nele assume para com Aristóteles. Diz Dimitri Gutas (2010, 285-6) que, em *Metaph.* Λ 7, 1072a26<sup>42</sup>, Aristóteles afirma que o Motor Imóvel (isto é, o objecto do desejo, τὸ ὀρεκτόν) causa o movimento circular *directamente*<sup>43</sup>, não explicando como é que isto efectivamente se processa. Na óptica de Gutas, Teofrasto interviria precisamente a respeito desse silêncio de Aristóteles, sublinhando o que acabámos de ver: que, no espaço compreendido entre o objecto de desejo e o movimento, teria de estar presente a intervenção da alma e, mais especificamente, a do pensamento, o que causaria os problemas de que já dei conta. No entender de Gutas, poderíamos encontrar, posteriormente, em *De An.* III 10, 433b13-21 uma especificação dos mecanismos da emergência do desejo<sup>44</sup>, e aí sim, tal como em Teofrasto, encontraríamos Aristóteles dizendo que o objecto de desejo causa o movimento na medida em que é pensado ou imaginado<sup>45</sup>. Daqui poderíamos concluir, segundo Gutas, que no *De Anima* Aristóteles estaria a responder a esta aporia de Teofrasto: o que, naturalmente, daria toda uma outra importância histórica a esta aporia e, por sua vez, à ligação entre este texto e os tratados psíquicos de Aristóteles. Se Gutas estiver correcto, ficaríamos fortemente inclinados a ler esta aporia como possuindo uma natureza construtiva e positiva. Teofrasto elaboraria estes problemas não porque se opunha às posições de Aristóteles, mas precisamente com o intuito de apontar a necessidade de novas investigações, investigações essas que veríamos concluídas, no que respeita ao problema elaborado na aporia, no *De Anima* de Aristóteles.

Não creio, porém, que possamos, neste caso, estabelecer esta ligação (embora a sua existência servisse a conclusão que quero defender neste trabalho). Em primeiro lugar, não me parece que existam razões para crer que, em *Metaph.* Λ 7, 1072a26-ss, Aristóteles não seja explícito a respeito dos processos psíquicos que causam o desejo. Se atentarmos apenas às linhas que se seguem a essa passagem, conseguimos identificar a mesma doutrina que está presente no *De Anima* e, também, no sexto capítulo do *Movimento dos Animais*. Observamos, em primeiro lugar, que, tal como Teofrasto diz (e Gutas nega que Aristóteles diga no Λ) o princípio é o pensamento<sup>46</sup> (ἀρχή γὰρ ἡ νόησις), tal como ocorre em *De An.* III, 10 433b11-2. Em *Metaph.* Λ

---

<sup>42</sup> É possível que Gutas se esteja a referir a outra passagem, já que a sua referência é escrita, na verdade “Λ 8, 1072a26”, e não Λ 7, que é o capítulo a que a quota 1072a26 efectivamente se refere. Não encontrei, porém, no capítulo 8 do livro Λ qualquer passagem que, em vez daquela a que se refere a quota, preservasse o sentido do argumento de Gutas, pelo que creio que é sensato assumir que a indicação do capítulo, e não a da quota, é que foi indevidamente digitada.

<sup>43</sup> Ênfase do próprio autor. É difícil compreender o que Gutas entende por um causar *directo* do movimento circular nos entes celestes: é que, a partir do momento em que Aristóteles sugere que aquilo que é imóvel move (isto é, causa movimento) como objecto de desejo, parece já estar garantido que o causar do movimento é mediado por um desejo e, por conseguinte, por tudo o que isso aristotelicamente implica (e, nessa medida, o “processo causal” já não é, por assim dizer, directo). Se Gutas, por “directo”, entende “sem a mediação do pensamento”, a exposição que faço a seguir procura contestar precisamente isso.

<sup>44</sup> Neste texto, Aristóteles elabora uma taxionomia da cinética desiderativa, sugerindo que o movimento animal comporta os seguintes elementos: 1.1) Aquilo que é imóvel (τὸ ἀκίνητον): este é o bem realizável em acto (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), e o objecto de desejo (τὸ ὀρεκτόν). 1.2) Aquilo que move e é movido (τὸ κινεῖν καὶ κινούμενον): isto é a capacidade desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν = ἡ δύναμις τοῦ ὀρέξεως), pois o que é movido move-se na medida em que deseja (κινεῖται τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται), e o desejo, em acto, é um certo movimento. 2) Aquilo pelo qual move (ὃ κινεῖ): a isto correspondem os instrumentos corporais (τὰ ὄργανα σωματικά) através dos quais a alma “comunica” o movimento ao corpo. 3) O que é movido (τὸ κινούμενον), isto é, o animal, τὸ ζῷον. Recuperaremos esta estrutura mais tarde, no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>45</sup> *De Anima* III, 10 433b11-2: “mas primeiro que tudo está o objecto de desejo: pois este move sem ser movido, ao ser pensado ou imaginado”: πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι.

<sup>46</sup> Aristóteles utiliza νοῆσις em vez de διανοία (que é o termo utilizado por Teofrasto, que provavelmente, tal como Aristóteles noutros lugares, está a pensar em διανοία πρακτική), mas, neste caso, a diferença terminológica não se parece traduzir numa diferença filosófica.

7, 1072a26-30, observamos, por um lado, a distinção entre o verdadeiramente bom (τὸ ὄν καλόν) e o bem aparente (τὸ φαινόμενον καλόν), que é destacada também nesse capítulo do *De Anima*<sup>47</sup>; e vemos também, por outro lado, distinguidos alguns tipos de desejo que nascem dessa divisão (nomeadamente, o apetite, ou, mais propriamente, o objecto do apetite, τὸ ἐπιθυμητόν, em *Metaph.* Λ 7, 1072a27-ss, e, paralelamente, a vontade, ou o objecto da vontade, τὸ βουλευτόν, em *Metaph.* Λ 7, 1072a28-ss; fica por distinguir o θύμος). Ainda que a percepção e a φαντασία não sejam mencionadas, é preciso recordar que, como é dito no *Movimento dos Animais*, “a imaginação e a percepção ocupam o mesmo lugar que o pensamento”<sup>48</sup>, na medida em que são, todas elas, capacidades judicativas (ou discriminatórias, se quisermos)<sup>49</sup>. Isto significa que, mesmo que Λ 7 não contenha nenhuma menção a estas capacidades, a simples menção ao pensamento já contém, por si só, uma possível referência à imaginação ou à percepção (na medida, claro, em que são possíveis causas do desejo). Ainda assim, parece que, quando Aristóteles explicita que é porque algo nos parece bom que o desejamos e não que é porque desejamos que nos parece bom, já aí o papel da imaginação e da percepção estão reconhecidos: pois é nelas que o domínio da aparência (ou do parecer ser) se dá.<sup>50</sup>

Talvez se pudesse dizer, porém, que Aristóteles não é tão preciso no livro Λ como é no *De Anima* ou, por exemplo, no capítulo 6 do *Movimento dos Animais*. Mas isso, a meu ver, pode explicar-se pelo contexto e propósito do livro Λ, que, seja qual for o seu tema (pois também isso é motivo de discussão), está certamente, nesta questão, mais interessado no objecto de desejo que se encontra em causa, o Motor Imóvel, do que propriamente nas entidades desejanter e na maneira como elas geram, em si, os seus desejos. Por outras palavras: o facto de a alma não ser um objecto de destaque no contexto do Λ permite explicar a diferença nos detalhes que são oferecidos em cada um dos textos.

Ademais, e para terminar, parece difícil compreender em que medida é que o texto de *De Anima* III 10 (quer na maneira como, em *De An.* III 10, 433b13-21, elenca a taxionomia da cinética da alma, quer no facto de nesse capítulo se sublinhar que é ao ser pensado ou imaginado que o objecto de desejo causa movimento) constitui uma resposta adequada aos problemas que Teofrasto levanta. É que Teofrasto faz mais do que especificar os “mecanismos” psíquicos que intervêm na geração do desejo: ele fá-lo acentuando que o movimento causado pelo primeiro princípio é inferior relativamente ao causado pelo pensamento que radica na alma dos próprios entes celestes, conferindo-lhes assim uma maior autonomia causal. Não vejo como é que a doutrina exposta em *De Anima* III 10 oferece uma resposta a estes problemas.

Deixo propositadamente alguns aspectos por esclarecer, nomeadamente o facto de, nesta aporia, Teofrasto parecer aceitar, para estranheza do leitor aristotélico, que a alma se mova (*Met.* 5b3: ψυχῆ δ’ ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν)<sup>51</sup>. A seu tempo analisarei melhor esta aporia, a fim de mostrar como nela podemos observar o modo como Teofrasto concebe a alma e como, a partir daí, podemos compreender que Teofrasto não pode, na *Metafísica*, estar a desenvolver uma crítica destrutiva a Aristóteles a respeito do Motor Imóvel.

---

<sup>47</sup> *De An.* III 10, 433a27-9: “razão pela qual é sempre o objecto de desejo que move: mas este é ou o bem ou o bem aparente”; διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ’ ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

Para um desenvolvimento da relação entre o desejo, de um lado, e o bem e o bem aparente, de outro, veja-se *EN.* III 4, 1113a20-ss

<sup>48</sup> *MA* 6, 700b19-20. “ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῶ νῶ χώραν ἔχουσιν”.

<sup>49</sup> *MA* 6, 700b20-21: “κριτικὰ γὰρ πάντα”.

<sup>50</sup> Como se parece dar conta em *De An.* III 10, 433a26-7.

<sup>51</sup> Tese esta que me parece muito mais útil para os propósitos protagonizados por Gutas quanto à defesa de uma anterioridade cronológica da *Metafísica* de Teofrasto em relação ao *De Anima* de Aristóteles: pois parece alheia a toda a argumentação que encontramos em *De Anima* I, 3 e I, 4 nos quais encontramos, como veremos, aguerridas defesas da tese contrária.

O que é relevante nesta aporia é que, ao sublinhar os mecanismos psíquicos envolvidos na produção do desejo, Teofrasto parece, por um lado, mostrar que aquilo que resulta do primeiro princípio não é o melhor movimento, e, por outro lado, conceder maior autonomia causal aos entes celestes.

## 2.2.2 - As aporias do alcance e da qualidade da causalidade do Motor Imóvel; o primeiro céu e a sua capacidade desiderativa: *Met. 5b10-6a5*

Terminam, assim, as aporias que respeitam ao impulso.

Em seguida, Teofrasto apresenta três aporias: a primeira concerne ao alcance causal do motor imóvel (*Met. 5b10-26*); a segunda, àquilo que deverá ou não provir dele (*Met. 5b26-6a5*); a terceira inquire acerca da maneira como o movimento do primeiro céu se relaciona com a sua essência e o desejo que se lhe atribui (*Met. 6a5-14*).

### 2.2.2.1 - *Met. 5b10-26*: o alcance da causalidade do Motor Imóvel

A respeito do alcance do Motor Imóvel, Teofrasto levanta a seguinte aporia:

“Poder-se-ia, talvez, investigar isto: porque é que apenas os entes que se movem em círculo são dotados de impulso, mas [não o é] nenhum dos seres que estão no centro, embora sejam móveis? Será que é porque são incapazes ou porque o primeiro [princípio] não [os] penetra? Mas não teria cabimento se fosse por fraqueza [do primeiro princípio], pois esperar-se-ia que ele fosse mais forte do que o Zeus de Homero, que diz [que]:

‘Arrastaria a própria terra e o próprio mar’

Resta, portanto, que [o centro] seja algo irreceptivo e desligado. Mas talvez se pudesse investigar primeiro como é [que se passa com os entes do centro]: se estes são ou não partes do céu e, se são, como é que o são: pois, de momento, eles têm sido como que repelidos do que é mais honrado não só a respeito dos [seus] lugares como a respeito da actividade, se o movimento circular é de facto algo deste tipo: pois é como que por acidente que as [suas] mudanças, tanto as [mudanças] de lugar como as [mudanças] recíprocas, se dão pela rotação circular”.

Τάχα δὲ καὶ τοῦτ' ἄν τις ἐπιζητήσειεν, διὰ τί τὰ κυκλικὰ μόνον ἐφετικά, τῶν δὲ περὶ τὸ μέσον οὐθὲν καίπερ κινητῶν ὄντων· πότερον ὡς ἀδύνατα ἢ ὡς οὐ διικνουμένου τοῦ πρώτου; Ἀλλὰ τοῦτό γ' ἄτοπον, εἰ δι' ἀσθένειαν· ἰσχυρότερον γὰρ ἄν τις ἀξιώσειεν τοῦ Ὀμήρου Διός, ὃς φησιν

αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμι' αὐτῇ τε θαλάσση.

ἀλλὰ λοιπὸν ὥσπερ ἄδεκτόν τι καὶ ἀσύνετον εἶναι. Τάχα δὲ πρότερον ζητήσειεν ἄν τις πῶς ἔχει, πότερα μέρη ταῦτα ἢ οὐ μέρη τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἰ μέρη, πῶς μέρη· νῦν γὰρ οἶον ἀπεωσμένα τῶν ἐντιμοτάτων οὐ μόνον κατὰ τὰς χώρας ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, εἴπερ ἡ κυκλικὴ τοιαύτη συμβάνει γὰρ οἶον κατὰ συμβεβηκὸς ὑπὸ τῆς κυκλικῆς περιφορᾶς καὶ εἰς τοὺς τόπους καὶ εἰς ἄλληλα τὰς μεταβολάς.

*Met. 5b10-26*

Discutido o impulso que pertence aos entes celestes, Teofrasto inquire em seguida acerca do motivo pelo qual esse impulso não parece pertencer aos entes do centro do universo (τῶν περὶ τὸ μέσον). A primeira hipótese de explicação é, porém, afastada imediatamente por Teofrasto: é que, como os entes do centro se movem (κινητῶν ὄντων), não é porque são imóveis que não partilham do dito impulso. Restam, portanto, no entender de Teofrasto, duas opções: ou é porque são incapazes (ἀδύνατα), ou porque “o primeiro não os penetra” (οὐ διεισδύμενον τοῦ πρώτου). Não poderá, porém, ser por fraqueza (ἀσθένεια) do primeiro princípio, certamente. É que esperar-se-ia, com base na natureza de princípio que possui (cf. *Met.* 4b8-11) e com as analogias que lhe são apropriadas (cf. *Met.* 4b11-8), que ele seja mais forte que o Zeus de Homero; que, portanto, não seja por falha sua que os entes do centro não partilham do mesmo impulso que os entes celestes.

A conclusão, portanto, é que o centro do universo seja algo irreceptivo (ἄδεκτον) e desligado (ἀσύνδετον).

Antes, porém, de avançar, Teofrasto levanta uma questão prévia. Pergunta se os entes do centro da terra são parte do céu e, se efectivamente o forem, em que sentido é que o são. É que, se forem, esperar-se-ia que partilhassem não só da sua posição, como também dos seus movimentos. Porém, tanto em posição como em movimento, os entes do centro “têm sido como que repelidos”. Em termos de posição, isso é claro, porquanto existem no centro da terra e não juntamente com os entes celestes. Em termos de movimento, ou, de um modo mais geral, de mudança, Teofrasto sublinha que o mesmo ocorre, dizendo que só acidentalmente é que o movimento circular causa as suas mudanças de lugar e as suas “mudanças recíprocas”. É possível que, tanto no caso das mudanças de lugar como nas outras, Teofrasto se esteja a referir aos corpos simples, isto é, aos elementos: no primeiro caso, referir-se-ia à deslocação dos elementos para os seus lugares naturais e, no segundo, para as transformações de uns elementos noutros<sup>52</sup>. Ambas estas possibilidades sustentam-se no *corpus* aristotélico: a primeira, na discussão dos movimentos naturais dos elementos presente no *De Caelo*<sup>53</sup>; a segunda, numa passagem do *Sobre a Geração e Corrupção* que discutiremos em seguida, na qual Aristóteles sustenta que a maneira como os elementos se transformam uns nos outros é circular<sup>54</sup>.

Que seja de maneira acidental que isto sucede parece, como a própria ideia do conceito aristotélico sugere, querer dizer que não existe uma relação essencial ou natural entre o movimentos circular e as mudanças que se dão entre os entes sublunares Assim, Laks e Most (2002, 40n60) sugerem que isto é o equivalente a dizer-se que os movimentos dos entes sublunares causados pelo movimento circular se dão mecanicamente, e referem-se a *Met.* 10b27-8, onde uma posição similar é exposta:

“E ainda [relativamente a] <essas> mudanças, no caso das plantas e, sobretudo, no caso dos entes inanimados, possuindo, como parecem [possuir], uma natureza definida tanto quanto aos [seus] aspectos, como quanto às [suas] formas e quanto às [suas] potências, poder-se-ia investigar aquilo em vista do qual estas coisas são. É que este mesmo assunto é uma aporia, [a saber], o [facto de] estas coisas não terem causa noutros agentes anteriores e mais nobres: razão pela qual também pareceria ter alguma credibilidade a tese de que, por conseguinte, estas coisas tomam formas e diferenças umas em relação às outras por espontaneidade e pela rotação do todo”.

ἔτι δ' <αἰ> ἐν τοῖς φυτοῖς καὶ μᾶλλον τοῖς ἀψύχοις ὀρισμένην τιν' ἔχουσαι φύσιν, ὥσπερ δοκοῦσιν, καὶ μορφαῖς καὶ εἶδεσιν καὶ δυνάμεσιν, τίνος ἕνεκα ταῦτα ζητήσκειεν ἂν τις. Αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄπορον, τὸ μὴ ἔχειν λόγον καὶ ταῦτ' ἐν ἑτέροις δὴ ποιοῦσιν προτέροις καὶ τιμιωτέροις. ἧ καὶ

<sup>52</sup> Gutas (2010, 297-8) sustenta-o apontando para a presença do artigo definido τοὺς no τοῦς τόπους de *Met.* 5b25. Laks e Most (2002, 40n59) remetem para edição de Ross sem, porém, indicar o local.

<sup>53</sup> Veja-se, por exemplo, a discussão de *Cael.* I 2.

<sup>54</sup> *GC.* II 10, 336b25-337a7

ἔοικεν ὁ λόγος ἔχειν τι πιστόν, ὡς ἄρα τῷ αὐτομάτῳ ταῦτα καὶ τῇ τοῦ ὅλου περιφορᾷ λαμβάνει τινὰς ἰδέας ἢ πρὸς ἄλληλα διαφορὰς.

*Met.* 10b20-11a1

Para além deste texto referido por Laks e Most, também na aporia de *Met.* 7a19-b5 se explora a relação entre os seres sublunares e a rotação circular. Nesta aporia, Teofrasto afirma que é difícil reconduzir toda a variedade de cada conjunto particular de seres a uma só forma. Teofrasto conclui que, por isso, existe alguma credibilidade na tese de que as diferenças entre as espécies de seres ocorre por espontaneidade e pela rotação do todo:

“Mas, novamente, é difícil [conseguir] em todos os casos atribuir os princípios a cada coisa reconduzindo-os conjuntamente até ao “em vista do qual”, tanto no [caso dos] animais, como das plantas e até no da própria bolha; a menos que se dê que tanto toda a variedade como toda a forma daquilo que está no ar e na terra seja gerada pela ordem e mudança de outros. Daqui [partem] alguns, que fazem das coisas que dizem respeito às estações do ano o maior paradigma: [estações essas] durante as quais ocorrem as gerações dos animais, das plantas e dos frutos, [com] o Sol sendo como que o gerador.

Χαλεπὸν δὲ πάλιν αὖ τὸ τοῦς λόγους ἐκάστοις περιθεῖναι πρὸς τὸ ἔνεκά του συνάγοντας ἐν ἅπασι - καὶ ἐν ζώοις καὶ φυτοῖς καὶ ἐν αὐτῇ πομφόλυγι - πλὴν εἰ συμβαίνει τῇ ἐτέρων τάξει καὶ μεταβολῇ μορφᾶς τε παντοίας καὶ ποικιλίας γίνεσθαι τῶν περὶ τὸν ἀέρα καὶ τὴν γῆν· ὧν δὴ μέγιστόν τινες παράδειγμα ποιοῦνται τὰ περὶ τὰς ὥρας τὰς ἐτησίους ἐν αἷς καὶ ζώων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν γενέσεις, οἷον γεννῶντος τοῦ ἡλίου.

*Met.* 7a19-b5

Em todos estes textos, Teofrasto sublinha que o movimento circular afecta o mundo sub-lunar. Tanto em *Met.* 10b20-11a1 como *Met.* 7a19-b5, esta afecção é apresentada como sendo responsável pela existência de diferenças ontológicas entre as espécies de seres que existem no mundo sub-lunar. No texto que estamos a analisar, na aporia de *Met.* 5b10-26, essa afecção é apresentada como sendo a causa accidental dos movimentos de lugar e das transformações recíprocas dos elementos sub-lunares, isto se, como disse e é também sugerido por Van Raalte (1993, 235) e Gutas (2010, 293), eles forem efectivamente as entidades referidas nesse momento do texto.

Laks e Most (2002, 40n60) adiantam também que esta separação entre o centro do universo e os céus não é, necessariamente, verdade no caso de Aristóteles, apontando por um lado, *Mete.* I, 3 341a2, onde Aristóteles explicita como a rotação do universo explica a rotação da massa superior de ar, e, por outro, para *GC* II, 10 337a3-7, onde Aristóteles sugere como a geração e corrupção tanto dos elementos como das espécies está conectada com o primeiro princípio e com o movimento circular dos entes celestes. Gutas (2010, 295-96), na linha dos argumentos que desenvolveu a respeito da penúltima aporia que analisámos (*Met.* 5a28-b10), lê nessa mesma passagem da *GC* referida por Laks e Most uma resposta de Aristóteles às dificuldades levantadas por Teofrasto. Enquanto no caso daquela aporia discordo da proposta de Gutas, neste é difícil recusar a sua interpretação. Vale, a pena, de facto, dar conta da maneira como, naquela passagem, Aristóteles parece resolver as dificuldades levantadas por Teofrasto.

Lê-se no texto:

“A geração e a corrupção serão sempre, como dissemos, contínuas (e jamais deixarão de ocorrer, pela causa que referimos). E é razoável que assim aconteça. Com efeito, afirmamos que, em todas as coisas, a natureza almeja sempre o melhor e que ser é melhor do que não-ser (em outros escritos foram enunciados os vários modos em que o ser se diz). Mas como não é possível que isto esteja presente em todas as coisas, por se encontrarem muito afastadas do princípio, o deus completou o todo de acordo com o modo que restava, tornando interminável a geração. Deste modo, o ser adquire a maior coerência possível, porque uma geração que continuamente ocorre é o que está mais próximo da substância. A causa disto é, como muitas vezes foi dito, a deslocação circular, pois apenas esta é contínua. Por isso, todas as outras coisas que se transformam reciprocamente segundo as afecções e as potências, como os corpos simples, imitam a deslocação circular. Quando a partir da água se gera ar, a partir do ar se gera fogo e a partir do fogo se gera outra vez água, dizemos que a geração completou um círculo, porque regressou ao início. Em consequência, a deslocação rectilínea, imitando a circular, é igualmente contínua”. Tradução de Francisco Chorão, alterada.

Ἀεὶ δ', ὥσπερ εἴρηται, συνεχῆς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, καὶ οὐδέποτε ὑπολείψει δι' ἣν εἵπομεν αἰτίαν. Τοῦτο δ' εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν αἰεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (τὸ δ' εἶναι ποσαχῶς λέγομεν ἐν ἄλλοις εἴρηται), τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι αἰεὶ καὶ τὴν γένεσιν. Τούτου δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλω φορά· μόνη γὰρ συνεχῆς. Διὸ καὶ τᾶλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις, οἷον τὰ ἀπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλω φοράν· ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται καὶ ἐξ ἀέρος πῦρ καὶ πάλιν ἐκ πυρὸς ὕδωρ, κύκλω φαμέν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν. Ὡστε καὶ ἡ εὐθεῖα φορά μιμουμένη τὴν κύκλω συνεχῆς ἔστιν.

Aristóteles, *GC*. II 10, 336b25-337a7

Se atentarmos cuidadosamente no texto, observamos que Aristóteles consegue escapar a todas as dificuldades levantadas por Teofrasto. Recuperemo-las brevemente, para que a análise seja frutífera. Em *Met.* 5b10-26, Teofrasto afirma que: (1) apenas os entes celestes são dotados do impulso pelo movimento circular (2) tal terá de se ficar a dever a uma incapacidade dos entes sublunares e não a uma incapacidade do primeiro princípio, daqui se concluindo que o mundo sublunar terá de estar desligado do mundo celeste (ou do primeiro princípio, que é causa dos movimentos do mundo celeste). Tal leva-o a perguntar (3) se os entes do centro da terra são partes do céu, uma vez que eles estão, nas palavras de Teofrasto, “repelidos do que é mais honrado” (nomeadamente do movimento circular), o que se observa pelo facto de as suas mudanças naturais (sejam elas de lugar ou alterações recíprocas) somente se darem por deslocação circular de maneira accidental (isto é, subentende-se, pela influência que a rotação do todo tem sobre eles).

Aristóteles, por seu lado, começa, por reflectir a questão de maneira diferente. O Filósofo começa por sublinhar que a natureza em todos os casos, deseja sempre o melhor (ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν αἰεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν). O melhor, porém, não corresponde ao movimento circular, como talvez também já o tivesse antecipado Teofrasto, se lermos alguma reticência na maneira como se expressa a respeito dele<sup>55</sup>. O melhor, neste texto, corresponde ao τούτο da linha *GC* II 10, 336b30, que se refere certamente ao que é dito imediatamente antes, nomeadamente “ser é melhor do que não ser” (βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι). O melhor será, por conseguinte, o ser. Mas qual ser? É necessário fazer esta especificação, como se subentende

<sup>55</sup> *Met.* 5b23: εἴπερ ἡ κυκλικὴ τοιαύτη. Isto é, algo entre as coisas mais honradas (*Met.* 5b21-2: τῶν ἐντιμοτάτων)

pelo parêntesis de Aristóteles (“em outros escritos foram enunciados os vários modos em que o ser se diz”). Tal ser corresponderá àquele que é referido umas linhas depois, quando Aristóteles acrescenta o seguinte: uma vez que *isto* (a saber, o melhor) não poderá estar presente em todas as coisas, por se encontrarem muito afastadas do princípio (διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι), o deus “completou o todo da maneira que lhe restava” (τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον) fazendo a geração eterna: pois, adianta Aristóteles, uma geração contínua é o que está mais próximo da substância. Assim, o “isto” da linha 336b30, aquilo que Aristóteles descreve neste texto como sendo o melhor, será esta substância, o princípio<sup>56</sup>, de cujo ser muitas coisas que estão afastadas a uma grande distância, mas de que se conseguem aproximar de um certo modo através da sua perpétua geração, causada, como sugere Aristóteles em seguida, pela deslocação circular. Paralelamente, Aristóteles sublinha que também no mundo sublunar se encontrará uma certa circularidade, nomeadamente aquela que se concretiza nas alterações recíprocas resultantes da intergeração dos corpos simples<sup>57</sup>, isto é, dos elementos. Assim, o mundo sublunar, embora cineticamente caracterizado por movimentos retilíneos, acaba por conseguir mostrar a continuidade necessária à participação na eternidade.

Assim, Aristóteles escapa às consequências 1) e 2) da aporia de Teofrasto. À primeira, ao “refazer” a ligação entre o primeiro princípio (o “melhor”, que é objecto do impulso que está em causa) e os entes sublunares. Na investigação da relação entre “as coisas mais honradas” (para utilizar os termos de Teofrasto) e os entes sub-lunares, a relação deve ser estabelecida não entre estes e o movimento circular, mas sim entre estes e o ser (entendendo-se por “ser”, como se disse, o ser da substância; e não de qualquer substância, mas daquela que é princípio), a natureza operando como a ligação entre ambos. Ainda assim, observamos que a reconstrução dessa ligação não é total, porquanto Aristóteles atribui ao ser do mundo sublunar uma certa circularidade, aquela que é possível aos seres que habitam nessa região do mundo. Assim, o que “é mais honrado”, apesar de não ser a própria circularidade (pois é o ser, isto é, o ser eterno de uma certa substância), acaba por se expressar por meio dessa circularidade: pois é através do movimento circular que os entes celestes estão em movimento eterno (pois qualquer outro movimento implicaria repouso, como é expresso na *Física* VIII), e as alterações recíprocas dos elementos sub-lunares transformam-se de maneira circular. O mesmo ocorre, como Aristóteles esclarece no *De Anima*, com a renovação das espécies, através da qual os entes sublunares podem participar na eternidade da maneira que lhes é possível<sup>58</sup>.

A respeito do ponto (3) destacado no texto de Teofrasto, o de Aristóteles mostra que já não se pode excluir por inteiro a circularidade (e, portanto, a presença ou influência do primeiro princípio) dos entes sublunares. Pois nas alterações recíprocas dos corpos simples que constituem os corpos naturais observamos essa circularidade: uma circularidade que não é, naturalmente, a mesma que encontramos nos entes celestes, mas é a circularidade que lhes é possível.

Em face do exposto, parece difícil que Teofrasto tenha tido em consideração este texto de Aristóteles aquando da redacção destas aporias. Levantam-se, portanto, duas alternativas: ou Teofrasto ignorou intencionalmente a doutrina aristotélica (o que parece improvável), ou Teofrasto não teve em consideração estas teses de Aristóteles porque elas ainda não tinham sido concebidas pelo próprio Estagirita.

Quanto à primeira hipótese, ela é, como disse, improvável, para não dizer impossível. Ainda que tenhamos perdido grande parte dos textos de Teofrasto, muitos dos seus textos revelam que Teofrasto é um filósofo cuja metodologia (que é a de um aristotélico) o conduz a interagir não poucas vezes com a filosofia e

---

<sup>56</sup> Para uma leitura idêntica deste argumento e do referente do τοῦτο de *GC* II 10, 336b30 veja-se Rangos (2022, 229-25).

<sup>57</sup> É neste ponto que, como Laks e Most referiram, o texto de Teofrasto se assemelha ao de Aristóteles, levando a crer que os entes implicados no texto de *Met.* 5b10-26 são os elementos sub-lunares.

<sup>58</sup> *De An.* II 4, 415b3-7

os textos de Aristóteles. Prova disso é, em primeiro lugar, este mesmo tratado, a *Metafísica*, onde Teofrasto demonstra não só pensar em termos aristotélicos mas também não excluir distinções e argumentos aristotélicos na elaboração das aporias. Um outro texto que atesta este interesse de Teofrasto na filosofia e nos textos aristotélicos é a paráfrase que Prisciano elabora do seu perdido *De Anima*, no qual Teofrasto, como nota Pamela Huby (2013, 49n1) se teria dedicado à compreensão da homónima obra de Aristóteles. Por conseguinte, Teofrasto apresenta-se reiteradamente como um autor que não ignora intencionalmente a doutrina de Aristóteles mas que parte dela para elaborar a sua própria filosofia.

Em face disto, considero que as aporias que Teofrasto levanta em *Met.* 5b10-26 são um sinal da atitude construtiva e não destrutiva. Um sinal disso é que elas parecem anteceder, e não suceder, a doutrina que é apresentada no *Geração e Corrupção*, a qual parece resolver as ditas aporias. Essa resolução, por sua vez, parece denunciar o carácter instrumental e construtivo das próprias aporias, que, como a doutrina aristotélica propõe (*Metaph.* B 1, 995a24-995b4), devem preceder o desenvolvimento da respectiva ciência. Assim, que Teofrasto formule estas aporias e possamos, paralelamente, encontrar a sua resolução na obra de Aristóteles sinaliza uma colaboração positiva e construtiva entre os dois filósofos.

#### **2.2.2.2 - *Met.* 5b26-6a5: algo melhor do que a deslocação circular deveria provir do primeiro princípio**

Prossigamos com esta investigação. O inquérito a respeito da essencialidade ou acidentalidade do movimento circular despoleta em Teofrasto, como seria de se esperar, o desejo de mover esse questionário para o caso do primeiro céu. A esse esforço corresponderá uma nova aporia (*Met.* 6a5-14), que discutiremos em seguida. Antes, porém, de formular essa aporia, Teofrasto apresenta uma outra, dizendo:

“Além disso, se o melhor vem do melhor, do primeiro deveria [provir] qualquer coisa melhor do que a deslocação circular (a menos que [eles]<sup>59</sup> tenham sido impedidos de [a] receber por serem incapazes). É que aquilo que é primeiro e mais divino deseja tudo o que é melhor. Enquanto, por um lado, isto talvez seja algo exagerado e [que] não [foi] investigado<sup>60</sup> (pois aquele que defende isto, [defende] que as coisas deveriam ser todas iguais e estar entre os melhores [seres], possuindo pouca ou nenhuma diferença [entre si]) (...).”

Εἰ δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἀπὸ τοῦ ἀρίστου, κάλλιον ἂν τι παρὰ τοῦ πρώτου δέοι τῆς κυκλοφορίας - εἰ μὴ ἄρ' ἐκωλύετο τῷ μὴ δύνασθαι δέχεσθαι - τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. Τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἷον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον - ἀξιοῖ γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἅπανθ' ὅμοια καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι, μικράν τιν' ἢ μηδεμίαν ἔχοντα διαφορὰν.

*Met.* 5b26-6a5

Desenvolverei a análise destas linhas através da discussão dos dois assuntos mais problemáticos que emergem aquando da leitura deste texto, a saber, o de qual será, por um lado, o objecto desta aporia (e, por conseguinte, o referente do verbo ἐκωλύετο de *Met.* 5b28) e, por outro, qual será o seu alvo, se Aristóteles ou Platão (ou, eventualmente, os dois).

Começemos pelo primeiro problema. Como Dimitri Gutas sublinha (2010, 293), a totalidade dos comentadores, até Van Raalte (1993) e Henrich (2000) consideraram que o objecto desta aporia eram os entes

<sup>59</sup> Os comentadores dividem-se em defender se estes seres se tratarão dos entes celestes ou dos entes que existem no centro do universo. Discutiremos esta questão em seguida.

<sup>60</sup> A saber, defender que “o que é primeiro e mais divino deseja tudo o que é melhor”.

celestes, ou, melhor dizendo, os entes que se deslocam em círculo, τὰ κυκλικά, que seriam o referente do verbo ἐκωλύετο em *Met.* 5b28. Van Raalte e Henrich, por seu lado, defendem que o sujeito do verbo e conseqüente objecto da aporia são os seres que habitam o centro do universo, τὰ περὶ τὸ μέσον. Filosoficamente falando, ambas as hipóteses são razoáveis e a solução de Van Raalte e Henrich parece, na verdade, implicar que Teofrasto aceite também a solução proposta pelos restantes comentadores. Por outras palavras se, como Van Raalte, Henrich e Gutas sugerem, Teofrasto sugere os entes do centro da terra deveriam receber algo melhor do que o movimento circular porque “do melhor vem o melhor”, então o mesmo se aplicará aos entes celestes, embora estes se movam circularmente. Será, por conseguinte, difícil decidir entre um e outro caso, dada a ambigüidade do texto. De qualquer modo, qualquer que seja a solução correcta poderemos concluir que Teofrasto supõe que “do primeiro deveria [provir] qualquer coisa melhor do que a deslocação circular”. Isto significa que, na opinião de Teofrasto, existe algo melhor do que a deslocação circular. Isto é muito relevante para as questões centrais deste trabalho, uma vez que, tal como já se disse, a leitura que o consenso académico faz das aporias do Motor Imóvel sugere que Teofrasto defende que o primeiro princípio do movimento e o que, à falta de algo anterior, é o céu. Se, todavia, Teofrasto nos afirma que existe algo melhor do que a deslocação circular (nomeadamente aquilo que deveria provir do primeiro princípio; e, provavelmente, também o próprio primeiro princípio), então a leitura do consenso dificilmente poderá estar correcta. Recuperaremos esta questão e este texto no quinto e último capítulo deste trabalho.

Relativamente ao segundo problema, isto é, à identidade do filósofo implicado nesta aporia, a sua solução esconde-se por detrás do princípio que Teofrasto rejeita durante, a saber, que “aquilo que é primeiro e mais divino deseja tudo o que é melhor”. Se conseguirmos demonstrar que ou Platão ou Aristóteles defendem este princípio teremos, por essa via, demonstrado a identidade do alvo das críticas de Teofrasto.

Começemos pela ordem que o tempo nos dá, e, portanto, por Platão. A generalidade dos comentadores, como nota Gutas, lê nestas linhas o pensamento platónico subjacente à seguinte passagem do *Timeu*, muito próxima deste texto da *Metafísica* não só no conteúdo, mas também na letra:

“Pois o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, na medida do possível, não existisse nada de mau. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, [tudo] conduziu da desordem à ordem, por achar que esta é inteiramente melhor do que aquela. Para aquele que é o melhor (τῷ ἀρίστῳ) não era nem é permitido que faça outra coisa que não o melhor (τὸ κάλλιστον).”

βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὀρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον

Platão, *Timeu* 30a2-7

À primeira vista, teríamos bons motivos para crer que Platão é o alvo desta aporia. Isto porque, neste texto, Platão afirma algo muito semelhante ao que Teofrasto também afirma, dizendo que “o deus quis que todas as coisas fossem boas”. Como aponta Gutas (2010, 297), os textos são, inclusivamente, muito semelhantes na sua letra: no caso de Platão lê-se βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα; enquanto no de Teofrasto se lê τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θεϊότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον.

Todavia, uma segunda leitura rejeita esta impressão. É preciso notar que Platão não diz apenas que “o deus quis que todas as coisas fossem boas” (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα), mas acrescenta “e que,

na medida do possível, não existisse nada de mau” (φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν). Platão acrescenta, portanto, uma qualificação à formulação inicial do texto. Teofrasto, porém, quando diz que “aquilo que é primeiro e mais divino deseja tudo o que é melhor” di-lo de maneira simples, isto é, não-qualificada. É essa formulação não-qualificada que Teofrasto considera como algo não só exagerado, mas que também não foi investigado (ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον)<sup>61</sup>. Isto, diz-nos Teofrasto, vê-se pelo facto de que quem afirma este princípio (ὁ τοῦτο λέγων) defende que todas as coisas deveriam ser semelhantes e existir entre os melhores seres, possuindo pouca ou nenhuma diferença entre si. Ou seja, tal pessoa, como Teofrasto dará conta noutros momentos do tratado, estaria, inusitadamente, a defender um princípio que conduziria à extinção do mundo tal como ele existe (como se retira dos já referidos passos de *Met.* 7b5-8, *Met.* 8a21-b4 e também de *Met.* 11b7-12). Porém, como acabámos de ver, Platão não expressa as coisas deste modo: é certo que o deus platónico quer que tudo seja bom e, paralelamente, que não exista nada de mau – mas na medida do possível (κατὰ δύναμιν). Assim, Platão estaria precisamente em linha com o que é sugerido por Teofrasto. Consequentemente, as alternativas parecem ser duas: ou Teofrasto está a ser injusto para com Platão; ou não se está a referir a ele, ainda que o pareça.

Um outro momento textual poderá, todavia, ser útil. Uma das já referidas instâncias em que Teofrasto constata a impossibilidade de todas as coisas serem boas (e, nessa medida, tudo pode ser o melhor, mas apenas na medida do possível) emerge, precisamente, na conclusão de uma aporia que tem como referência Platão e os Pitagóricos (*Met.* 11a26-b12). Assim, poder-se-ia especular que, na aporia que estamos agora a discutir, Teofrasto estaria a apontar as suas baterias não a Platão, mas aos Pitagóricos. Tal, porém, não explica as semelhanças verbais entre o texto de Teofrasto e o *Timeu*, a menos que, ainda dentro de uma argumentação especulativa, essas pudessem ser explicadas pela própria afinidade entre o platonismo e o pitagorismo. Talvez esta seja uma maneira de evitar que Teofrasto se apresente como um mau (ou pelo menos pouco caridoso) leitor de Platão... Infelizmente, parece difícil apresentar um argumento mais seguro do que este (pelo menos a partir do texto da *Metafísica*).

Dediquemos agora nossa atenção a Aristóteles. Ross e Fobes (1967, 48) notam que Teofrasto certamente não se poderá estar a referir ao Estagirita, porquanto àquilo a que corresponderia, na filosofia de Aristóteles, “o que é primeiro e mais divino”, isto é, o Motor Imóvel, não cabe nenhum desejo, mas tão somente a actividade intelectual auto-referencial que se descreve no *Metafísica* Λ 9. Como, porém, estes autores também adiantam, encontramos concepções análogas na filosofia aristotélica, sempre que a providência divina está em causa<sup>62</sup>, pelo que talvez Aristóteles possa estar aqui implicado.

Tal, a meu ver, dependerá do quão larga for a leitura que fizermos do referente de *Met.* 6a1-2, τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. Porque, efectivamente, na filosofia aristotélica, aquilo que mais se enquadraria nesta descrição seria a natureza (φύσις). Mas mesmo ela, como Aristóteles sublinha, só deseja e faz o melhor na medida do possível<sup>63</sup>; e se é verdade que ela às vezes também recebe a designação de deus (Cf. *Cael.* I 4, 271a33), ainda assim ela não é (ou pelo menos não parece ser) idêntica ao Motor Imóvel.

Parece, assim, difícil obter alguma certeza neste assunto. Por um lado, se Teofrasto está a visar Platão, parece que o faz de maneira injusta. É, porém, difícil escapar a essa leitura, a menos que Teofrasto se esteja a

<sup>61</sup> O sentido sendo de que não foi bem pensado: isto é, quem afirmou este princípio não investigou as consequências que dele decorrem. Cf. Gutas (2010, 298).

<sup>62</sup> Ross e Fobes (1967, 48) referem as seguintes passagens: *Cael.* I 3, 271a33, *GC.* II 10, 336b31, *Metaph.* A 3, 984b15; Λ 9, 1075a15, 19; Λ 10, 1076a4. Laks&Most (41n63) acrescentam: *Metaph.* A 4, 982b32-983a5.

<sup>63</sup> Veja-se, por exemplo: *IA.* XII 711a17-9: αἴτιον δ' ὅτι ἡ φύσις οὐδὲν δημιουργεῖ μάτην, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ βέλτιστον ἐκ τῶν ἐνδεχομένων.

referir a uma posição que não é platónica, mas parece sê-lo, como seria o caso de uma posição pitagórica. Até poderá existir base textual para supor tal hipótese (nomeadamente o referido texto de *Met.* 11a26-b12), mas tal proposta não deixaria de ser um tanto especulativa. Quanto a Aristóteles, parece improvável que o Motor Imóvel esteja implicado nestas aporias, mas isso não exclui que, directa ou indirectamente, a sua filosofia (e, por extensão, a cosmologia e física celeste que é encabeçada pelo Motor Imóvel) seja um alvo das dificuldades que Teofrasto aqui levanta. Pois, como dei conta, Aristóteles parece enveredar por vezes por formulações que, não sendo idênticas, parecem denunciar uma posição similar.

Dado este cenário, O leitor poderá questionar se se justifica a inclusão desta aporia naquelas a que chamamos aporias do Motor Imóvel (e que são o objecto deste trabalho). Tal não se justificaria se se conseguisse garantir que Aristóteles e o Motor Imóvel não estariam envolvidos na aporia. Ora, ainda que pareça improvável que estejam envolvidos (pelos motivos apontados), é, ainda assim, possível que Aristóteles seja o alvo desta aporia e, nessa medida, a relevância que ela tem para a recepção da doutrina aristotélica do Motor Imóvel por parte de Teofrasto cresce significativamente.

Mais tarde, no quinto (e último) capítulo deste trabalho, recuperarei esta aporia, a fim de mostrar como os princípios que lhe estão subjacentes parecem refutar o já mencionado consenso académico de que Teofrasto não defende a existência de um motor imóvel do movimento e que, por conseguinte, as aporias deste tratado devem ser lidas num sentido destrutivo.

### 2.2.2.3. - *Met.* 6a5-14 A aporia do primeiro céu

Teofrasto encerra esta sequência aporética virando a sua atenção para o primeiro céu e para a maneira como o possível facto de o seu movimento decorrer da sua essência se harmoniza com o facto de tal movimento ser causado pelo desejo do Motor Imóvel.

Diz-nos Teofrasto:

“Mas poder-se-ia igualmente formular esta aporia a respeito do próprio primeiro céu: será que a sua rotação é da sua essência e, simultaneamente, [será que] por conta [de a rotação] parar [o céu] se destruiria? Ou, se de facto ela ocorrer por algum impulso, ela [será] accidental. A menos que o desejar lhe seja natural – e nada impede que alguns seres sejam deste tipo. Mas talvez, e pondo de parte o desejo, pudéssemos formular uma aporia a respeito do próprio movimento, [perguntando] se a sua remoção destruiria o céu”.

Τόδε δ' ἂν τις ἴσως ἀπορήσειεν πρὸς αὐτὸν τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἀναφέρων, πότερον ἢ περιφορὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ἅμα τῷ πεπαῦσθαι φθείροιτ' ἂν, ἢ εἴπερ ἐφέσει τινὶ καὶ ὀρέξει, κατὰ συμβεβηκός· εἰ μὴ ἄρα σύμφυτον αὐτῷ τὸ ὀρέγεσθαι – καὶ οὐθὲν κωλύει τοιαῦτ' ἅττα τῶν ὄντων ὑπάρχειν. Ἴσως δ' ἂν εἴη καὶ ἀφελόντα τὴν ὄρεξιν ὑπὲρ αὐτῆς τῆς κινήσεως ἀπορεῖν, εἰ ἀφαιρεθεῖσα φθείροι ἂν τὸν οὐρανόν.

*Met.* 6a5-14

Teofrasto começa por colocar dois problemas: será que a rotação do primeiro céu provém da sua essência (ἢ περιφορὰ τῆς οὐσίας αὐτοῦ)? E será que, caso a rotação cessasse, o primeiro céu se destruiria?

Estas parecem, efectivamente, ser duas maneiras de colocar a mesma questão<sup>64</sup>. Ou, melhor dizendo, a segunda questão parece ser uma das questões cuja resposta oferece a chave para a resposta à primeira questão. Isto, porque se, efectivamente, a rotação do céu provier da sua essência (e o movimento lhe for natural), então a sua remoção implicaria a destruição do primeiro céu. Como veremos numa aporia que posteriormente exporemos (*Met.* 10a9-21), Teofrasto considera que, efectivamente, a rotação do primeiro céu provém da sua essência e corresponde ao seu acto e que, dado o carácter animado do céu e dos entes celestes<sup>65</sup>, tal rotação corresponde à sua vida. Assim, ainda que, nestas linhas, Teofrasto aparente colocar apenas as questões, podemos, ainda neste tratado, encontrar a resposta que Teofrasto lhes dá: sim, a rotação do primeiro céu provém da sua essência; e sim, se a removéssemos, destruiríamos o céu, que passaria a ser céu apenas em nome, do mesmo modo que um animal privado de vida é apenas um animal em nome (*Met.* 10a12-15).

Mas Teofrasto não encerra aqui a sua aporia, perguntando, para lá disto, se, movendo-se de facto o céu por algum impulso ou desejo (ἐφέσει τιὸ καὶ ὀρέξει), tal movimento lhe será accidental. Talvez Teofrasto, ao supor este desejo accidental, tenha em mente algo semelhante à crítica que Aristóteles faz a Platão no seu *De Caelo* (II 1, 284a 28-284b1). Pois tal como nesse texto Aristóteles acusa Platão de condenar a alma a uma existência nada prazerosa (por forçá-la a mover continuamente o corpo do céu), também aqui Teofrasto parece, neste momento do argumento, suspeitar que uma intervenção de uma alma no movimento celeste seria fonte de problemas. Isto porque o desejo ou impulso, a ser causa do movimento celeste, sê-lo-ia de modo accidental, possivelmente por ser alheio ao movimento natural que já caberia (suponho) ao corpo do céu<sup>66</sup>.

Teofrasto, porém, faz uma ressalva a esta hipótese: a menos que desejar seja natural (ou, talvez fosse melhor dizer, congénito: σύμφυτον) ao céu, nada impedindo alguns seres de serem deste tipo (ὑπάρχειν τοιαῦτα), isto é, de expressarem e alcançarem o seu movimento essencial em conjugação harmoniosa com um desejo. Assim, Teofrasto parece admitir que poderá acontecer que o desejo e a essência do céu sejam, simultaneamente, causas. Se, naturalmente, os entes celestes são animados (como parecem ser, no entender de Teofrasto) e se a sua alma for a sua forma (assumindo, naturalmente, que Teofrasto aceita a doutrina expressa em *De An.* II 1, 412b10-11<sup>67</sup>: e não parece haver motivos para duvidar disso) e se o desejo é a capacidade da alma que causa o movimento (*De An.* III 10, 433a21), então, Teofrasto estaria aqui apenas a admitir a possibilidade de o céu ser, efectivamente, movido pela sua alma. O que, aristotelicamente, não é problemático, pois mas certamente que a alma dos céus é (pelo menos) corresponsável pelos movimentos celestes. Isso é, aliás, consequência necessária de o Motor Imóvel ser causa do movimento como objecto de desejo (ὀρεκτόν), tal como foi afirmado já nesta obra e no livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles; e como também parece ser evidente noutros escritos do Estagirita (como o *De Caelo*).

A seu tempo exporei com mais profundidade estas questões, mais propriamente no terceiro e quarto capítulos deste trabalho.

A aporia termina com Teofrasto dizendo que, mesmo pondo o desejo de parte (ἀφελόντα τὴν ὀρεξιν), poder-se-á perguntar (novamente) acerca da sobrevivência do céu ante a remoção do seu movimento. Como já demos conta, porém, a resposta a esta questão é, manifestamente, positiva.

---

<sup>64</sup> Em sentido contrário, cf. Gutas (2010, 299), que, seguindo Henrich (2000, 99-103), crê que as questões perseguidas nesta aporia são, efectivamente, três e, portanto, reconhece uma separação mais vincada entre estas duas primeiras perguntas.

<sup>65</sup> Que, mesmo que não fosse directamente afirmado, se poderia retirar também de *Met.* 5b1-5.

<sup>66</sup> Ainda que, aparentemente, não seja consensual que Teofrasto tenha aceitado que os entes celestes fossem compostos de éter: Sharples (1998, 88-ss).

<sup>67</sup> καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ· οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιοῦδὶ σώματι: “De um modo geral foi dito, então, o que é a alma: pois ela é a substância de acordo com a definição; e isto é a essência deste tipo de corpo”.

Esta aporia é especialmente importante não tanto pelo que revela acerca do Motor Imóvel (ainda que ele esteja implicado, na medida em que o desejo celeste o tem como objecto) mas pela maneira como contribui para o debate que diz respeito à aceitação do Motor Imóvel por parte de Teofrasto. Este é, efectivamente, um dos textos em que o consenso académico, que defende que Teofrasto rejeita a existência de um Motor Imóvel do movimento e que, por conseguinte, Teofrasto elabora estas aporias num sentido crítico e destrutivo, se sustenta. No próximo capítulo, darei mais atenção aos argumentos deste consenso e procurarei mostrar como essa tese não decorre do texto que acabámos de analisar.

### 2.2.3 - A aporia do repouso (*Met.* 7b9-19) e a aporia do auto-movimento (*Met.* 7b19-23)

#### 2.2.3.1 - A aporia do repouso (*Met.* 7b9-19)

Restam-nos três aporias. As duas primeiras compõe uma sequência e por isso é conveniente que sejam apresentadas em conjunto. A terceira será, conseqüentemente, apresentada em separado.

Estas duas aporias emergem depois de um longo interlúdio, no qual Teofrasto se dedica a desenvolver muitas outras aporias. Terminado esse esforço, Teofrasto retorna a investigar directamente os primeiros princípios, dizendo:

“Enquanto estas questões também pedem por uma investigação algures aqui, exigindo que se determine até que ponto o que é ordenado [existe], e por que razão mais [dele] é impossível, ou a mudança [seria] para o pior, no caso dos princípios, do qual [partiu] a discussão inicial, poder-se-ia razoavelmente formular uma aporia a respeito do repouso: pois se, por um lado, [o repouso] for tomado como [o que é] melhor, atribuir-se-o-á aos princípios; mas se, por outro lado, [o repouso] for tomado como alguma inactividade ou privação do movimento, não [se-o] atribuirá [aos princípios]. Se de facto é assim, devemos substituir [o repouso] pela actividade, [tomando esta] como algo anterior e mais louvável e [atribuindo] o movimento aos sensíveis. É que [dizer que o motor] está em repouso por causa disto, por conta da impossibilidade de o motor ser sempre movido (pois, [nesse caso, o motor] não seria primeiro) corre o risco de ser um [argumento puramente] verbal e, não obstante, indigno de confiança e [que] pede por alguma causa melhor”.

Καὶ ταῦτα μὲν ἐνταῦθά που ζητεῖ τὴν σκέψιν, ἀφορισμὸν ἀπαιτοῦντα μέχρι πόσου τὸ τεταγμένον, καὶ διὰ τί τὸ πλεόν ἀδύνατον ἢ εἰς τὸ χεῖρον ἢ μετάβασις, ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς, ὅθεν δὴ καὶ ὁ πρῶτος λόγος, εἰκότως ἂν τις καὶ τὸ περὶ τῆς ἡρεμίας ἀπορήσειεν. Εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς· εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει, ἀλλ' εἴπερ, τὴν ἐνέργειαν ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέραν καὶ τιμιωτέραν, τὴν δὲ κίνησιν [ἐν] τοῖς αἰσθητοῖς· Ἐπεὶ τό γε διὰ τοῦτ' ἡρεμεῖν - ὡς ἀδύνατον ἀεὶ κινούμενον εἶναι τὸ κινοῦν, οὐ γὰρ ἂν εἴη πρῶτον - κίνδυνος μὴ λογῶδες, καὶ ἄλλως οὐκ ἀξιόπιστον, ἀλλὰ μείζω τινὰ αἰτίαν ζητεῖ.

*Met.* 7b5-19

Retornando ao “caso dos princípios”, Teofrasto move o seu inquérito no sentido de continuar a investigar o ποῖοις mencionado na pergunta inicial do tratado<sup>68</sup>, isto é, no sentido de determinar as características dos seres que serão investigados pelo estudo dos primeiros princípios. Teofrasto inquirirá,

<sup>68</sup> *Met.* 4a2-3: Πῶς ἀφορίσαι δεῖ καὶ ποῖοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν;

agora, acerca do repouso, perguntando se ele deverá ser considerado como uma das características dos princípios.

A investigação que é desenvolvida neste momento do texto oferece-nos elementos decisivos para compreendermos se, e como, Teofrasto depreende que o movimento pertence aos primeiros princípios, já que o repouso é a privação do movimento. Esta questão é determinante por dois aspectos:

Em primeiro lugar, é determinante para o tratado em si, já que, como referi, um dos objectivos principais da *Metafísica* consiste em identificar as características dos seres que serão estudados pelos (identificando, assim, de que tipo são: ποίους *Met.* 4a2-3).

Em segundo lugar, porque a maneira como Teofrasto estabelece uma relação entre o movimento e os princípios é fulcral para os objectivos deste trabalho. Uma vez que procuro compreender a natureza das aporias do Motor Imóvel e dado que este é um princípio imóvel do movimento, será indispensável para compreender a atitude que Teofrasto demonstra na elaboração destas aporias determinar se Teofrasto entende que o princípio do movimento é móvel ou, alternativamente, que é imóvel. Se Teofrasto afirmar que os princípios são móveis, então isso contribuirá para um entendimento negativo ou destrutivo das aporias do Motor Imóvel. Se, alternativamente, Teofrasto afirmar que os princípios são imóveis, isso poderá contribuir para um entendimento positivo ou construtivo dessas mesmas aporias.

O que nos diz Teofrasto nesta aporia? O seu raciocínio desenvolve-se de maneira tão simples e directa que se torna difícil de expô-lo sem recorrer à mera repetição ou à paráfrase. Não obstante, eis o que nos diz Teofrasto:

Se o repouso for considerado como algo melhor, então atribuí-lo-emos aos princípios; mas se, porventura, o repouso se tratar de uma certa privação do movimento, então não o atribuiremos aos princípios. Temos, na verdade, de substituir o repouso pela actividade, e atribuir o movimento aos sensíveis. Teofrasto acrescenta: é que dizer que o princípio repousa por causa disto, isto é, porque é impossível que o motor seja sempre movido, (pois ele não seria, nesse caso, primeiro), corre o risco de ser não apenas um argumento puramente verbal (λογῶδες), mas também que necessita de uma explicação melhor.

O ponto nevrálgico desta aporia está na possibilidade de se contemplar o repouso como sendo uma privação do movimento: pois, como diz Teofrasto, se o repouso for uma privação do movimento, não só o movimento deverá estar circunscrito aos sensíveis (e, portanto, afastado dos princípios) como não se deverá atribuir o repouso, e, portanto, imobilidade (isto é: ausência de movimento), aos princípios.

Possuímos várias razões para afirmar que Teofrasto reconhece que o repouso é uma privação do movimento. Em primeiro lugar, essa é a posição de Aristóteles<sup>69</sup> (e é provavelmente por isso que Teofrasto avança essa hipótese). Em segundo lugar, a maneira como Teofrasto expressa, através do termo εἴπερ (“se de facto”), a possibilidade do repouso ser uma privação do movimento sugere que essa é a posição que favorece. Em terceiro lugar, que Teofrasto desenvolva argumentativamente a hipótese de que o repouso seja uma privação do movimento (sugerindo que, nesse caso, se deverá substituir o repouso pela actividade, *etc*) sugere que essa é a hipótese que favorece. Ademais, Teofrasto, no final da introdução da *Metafísica*, elogia a doutrina do Motor Imóvel por estabelecer um princípio do movimento imóvel e por, simultaneamente, lhe atribuir

---

<sup>69</sup> Aristóteles, *Ph.* III 2, 202a4-5: “Para aquilo a que o movimento pertence a ausência de movimento é repouso”. ὃ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτου ἡ ἀκίνησις ἡρεμία.

actividade e essência (*Met.* 5a7-8: τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδοῦς). Assim, se Teofrasto julga que é apropriado que um princípio seja imóvel e que, ainda assim, possua actividade; e se, como vimos, Teofrasto sugere que devemos atribuir actividade aos princípios (tal como faz a doutrina do Motor Imóvel) se o repouso for uma privação do movimento, então podemos concluir de maneira segura que Teofrasto crê que o repouso é uma privação do movimento.

Uma vez que Teofrasto aceita que o repouso é uma privação do movimento, o saldo desta aporia é claro: não só o movimento deverá estar circunscrito aos sensíveis (e, portanto, afastado dos princípios) como não se deverá atribuir o repouso, e, portanto, imobilidade (isto é: ausência de movimento), aos princípios.

Uma das maiores dificuldades associada a esta aporia consiste em saber se Teofrasto está, nestas linhas, a apontar as suas baterias a Aristóteles. Laks e Most (2002, 55n32) depreendem que sim, sugerindo que o argumento se dirige ao livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles<sup>70</sup>. Sugerem, também, que esta “passage est encore plus radical, puisqu’elle consiste à bannir l’activité du domaine sensible”. Isto, porém, não parece ser necessariamente o caso: o que Teofrasto aponta é que os primeiros princípios só podem ser descritos em termos de acto (ἐνεργεία); assim, o movimento, ao ser excluído da esfera dos primeiros, terá necessariamente de ser atribuído aos sensíveis. Daqui não se segue, no meu entender, que Teofrasto esteja a circunscrever ἐνεργεία apenas aos princípios: parece, antes, é que está a banir o movimento da sua esfera. Ademais, que Teofrasto não está, aqui, a excluir o acto do domínio do sensível, e que não entende acto somente em contraposição com movimento, teremos oportunidade de testemunhar numa aporia que analisaremos em breve, nomeadamente na aporia de de analisar melhor mais tarde, em que Teofrasto claramente associa acto a movimento (*Met.* 10a5-21).

Se bem que é possível admitir que Teofrasto pudesse reconhecer “mera formalidade” e “invalidade” aos argumentos que Aristóteles desenvolve no *Metafísica* Λ, parece difícil que Teofrasto concluísse que Aristóteles, nesse mesmo livro, esteja a propor que o Motor Imóvel esteja em repouso: porque, pelo menos tanto quanto me é possível compreender, isso simplesmente não é verdade.

É verdade que Aristóteles afirma que o princípio do movimento terá de ser imóvel; mas, paralelamente, também o descreve como sendo uma substância e um certo acto (portanto, não o descrevendo como algo privativo, como faria se lhe atribuísse repouso). Conseguimos, inclusivamente, encontrar um momento em que Aristóteles expõe todos estes elementos numa mesma frase:

“Visto que o que move e é movido é algo intermédio, existe, portanto, algo que move sem ser movido, que é eterno, substância e acto”.

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν [καὶ] μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὓσα

Aristóteles, *Metaph.* Λ 7, 1072a 24-6

Será que Teofrasto está a ignorar estas considerações? Um outro passo da *Metafísica* de Teofrasto sugere que não. Recordemos o que diz Teofrasto depois de expor a doutrina do Motor Imóvel:

“Por um lado, até aqui o argumento está bem articulado, porque tanto produz um só princípio de todas as coisas como lhe atribui actividade e essência; e, mais, nem o afirma como divisível nem

---

<sup>70</sup> Laks e Most (2002, 55n32): “l’argument développé en *Métaphysique* Λ est “purement verbal” dans la mesure où il est a) formel et b) dépourvu de toute validité (puisque’il conclut de l’absence de mouvement au repos”.

como de uma certa quantidade, mas eleva-o simplesmente a um estatuto melhor e mais divino (...)"

Μέχρι μὲν δὴ τούτων οἷον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχὴν τε ποιῶν μίαν πάντων καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς, ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσὸν τι λέγων ἀλλ' ἀπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν.

*Met.* 5a5-10

Aqui, Teofrasto reconhece que Aristóteles cumpre a sua sugestão, atribuindo actividade aos princípios (ou, neste caso, ao princípio). Portanto, Teofrasto não pode, nesta aporia que agora analisamos, estar a criticar Aristóteles por algo por que o louva num outro momento do texto. A leitura que fazemos desta aporia terá, conseqüentemente, de ser outra: uma que não coloca Teofrasto em desacordo com Aristóteles e, sobretudo, Teofrasto em desacordo consigo mesmo.

Poderia, alternativamente, parecer que Teofrasto está a afirmar que dizer que Motor é ἀκίνητος (ou, melhor dizendo, que lhe respeita alguma ἀκίνησις) pode ser problemático. Porque, como a própria aporia sugere, o repouso (a que corresponderia essa imobilidade ou ausência de movimento) é uma certa privação do movimento: assim, será preferível descrever o Motor Imóvel em termos mais positivos, como o de ἐνέργεια. Assim, nesta óptica, Teofrasto não estaria a argumentar contra Aristóteles, mas a sugerir uma certa mudança nos termos aristotélicos; ou, talvez, uma certa cautela na sua utilização.

Esta leitura apresenta, porém, dois problemas. Em primeiro lugar, a segunda parte da aporia (que afasta a possibilidade de atribuirmos repouso aos princípios para, por essa via, evitarmos um regresso ao infinito) parece ficar fora desta interpretação, o que é problemático. Em segundo lugar, parece pressupor que Teofrasto entende que Aristóteles faz equivaler imobilidade a repouso, que, portanto, faz equivaler ἀκίνησις a ἡρεμία. Se quisermos preservar a figura de Aristóteles como o alvo deste argumento temos, de algum modo, de reconhecer na sua filosofia que o repouso poderá ser atribuído aos princípios (que é aquilo que Teofrasto pretende negar) e, neste caso, mais propriamente aos princípios imóveis do movimento.

Todavia, Aristóteles nunca diz que o Motor Imóvel repousa, mas diz, naturalmente, que ele não se move. Se o repouso é uma privação de movimento, então poder-se-ia, nessa medida, equivaler a imobilidade ao repouso. Será, porém, que é isto que Aristóteles estabelece? A sua *Física* sugeriria que não:

“Para aquilo a que o movimento pertence a ausência de movimento é repouso”.

ὅτι γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτου ἡ ἀκίνησις ἡρεμία

Aristóteles, *Ph.* III 2 202a 4-5

Obtemos o mesmo de um outro momento da *Física*:

“Imóvel, contudo, é: o que é completamente incapaz de se mover, tal como o ruído é invisível; o que se move escassamente durante muito tempo ou começa <a mover -se> lentamente, de que se diz ser dificilmente móvel; e o que naturalmente se move e pode <fazê-lo>, não se movendo, porém, quando, onde e como <poderia> naturalmente <mover-se>. **E somente <estas últimas>, de entre as coisas imóveis, digo precisamente estarem em repouso; pois o repouso é contrário**

ao movimento, de modo que seria uma privação daquilo que é capaz de receber <movimento>”. Tradução de Fernando Rey Puente

ἀκίνητον δ' ἐστὶ τό τε ὅλως ἀδύνατον κινηθῆναι, ὥσπερ ὁ ψόφος ἀόρατος, καὶ τὸ ἐν πολλῷ χρόνῳ μάλιστα κινούμενον ἢ τὸ βραδέως ἀρχόμενον, ὃ λέγεται δυσκίνητον, καὶ τὸ πεφυκὸς μὲν κινεῖσθαι καὶ δυνάμενον, μὴ κινούμενον δὲ τότε ὅτε πέφυκε καὶ οὐ καὶ ὥς, ὅπερ ἡρεμεῖν καλῶ τῶν ἀκινήτων μόνον· ἐναντίον γὰρ ἡρεμία κινήσει, ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ.

Aristóteles, *Ph.* V 2, 226b10-16

Dito isto, ou Teofrasto está a interpretar mal a teoria aristotélica ou, então, está a dirigir-se a um outro tipo de argumento que ou era proferido por alguém de que não temos conhecimento, ou que é autonomamente desenvolvido por Teofrasto<sup>71</sup>.

Eu subscrevo a esta última leitura do argumento. Teofrasto, segundo interpreto esta aporia, no seu esforço exaustivo de procurar encontrar o ποῖος dos primeiros princípios, questiona se lhes deverá atribuir repouso (talvez inspirado, como já referi, pelo raciocínio que desenvolveu na aporia de *Met.* 5a23-8), desenvolvendo o raciocínio do modo já descrito: se o repouso for algo bom (ou “melhor”), então sim; mas se for, tal como no entender de Aristóteles, concebido como a privação do movimento, então não poderemos atribuir tal ποῖος aos princípios, mas temos de o descrever em termos de acto. Aqui, Teofrasto, continuando a pensar em termos aristotélicos, acrescentaria: e nem a impossibilidade de um regresso ao infinito parece ser um bom motivo para atribuir repouso aos princípios, pois tal seria um argumento insuficiente e pouco credível.

No meu entender, o que permite a Teofrasto considerar este argumento como insuficiente resulta do facto de aceitar que existe, pelo menos segundo uma certa acepção, uma distinção entre acto e movimento, na medida em que existem actos completos e actos incompletos<sup>72</sup>. Creio que, com respeito ao texto da *Metafísica*, isto pode concluir-se de maneira segura a partir das linhas de *Met.* 7b13-5. Neste momento do texto, Teofrasto sugere que devemos restringir o movimento aos sensíveis, e descrever os princípios apenas em termos de acto. Isto significa que Teofrasto aceita que é possível pensar que algo está em acto sem que isso implique que esteja também em movimento. Enquanto, assim, para alguns seres estar em acto é o mesmo que estar em movimento (como decorre da aporia de *Met.* 10a5-21<sup>73</sup>), para outros, nomeadamente para os primeiros princípios, o seu acto não corresponderá a um certo movimento. Aceitando isto, Teofrasto não poderá aceitar como forte e credível a sugestão de que devemos sustentar que os princípios repousam para evitar um regresso ao infinito: pois se eles são acto (como Teofrasto sugere algumas linhas antes), e são-no no sentido em que o seu acto não implica movimento, então para evitar um regresso ao infinito basta dizer que estão em acto, não sendo necessário atribuir-lhes repouso.

O que podemos concluir a partir desta aporia no que respeita à maneira como o movimento pertence aos princípios? Teofrasto parece ser claro neste aspecto: o movimento terá de estar restringido aos sensíveis, e os princípios terão de ser descritos em termos de actividade. Neste aspecto, Teofrasto parece estar em total

<sup>71</sup> Esta é a leitura que Luciana Repici [2013, 191] faz deste argumento, o qual a autora descreve como sendo desenvolvido “dialecticamente” por Teofrasto.

<sup>72</sup> Para esta distinção, veja-se *Metaph.* Θ 6, 1048b18-35.

<sup>73</sup> Especialmente de *Met.* 10a10-6: “Por isto, <se> a actividade de cada coisa provém da sua essência; e <se> quando cada coisa estiver em actividade também se estará a mover, tal como [ocorre] no caso dos animais e das plantas ([pois] se não [se movessem] seriam animais] apenas em nome), torna-se claro que também o céu, na sua rotação, estará [a movimentar-se] de acordo com a sua essência, [e que será céu somente] em nome se estiver separado [do movimento] e em repouso: pois a rotação do todo é, por assim dizer, uma certa vida”.

sintonia com Aristóteles. Também para o Estagirita o princípio do movimento, o Motor Imóvel, é acto puro e, por isso, desprovido de movimento, movendo todas as coisas sem se mover, como vimos no já referido texto de *Metaph.* Λ 7, 1072a 24-6.

Assim, proponho que esta aporia não é, ao contrário do que alguns comentadores sugerem, um ataque aos argumentos que Aristóteles desenvolve no seu *Metafísica* Λ. Sugiro, com base nos argumentos que apresentei, que Teofrasto está, nesta aporia, simplesmente a prosseguir com o seu esforço de determinar o tipo de características que os primeiros princípios possuem (Cf. *Met.* 4a2 ποίσις). A maneira como Teofrasto apresenta e desentolve a aporia demonstra, a meu ver, que Teofrasto não só pensa estes problemas em termos aristotélicos, como, para além do mais, o faz de uma maneira original e autónoma.

Por conseguinte, e no que respeita às questões que movem este trabalho, creio que, ao contrário do que é sugerido por outros comentadores, esta aporia deverá ser lida não num sentido destrutivo, mas num sentido construtivo.

### 2.2.3.2 - A aporia do auto-movimento (*Met.* 7b19-23)

Imediatamente depois do texto que analisámos, Teofrasto desenvolve uma aporia que, à primeira vista, coloca problemas à proposta que tenho vindo a desenvolver neste trabalho. Diz, então, Teofrasto:

“A percepção parece, além disso, corroborar de algum modo que é possível que não seja necessário que o motor seja diferente daquilo que move por causa do agir e do ser afectado [ao mesmo tempo]; [o mesmo ocorrerá], ademais, caso conduzamos [o raciocínio] ao próprio pensamento e a deus”.

Δοκεῖ δὲ καὶ ἡ αἴσθησις τρόπον τινὰ συναυδᾶν ὡς ἐνδεχόμενον μὴ δεῖν τὸ κινουῦν ἕτερον εἶναι καὶ ὁ κινεῖ διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν· ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν.

*Met.* 7b19-23

Neste excerto, Teofrasto parece, sem sombra de dúvida, aderir a uma tese que o coloca mais próximo daquilo que afirma o consenso académico, isto é, de defender um céu auto-movente como princípio do movimento. É que, diz-nos Teofrasto, a percepção corrobora (isto é: observamos casos na realidade que comprovam<sup>74</sup>) que, de algum modo, é possível que não seja necessário que o motor e aquilo que ele move sejam diferentes por conta de, necessariamente, não ser possível que uma só coisa seja a mesma que age e que é afectada (διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν)<sup>75</sup>. Por outras palavras, Teofrasto diz-nos que é possível que o auto-movimento não seja, necessariamente, impossível, ou melhor, que um auto-movimento entendido num sentido mais estrito (em que A pode mover A ao mesmo tempo e ao mesmo respeito) é possível. Tal, diz-nos Teofrasto, é corroborado pelos ditos casos que são observados na percepção (e que casos poderão ser esses discutiremos mais tarde); mas não é apenas isso que parece contribuir para esse entendimento. Diz-nos Teofrasto que o mesmo sucederá caso conduzamos (o raciocínio, subentenda-se) até ao próprio pensamento e a deus. Talvez estes sejam dois exemplos, ou talvez sejam um só, se o καί em ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν for epexegetico.

<sup>74</sup> Existe uma leitura alternativa do que este ἡ αἴσθησις συναυδᾶν poderá significar, proposta por Laks&Most (2002, 12n34). Abordaremos esta questão com maior profundidade mais tarde.

<sup>75</sup> O sentido em que se deverá ler esta elíptica expressão parece, manifestamente, ser este. Veja-se Gutas (2010, 340-1).

Esta aporia apresenta-se como um ponto fulcral para a questão que move este trabalho. Como já adiantei, o dito consenso académico sustenta que Teofrasto não só prescindir de um Motor Imóvel, como crê e defende a existência de um céu auto-motor como primeiro princípio do movimento. Se Teofrasto subscrever a existência e à possibilidade de um auto-movimento entendido de uma maneira mais estrita (em que A move A) então o consenso académico terá, pelo menos, margem em que se sustentar. Se, porém, a partir da aporia em causa não pudermos concluir que Teofrasto subscreve a existência de um auto-movimento que possibilite as teses do consenso académico, então este será completamente inviabilizado.

Dada a importância deste assunto para o propósito deste trabalho; e considerando que esta discussão beneficiaria de uma apresentação das posições de Aristóteles e Platão a respeito do auto-movimento, esta aporia será discutida com maior profundidade mais tarde, no quarto capítulo deste trabalho.

#### 2.2.4 - A aporia do método (*Met.* 10a5-21)

Chegámos, assim, à última aporia que Teofrasto formula a respeito do Motor Imóvel.

Esta aporia emerge após Teofrasto ter levantado várias aporias a que podemos chamar as aporias da ciência, ou aporias científicas: uma vez que é a θεωρία ὑπὲρ τῶν πρώτων (*Met.* 4a2-3) o objecto deste tratado (mais propriamente: como, e em que tipo de coisas, é que devemos defini-lo), Teofrasto levanta várias aporias acerca da ciência (ἐπιστήμη), inquirindo não só acerca do que ela é, mas também de como se a alcança.

A aporia que analisaremos em seguida corresponde à conclusão da aporia que a antecede, na qual Teofrasto questiona onde é que se deve estabelecer o limite entre as ciências (ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὅρον), mais especificamente entre as ciências físicas e aquelas ainda [mais] anteriores (περὶ [τὰς] τῆς φύσεως καὶ περὶ τὰς ἔτι προτέρα). Teofrasto conclui esta aporia com uma nota metodológica deveras importante, não só por constituir o saldo de todo esse conjunto de aporias da ciência, como por conter considerações que se relacionam com a questão dos movimentos celestes, uma questão intimamente relacionada com o Motor Imóvel. Esta passagem é, também, importante para a recepção moderna de Teofrasto, já que é um dos elementos textuais que é recorrentemente invocado a favor da posição do consenso académico.

Diz-nos Teofrasto:

“Se, então, por um lado a astronomia ajuda, mas não no caso dos primeiros princípios, então os seres anteriores e mais soberanos serão outros que a natureza: e pois certamente também o [seu] modo [de estudo], como parece ser a alguns, não é o da física, ou não [o é] todo [ele]. Ainda assim, o mover-se é próprio tanto da natureza de um modo geral como do céu em particular. Por isto, <se> a actividade de cada coisa provém da sua essência; e <se> quando cada coisa estiver em actividade também se estará a mover, tal como [ocorre] no caso dos animais e das plantas ([pois] se não [se movessem seriam animais e plantas] apenas em nome), torna-se claro que também o céu, na sua rotação, estará [a movimentar-se] de acordo com a sua essência, [e que será céu somente] em nome se estiver separado [do movimento] e em repouso: pois a rotação do todo é, por assim dizer, uma certa vida. Será que, então, se nem no caso dos animais devemos investigar a [sua] vida senão desta maneira, [então será que] no caso do céu e dos [entes] celestes a [sua] deslocação não [deverá ser investigada] senão de uma maneira definida? A presente aporia está, de algum modo, ligada com o movimento que é causado pelo imóvel”.

Εἰ οὖν ἀστρολογία συνεργεῖ μὲν, οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις δὲ, τῆς φύσεως ἕτερα τὰ κυριώτατ' ἂν εἶη καὶ πρότερα· καὶ γὰρ δὴ καὶ ὁ τρόπος, ὡς οἴονταί τινες, οὐ φυσικὸς ἢ οὐ πᾶς. Καίτοι τό γε

κινεῖσθαι καὶ ἀπλῶς τῆς φύσεως οἰκεῖον καὶ μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ. Διὸ καὶ <εἰ> ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἐκάστου καὶ τὸ καθ' ἕκαστον ὅταν ἐνεργῆ καὶ κινεῖται, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ φυτοῖς (εἰ δὲ μή, ὁμώνυμα), δηλὸν ὅτι κἂν ὁ οὐρανὸς ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη, χωριζόμενος δὲ καὶ ἡρεμῶν ὁμώνυμος· οἶον γὰρ ζώη τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός. Ἄρ' οὖν εἴ γε μὴδ' ἐν τοῖς ζώοις τὴν ζωὴν ἢ ὠδὶ ζητητέον, οὐδ' ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τοῖς οὐρανίοις τὴν φορὰν ἢ τρόπον τινὰ ἀφορισμένον; Συνάπτει δὲ πως ἡ νῦν ἀπορία καὶ πρὸς τὴν ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου κίνησιν.

*Met.* 10a5-21

O problema presente neste texto é de carácter metodológico. Teofrasto começa por reconhecer<sup>76</sup> que a astronomia ajuda (συνεργεῖ): mas não ajuda no caso dos primeiros princípios. Aqui decorre que o seu método (ὁ τρόπος), isto é, o método do estudo dos primeiros princípios<sup>77</sup>, como alguns notam, não será o da Física, seja inteira ou parcialmente (οὐ φυσικὸς ἢ πᾶς). Ainda assim, diz-nos Teofrasto, o movimento é próprio tanto da natureza em geral<sup>78</sup> e nessa medida, como cada acto provém da essência de cada coisa (ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἐκάστου). Visto que cada coisa, quando está em acto, também se move, como no caso dos animais e das plantas (o movimento também lhes pertence de maneira essencial, diz Teofrasto: pois estes, quando não se movem, isto é, quando o movimento não lhes pertence, são ditos animais apenas em nome) então a rotação do céu está de acordo com a sua essência, de tal modo que se o céu se estiver separado dessa rotação, e em repouso, será céu somente em nome<sup>79</sup>, já que essa rotação é como que uma certa vida do todo.

Teofrasto conclui este raciocínio com uma questão e um reparo. Pergunta, primeiro, se nem no caso dos animais a vida deve ser investigada “senão deste modo”, então não deverá também a rotação do céu e dos entes celestes ser estudada senão segundo algum modo delimitado (ἀφορισμένον)? Feita a pergunta, Teofrasto acrescenta: a presente aporia está de algum modo ligada ao movimento causado pelo imóvel.

O texto é difícil. David Lefebvre (2015, 59-61) lê nestas linhas uma tentativa de salvar a autonomia da astronomia (e da generalidade dos estudos da natureza), autonomia essa que estaria em risco por Teofrasto reconhecer ao longo do tratado que os primeiros princípios estão para lá do escopo da natureza (por serem diferentes dela). Assim, o que aqui Teofrasto concluiria, de acordo com Lefebvre, seria que, não obstante os entes celestes dependerem de motores externos, o facto do movimento do céu, tal como o movimento dos animais, ser reconduzível à sua essência exige que possamos estudar o céu sem recurso a motores ou causas externas. Assim, do mesmo modo que estudamos os animais de maneira “delimitada” (ou seja, sem referência a causas externas), também, no caso do céu e dos entes celestes deveríamos poder estudá-los sem referência a entidades externas. Isto, como Lefebvre notará mais tarde no seu texto (2015, 65-6), coaduna-se com o procedimento que Teofrasto segue nos seus tratados botânicos<sup>80</sup>.

Por outro lado, Dimitri Gutas lê nestas linhas não só uma crítica ao Motor Imóvel (seduzido pelo sentido supostamente polémico da última frase deste parágrafo: *Met.* 10a19-21: “Συνάπτει δὲ πως ἡ νῦν ἀπορία καὶ πρὸς τὴν ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου κίνησιν”), mas uma autêntica dispensa do Motor Imóvel:

<sup>76</sup> Poder-se-ia apontar para o facto de que a afirmação é feita de maneira condicional (εἰ οὖν ἀστρολογία συνεργεῖ), o que poderia sugerir que Teofrasto não estaria ainda certo a respeito do que diz. Contudo, pelo contexto parece que Van Raalte (1993, 473) está certa ao sugerir que “In the present passage too εἰ seems to introduce a ground rather than a condition (approaching ‘since’, rather than ‘if’)”.

<sup>77</sup> Como notam Ross e Fobes (1967, 70), o método refere-se não à astronomia, mas aos primeiros princípios.

<sup>78</sup> Para esta leitura peculiar do ἀπλῶς veja-se a respectiva nota na tradução, a nota nº253.

<sup>79</sup> Como é, por exemplo, uma representação pictórica do céu.

<sup>80</sup> Nestes, adianta Lefebvre, Teofrasto reconhece três causas para os fenómenos botânicos (nomeadamente: a essência da planta, a sua οὐσία; os fenómenos meteorológicos; e a arte humana). Sempre que Teofrasto consegue explicar os fenómenos botânicos por referência à essência, a investigação cessa

“Such an investigation would obviate that theory because it would study the motion of the heavens through their essence and not through its origin in an unmoved mover”.

Gutas (2010, 368):

A análise de Gutas assenta no facto de o autor entender que o *καίτοι* da linha *Met.* 10a9 tem de ser lido num sentido “progressivo”, isto é, lido não com o sentido concessivo de “ainda assim” ou “não obstante”, mas com o sentido de “de facto”, sob pena de, de outro modo, não ser possível compreender o sentido do argumento. Esse sentido, acrescenta Gutas, consiste em defender que o movimento dos entes celestes deverá ser estudado de uma maneira inteiramente “metafísica” e, por isso, de uma maneira que dispensa a intervenção do Motor Imóvel:

“Theophrastus introduces the problem of motion right after he has said that the method of studying the most important things is wholly or partly other than that of natural philosophy, meaning that it is wholly, or partly, metaphysical (...) The study of motion, then, when conducted by other than a physical method, i.e. when conducted in a metaphysical way (the metaphysical approach is evident since Theophrastus is arguing from the essence of things and especially of the heavens), can answer metaphysical questions”.

Gutas (2010, 369):

Daqui decorreria, no entender de Gutas, que o Motor Imóvel seria desnecessário.

Todavia, como aponta Lefebvre (2015, 61n56), esta decisão de ler o *καίτοι* de *Met.* 10a9 deste modo “repose sur une conception peut-être trop moderne de ce qui est ‘métaphysique’”. De facto, como aponta em seguida, “pour un aristotélicien, le physicien, qu’il s’intéresse aux animaux, aux plantes et au ciel, doit faire usage de la cause formelle ou de l’essence”. Assim, Teofrasto não parece estar a dispensar o Motor Imóvel ao apelar à causa formal, nem tal apelo constitui uma metodologia alternativa à da física já que, como Lefebvre sublinha, também a causa formal é relevante em contextos de investigação física (como se observa, por exemplo, em *Ph.* II 7-8).

Dito isto, poderíamos perguntar-nos em que medida é que esta aporia se relaciona com o Motor Imóvel. Isso dependerá da leitura que fizermos da frase que encerra esta aporia, *Met.* 10a19-21: *Συνάπτει δὲ πῶς ἢ νῦν ἀπορία καὶ πρὸς τὴν ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου κίνησιν*. O que significará, exactamente, que a presente aporia esteja ligada (ou relacionada) com o movimento causado pelo imóvel?

Na interpretação que Gutas faz do texto essa ligação é clara: a aporia em causa, ao reconhecer autonomia cinética aos céus, dispensa o motor imóvel e, nessa medida, está ligada ao movimento que ele causa na medida em que prova a sua inutilidade.

É nessa linha, também, que pensam Ross e Fobes:

“the problem of why the heavens and the heavenly bodies have movement connects with the problem previously raised about the movement imparted by the ἀκίνητον, in discussing which T. had made the same suggestion, that revolution is of the very essence of the heavens (*Met.* 6a7-9)”.

(Ross e Fobes 1963, 71)

Laks e Most (1993, 18n66) sugerem que esta frase é elíptica, mas seguem Ross ao dizer que o sentido da frase é que Teofrasto quer dizer que esta aporia está ligada com o texto de *Met.* 6a 5-14.

Ainda que esta possível referência ao texto de *Met.* 6a 5-14 seja elíptica, parece bastante razoável que seja mesmo a esse texto que Teofrasto se está a referir. Como vimos aquando da exposição dessa aporia, nela Teofrasto investiga a relação entre o facto de o movimento do primeiro céu derivar da sua essência e esse movimento ser, simultaneamente, causado por um desejo ou impulso cujo objecto é o Motor Imóvel. Vimos que, nessa aporia, Teofrasto admitia a possibilidade de ambos esses factos se conjugarem e de, assim, o desejo pelo Motor Imóvel não ser accidental ao céu.

De acordo com a leitura proposta por Lefebvre, o que está em causa no texto que analisamos agora é, precisamente, a maneira como o facto de o movimento do céu proceder da sua essência poderá possibilitar a autonomia à ciência que estudará esse movimento, a astronomia. Assim, compreender a maneira como o Motor Imóvel é causa dos movimentos celestes, e como o desejo que está envolvido nesse processo causal se relaciona com o facto de o movimento do céu proceder da sua essência será indispensável para determinar a possibilidade da autonomia da astronomia: pois se não existir maneira de compreender os movimentos celestes sem recorrer ao desejo que o causa, então a astronomia não possuirá essa autonomia científica.

Assim, creio que a leitura que Lefebvre faz desta aporia oferece intuições fundamentais à sua compreensão. Por conseguinte, rejeito a leitura feita por Dimitri Gutas, a qual, como expus, propõe que encontremos neste texto uma rejeição do Motor Imóvel. Nesta medida, proponho que nesta aporia não existe nenhuma crítica dirigida à doutrina do Motor Imóvel e que, portanto, não devemos entender esta aporia num sentido destrutivo. Pelo contrário, creio que nestas linhas podemos observar que Teofrasto está consciente das implicações das posições aristotélicas, e que parece simultaneamente dedicado a expandi-las, desenvolvendo aporias que procuram explorar as consequências dessas mesmas posições. Estes são motivos que, no meu entender, nos levam a compreender esta aporia num sentido construtivo.

Como já aponteí, e em linha com a leitura feita por Gutas, é nesta aporia que os defensores do consenso académico encontram fundamento textual para a sua proposta, a saber, para a proposta de que Teofrasto não acredita num Motor Imóvel do movimento mas que, na verdade, defende como primeiro princípio do movimento um céu auto-movente, que se move a si mesmo, pela sua essência e alma. Discutiremos estas questões no próximo capítulo deste trabalho.

### **2.3 - Um balanço geral das aporias**

Estas são as aporias do Motor Imóvel. Antes de avançarmos para a apresentação da maneira como estas aporias foram recebidas pelos comentadores, retomarei, resumidamente, o seu conteúdo. Por conseguinte, rerepresentarei não só o conteúdo das aporias, mas também aquilo que, segundo as leituras que propus, creio que nelas podemos encontrar de relevante e decisivo para as questões que motivam este trabalho.

Comecei por expor o tratado desde o seu começo até ao momento em que o Motor Imóvel se torna objecto de discussão. Procurei, durante essa exposição, mostrar que o Motor Imóvel surge na *Metafísica* de Teofrasto de uma maneira natural, decorrendo dos princípios que Teofrasto autonomamente estabelece neste tratado (isto é: sem replicar o caminho que conduz Aristóteles ao Motor Imóvel em tratados como a *Física* ou a *Metafísica*). Com isto procurei mostrar que não podemos entender esse momento da exposição do Motor Imóvel como tratando-se simplesmente de um resumo ou glosa das posições ou argumentos de Aristóteles.

Com a rejeição desta posição propôs que a leitura crítica ou destrutiva das aporias que se desenrolam a partir desta introdução fica enfraquecida. Isto, porque fica demonstrada a existência de uma grande sinergia entre o Motor Imóvel, por um lado, e o projecto deste tratado e os princípios que enformam a sua estrutura, por outro. Uma leitura da introdução deste tratado como constituindo simplesmente um resumo ou glosa das teses ou argumentos de Aristóteles seria, de facto, compatível, senão mesmo favorável, a uma leitura destrutiva das aporias. Tendo, pelo que já foi dito, rejeitado essa proposta, contribuí, desse modo, para rejeitar a leitura das aporias como sendo críticas ou destrutivas, que é o principal propósito deste trabalho.

Em seguida, procedi à exposição comentada de todas as aporias que Teofrasto levanta, directa ou indirectamente, a respeito do Motor Imóvel:

Comecei por analisar aquelas aporias que designei como aporias do impulso, as quais podem ser agrupadas em três blocos, que prontamente expus e descrevi da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, relativamente a *Met.* 5a4-13, mostrei como Teofrasto, com o intuito de tentar compreender que tipo de impulso move os entes celestes e qual é o objecto desse impulso, levanta os seguintes problemas: qual é a unidade dos movimentos celestes? Como é que essa unidade se relaciona com a sua orientação teleológica e com ao carácter interminável dos celestes? Em seguida, mostrei como Teofrasto rejeitava as propostas dos astrónomos referidas por Aristóteles no seu *Metafísica*  $\Lambda$  8. A propósito destas aporias reconheci que, de facto, elas apresentam questões pungentes mas que são, também, pertinentes, especialmente se considerarmos que o correlato deste texto de Teofrasto é o *Metafísica*  $\Lambda$  de Aristóteles onde, de facto, não existem respostas para estas questões. Assim, propus que o facto de Teofrasto levantar questões pertinentes não é, necessariamente, sinal de uma intenção crítica ou destrutiva, mas que tal esforço acorda, precisamente, com a função que a aporia desempenha no método científico aristotélico.

Em segundo lugar, a respeito de *Met.* 5a23-8 dei conta de como Teofrasto se questionava sobre o porquê de os entes celestes, que desejam ou imitam algo imóvel, procurarem o movimento e não o repouso.

Por fim, no que concerne a *Met.* 5a28-b10 mostrei como Teofrasto, apelando à maneira como o desejo é produzido nos entes animados, levantou o problema de como tal geração desiderativa parece ter a indesejável consequência de que o melhor movimento não é aquele que deriva dos princípios, pois melhor ainda é o da alma, e em especial o do pensamento, do qual provém o desejo. Isto, por sua vez, atira os princípios para um segundo plano na dinâmica dos movimentos celestes. Sublinhei, ademais, a importância que esta aporia possui para o argumento principal deste trabalho e, nessa medida, prometi discuti-la com maior profundidade num momento posterior deste escrito, a que corresponderá o quarto capítulo deste trabalho.

Em seguida, apresentei um outro conjunto de aporias, as quais designei como aporias do alcance e qualidade da causalidade do Motor Imóvel. Estas aporias são seguidas da aporia que inquire acerca da relação entre a capacidade desiderativa do primeiro céu e a possibilidade da rotação celeste provir da essência do mesmo primeiro céu, a qual se apresentou em seguida.

Comecei por mostrar como, em *Met.* 5b10-26, Teofrasto se questiona acerca do alcance causal do Motor Imóvel, e dos motivos que justificam o facto de os entes sub-lunares não se movimentarem circularmente. Nisto, Teofrasto conclui que não só o centro do universo será algo irreceptivo e desligado, como, ademais, só acidentalmente é que o movimento circular é causa dos movimentos naturais dos elementos sub-lunares. Procurei, nesse momento, mostrar como Aristóteles, em *GC.* II 10, 336b25-333a7 escapa às consequências desta aporia, sugerindo, por conseguinte, que por isso podemos concluir que esta aporia de Teofrasto não foi, efectivamente, desenvolvida com um intuito crítico ou destrutivo mas que, alternativamente,

foi concebida com o intuito construtivo que, ao que tudo indica, cumpriu a sua função no desenvolvimento do aristotelismo.

Posteriormente, dei conta de como, em *Met.* 5b26-6a5, Teofrasto afirma que algo melhor do que a deslocação circular deveria provir do primeiro princípio. Procurei, ademais, mostrar como o maior desafio a respeito dessa aporia consiste em identificar o seu potencial alvo e, mais especificamente, determinar se se tratará de Platão ou de Aristóteles. Após expor os argumentos que favorecem e desfavorecem cada uma dessas hipóteses, prometi recuperar esta aporia no quinto capítulo deste trabalho, por crer que ela pode ser mobilizada a favor da leitura que proponho acerca das aporias do Motor Imóvel.

Finalmente, mostrei como em *Met.* 6a5-14 Teofrasto procura aferir a compatibilidade entre a possibilidade da rotação do primeiro céu provir da sua essência e o desejo que se diz ser o motor do movimento celeste. Dada a importância que este texto tem no argumento do consenso académico (o qual pretendo refutar), prometi levar a cabo uma discussão mais profunda desta aporia no próximo capítulo deste trabalho.

Foi aqui, então, que apresentei mais um conjunto das aporias do Motor Imóvel, as quais designei como a aporia do repouso e a aporia do auto-movimento.

A respeito da primeira, mostrei como em *Met.* 7b9-19, Teofrasto questiona-se acerca da possibilidade de podermos atribuir repouso aos princípios. Teofrasto conclui que não, adiantando que temos, antes, de atribuir movimento (e a sua privação, naturalmente) aos sensíveis, limitando a descrever os princípios em termos de acto; e não adiantará, conclui Teofrasto, que se queira atribuir repouso aos princípios por ser impossível que o motor seja sempre movido, sob pena de, com isso, mergulharmos numa série infinita: tal argumento, diz Teofrasto, não teria credibilidade. Ora, feita esta exposição, concluí que esta aporia e os seus argumentos, que alguns crêem ser dirigidos a Aristóteles, na verdade não o podem tomar como alvo. Assim, parece restar a opção de que este argumento constitui apenas um exercício autónomo realizado por Teofrasto, não só em termos perfeitamente aristotélicos, mas também em linha com uma das intenções basilares do tratado, a saber, a de encontrar o *ποῖος* dos princípios. Defendi, portanto, que não podemos aqui encontrar uma crítica a Aristóteles. Adiantei, por fim, que esta aporia será, também, recuperada no quinto capítulo deste trabalho, por crer que nela existem ainda mais elementos capazes de rejeitar a leitura proposta pelo consenso académico.

A respeito da segunda, adiantei que, em *Met.* 7b19-23, parece, efectivamente, que Teofrasto subscreve a um entendimento do auto-movimento mais estrito (idêntico àquele que, por exemplo, Platão reconhece à alma: A move A, ou seja, a mesma é a coisa que se move e que é movida ao mesmo tempo e ao mesmo respeito). Dada a importância que a possibilidade de Teofrasto asseverar esta tese tem para os propósitos deste trabalho (pois tal asseveração viabilizaria, nem que fosse em parte, o consenso académico), prometi discutir esta aporia num outro momento: momento esse que corresponderá ao quinto capítulo deste trabalho.

Ora, por fim, apresentei a última aporia do Motor Imóvel, a qual designei por a aporia do método. Na sua análise procurei apresentar duas leituras diferentes desta mesma aporia, dispensando aquela que favorece o consenso académico (por projectar em Teofrasto um entendimento de “metafísica” que é demasiado moderno e alheio ao aristotelismo a que Teofrasto, neste caso, adere).

Visto isto, dou por encerrada aquela que é a parte mais expositiva deste trabalho. Creio, ainda assim, não obstante a natureza expositiva do que foi apresentado já ter, por um lado, fornecido alguns argumentos que contribuem para uma leitura construtiva e positiva das aporias do Motor Imóvel e, por outro lado, fornecido argumentos que rejeitam o consenso académico que, como já apontei, defende a posição contrária.

Ainda assim, não me ficarei por aqui. Em seguida, exporei a maneira como os comentadores receberam estas aporias e, farei, por assim dizer, a doxografia da sua recepção na modernidade. Posteriormente, levarei a cabo o projecto que anunciei na introdução deste trabalho: começando por apresentar (de maneira pertinente e, naturalmente, resumida) a maneira como Platão e Aristóteles concebem o modo como a alma move o corpo. Uma vez justificada a apresentação do pensamento destes dois filósofos, e feita a respectiva exposição, procurarei, em seguida, situar Teofrasto dentro do quadro aristotélico-platónico e assim, através desse exercício, mostrar que Teofrasto não pode senão aceitar que existe um Motor Imóvel do movimento. Isto, por sua vez, conduzir-nos-á a uma leitura construtiva e positiva das aporias.

### 3 - Doxografia

Dito isto, está apresentado, por assim dizer, o fenómeno. Exige o método aristotélico que, agora, se exponha o que disseram os mais sábios acerca deste assunto. Já adiantei alguma dessa doxografia na introdução deste trabalho. Paralelamente, na análise das aporias o parecer dos comentadores modernos foi invocado sempre que isso pareceu relevante. Ainda assim, convém que a exposição que se segue seja organizada e sistemática, e portanto, como é regra diálogo socrático há que, agora, recomeçar do princípio (ou em boa língua de Homero: *πάλιν ἐξ' ἀρχῆς*).

Começo por recordar as questões que movem este trabalho: qual é a natureza das aporias do Motor Imóvel que Teofrasto desenvolve na sua *Metafísica*? E qual é, exactamente, o sentido em que devemos entender esse aspecto positivo ou negativo? Recordo que, por natureza, deve entender-se, neste contexto, se elas são aporias de índole construtiva ou destrutiva, isto é, se procuram, por um lado, contribuir para o desenvolvimento da filosofia aristotélica ou, alternativamente, se procuram confessar alguma dissidência ou rejeição de princípios ou teses defendidas por Aristóteles. Irei, nesse sentido, apresentar a maneira como os comentadores modernos se posicionaram relativamente a estas questões.

Não me limitarei, porém, a apresentar o que os comentadores pensaram a respeito da questão da natureza das aporias. Isto porque, como já adiantei na introdução deste trabalho, será fulcral para a elaboração da minha proposta mostrar que Teofrasto, na *Metafísica*, demonstra acreditar na existência de um Motor Imóvel. Assim, será também relevante que, para além de apresentar o que os comentadores pensaram acerca da natureza das aporias do Motor Imóvel, apresente também se defenderam ou não que Teofrasto aceitava a existência de um Motor Imóvel, e que argumentos utilizaram para sustentar as suas propostas.

#### 3.1 - A natureza das aporias

Começarei pelas questões relativas à natureza das aporias.

Será conveniente começar por dizer que não existe nenhum trabalho de considerável extensão cujo propósito seja determinar a natureza das aporias do Motor Imóvel, contrariamente ao que acontece relativamente às aporias da teleologia<sup>81</sup>. Parecem constituir assinaláveis exceções a esta afirmação, por um lado, o pequeno artigo de Festugière (1931) que, como o seu próprio nome indica (“Le Sens des apories métaphysiques de Théophraste”), pergunta pelo sentido das aporias da *Metafísica* de Teofrasto; e, por outro, o artigo de Dorothea Frede (1971): todavia, grande parte dos esforços da autora concentram-se em dialogar com

---

<sup>81</sup> Como é o caso de Repici (1990) e Gourinat (2015).

a doutrina evolucionista de Werner Jaeger, e com a questão da datação do capítulo 8 do livro  $\Lambda$  da *Metafísica* de Aristóteles.

Como já tive oportunidade de dizer na introdução deste trabalho, os trabalhos que se dedicam às aporias do Motor Imóvel tendem a focar-se em determinar se Teofrasto acreditava, ou não, num Motor Imóvel. Nessa medida, só indirectamente é que contribuem para a questão da natureza das aporias. Isto porque, de um modo geral, aqueles que defendem que Teofrasto rejeitou um Motor Imóvel tendem a crer que as aporias têm uma natureza destrutiva, enquanto os que crêem que Teofrasto não rejeitou um Motor Imóvel defendem a posição contrária. Para além destes contributos indirectos que encontramos em artigos e trabalhos de natureza semelhante possuímos, também, os contributos dos autores que desenvolveram edições da *Metafísica*. Estes, porém, embora nem sempre respondam à questão de maneira tão indirecta, também não se dedicam a ela com a profundidade necessária por conta do esforço mais generalista e inclusivo que a edição de uma obra exige.

Feitos estes reparos, procederei a expor as posições que encontramos entre os comentadores modernos de Teofrasto a respeito da natureza das aporias do Motor Imóvel.

### 3.1.1 - As aporias são críticas

#### 3.1.1.1 - São críticas em relação a Aristóteles

A primeira posição é aquela que sugere que as aporias são críticas. Crítico, porém, como já aponte, é um termo ambíguo. Todavia, os autores que entendem as aporias neste sentido, e que dizem que elas são críticas ou que contêm críticas, entendem-nas, nos termos da nomenclatura que estabeleci no início do trabalho, como sendo ou contendo críticas destrutivas. Quer isto dizer que estes autores entendem que as aporias desenvolvem críticas que procuram dispensar as teses criticadas. Laks e Most, que, por exemplo, como veremos, entendem que as aporias do Motor Imóvel possuem uma índole crítica, dizem, a respeito desse tipo de aporia, que ela serve “pour cárter une thèse”<sup>82</sup>.

A leitura crítica das aporias é, de um modo geral<sup>83</sup>, como sublinha Lefebvre (2015, 38), acompanhada de uma certa leitura da história do Perípato, da qual já dei conta na introdução deste trabalho. Esta leitura apresenta os sucessores imediatos a Aristóteles (mais propriamente Teofrasto e Estratão de Lâmpsaco) como dissidentes do legado metafísico de Aristóteles, e como grandes impulsionadores das ciências empíricas.

É, ainda assim, possível observar alguma diversidade dentro desta posição. Festugière (1931, 40), por exemplo, afirma que:

“Car elles [les *Métaphysiques*] ne sont, à vrai dire, qu'une suite d'apories, et qui se comportent, envers le Stagirite, tout de même que les apories aristotéliennes envers Platon”. Assim, o que Teofrasto estaria a fazer na sua *Metafísica* seria o mesmo que Aristóteles fez a Platão: criticando-o com o intuito de rejeitar a sua doutrina.

---

<sup>82</sup> Laks e Most (1993, XVIII).

<sup>83</sup> Parecem constituir exceções a esta regra Laks & Most (1993) e Dimitri Gutas (2010), que embora reconheçam nas aporias um aspecto crítico entendem que a *Metafísica* de Teofrasto, de um modo geral (salvo a exceção das aporias do Motor Imóvel), entendem que as aporias desenvolvidas na *Metafísica* são desenvolvidas de uma maneira construtiva em relação a Aristóteles e à filosofia aristotélica: Laks e Most (1993, XXIII); Gutas (2010, 37-8).

Tricot (1948, VII-VIII), por seu lado, diz que:

“Il s’attaque d’ailleurs indifféremment aux Pythagoriciens, à Platon et son École, aussi bien qu’à Aristote lui-même (qu’il ne nomme nulle part) (...)”.

Reale (1987, 130), paralelamente, parece defender um entendimento das aporias em tudo similar àquele que já se encontra em Festugière:

“Pur mantenendo una parte della terminologia aristotelica e certe formule che apparentemente ripetono analoghe formule dello Stagirita, Teofrasto, e per lo più senza rendersene conto, in quest’opera riduce le originarie valenze concettuali delle medesime in una maniera e in una misura tali da compromettere gravemente l’originario impianto metafisico aristotelico (proprio come Speusippo e Senocrate avevano compromesso l’originario impianto metafisico platonico)”.

Miguel Candel (1991, XII) adianta que:

“Pero el interés del fragmento metafísico, (...) radica sobre todo en que constituye, de hecho, el primer comentario crítico a la metafísica de Aristóteles”.

Laks e Most, ao longo da introdução à sua edição da *Metafísica* de Teofrasto, esclarecem que da mera existência de uma aporia não decorre a sua índole (1993, XVIII). Com isto, os autores reconhecem que podemos reconhecer, tanto em Teofrasto (não só na *Metafísica*, mas também noutras obras) como em Aristóteles aporias de várias índoles<sup>84</sup>. Apesar, porém, de reconhecerem à generalidade das aporias deste tratado uma índole *zététique* (reconhecendo que são desenvolvidas com o intuito de fazer avançar uma certa investigação) e de crerem, por conseguinte, que “la plus grande partie des questions posées par Théophraste ont beaucoup plus à voir avec la gestation d’un programme et d’une méthodologie de recherche qu’avec la critique d’une doctrine constituée”<sup>85</sup>, Laks e Most entendem que “dans le cas de la théorie du premier moteur, les difficultés sont de toute évidence critiques”<sup>86</sup>.

Poder-se-á, por sua vez, inserir nesta categoria todos aqueles que, ainda que não pareçam ter-se pronunciado específica e directamente acerca da natureza das aporias, defendem que Teofrasto não acredita na existência de um Motor Imóvel como princípio do movimento. Dimitri Gutas (2010), por exemplo, parece enquadrar-se nesta descrição: pois ainda que não se expresse directamente acerca da natureza das aporias do Motor Imóvel; e ainda que, na verdade, repetidas vezes descreva a *Metafísica* de Teofrasto como uma investigação aporética que surtiu frutos no próprio aristotelismo<sup>87</sup>, por outro lado depreende que as aporias do Motor Imóvel manifestam uma rejeição dessa doutrina (como é evidente nos comentários que tece a respeito da aporia de *Met.* 10a5-21).

---

<sup>84</sup> Laks & Most (1993, XVIII-XIX): “Elle peut être au service de la critique, pour écarter une thèse; elle peut aussi être cathartique, visant à clarifier les malentendus auxquels une doctrine a pu donner lieu; elle peut constituer un moment préalable de l’élaboration d’une position originale; elle peut, enfin, être l’expression d’un doute plus radical, et n’appeler aucune réponse. Théophraste, qui, semble-t-il, a volontiers pratiqué la forme de l’aporie, a joué de ces différents registres, critique, exégétique, zététique et peut-être même hyperbolique”.

<sup>85</sup> Laks & Most (1993, XXIII).

<sup>86</sup> Laks e Most (1993, XXIII n20).

<sup>87</sup> Como se viu nos comentários que elaborou a respeito das aporias de *Met.* 5a28-b10 e *Met.* 5b10-26, expostas no capítulo anterior deste trabalho.

### 3.1.1.2 - São críticas, mas não a respeito do Motor Imóvel

Possivelmente poderemos, também, enquadrar nesta categoria a leitura que David Lefebvre faz das aporias do Motor Imóvel. Todavia, a sua leitura parece entender a crítica das aporias num outro sentido. O objecto da crítica presente nas aporias, no entender de Lefebvre, não é a doutrina do Motor Imóvel, mas algo diferente. Diz-nos o autor:

“De ce point de vue, on peut penser qu'il proposerait moins la critique d'une doctrine aux fins d'y substituer une autre, qu'une forme de mise en garde méthodologique contre un usage excessif de la causalité du moteur immobile”. E, em harmonia com a leitura que faz da aporia de *Met.* 10a 5-21 (e da qual já dei conta ao leitor), acrescenta, “S'il y a critique, elle viserait à restreindre le recours aux moteurs immobiles afin de marquer le domaine propre de l'étude de la nature corruptible et éternelle”.

Lefebvre (2015, 69)

Poder-se-á dizer, neste sentido, que a leitura que Lefebvre faz das aporias do Motor Imóvel é semelhante à leitura que autores como Repici (1990) e Most (1988) fazem das aporias da teleologia. Teofrasto, segundo esses autores, está apenas a estabelecer limites e distinções que já estão presentes em Aristóteles (como Repici afirma) ou que virão a ser adoptadas por Aristóteles (como Most defende). Lefebvre, porém, não apresenta uma posição tão comprometedora como estes dois autores, limitando-se a sublinhar as semelhanças entre Aristóteles e Teofrasto e privando-se, cautelosamente, de fazer juízos cronológicos.

### 3.1.1.3 - As aporias são críticas, mas dirigidas aos académicos

Existe ainda uma outra posição que sustenta que as aporias do Motor Imóvel são críticas num sentido destrutivo. Esta posição é defendida por Enrico Berti, e pode ser resumida da seguinte maneira: as aporias que, na *Metafísica*, Teofrasto dirige ao Motor Imóvel não são, na verdade, dirigidas à Aristóteles, mas sim a uma interpretação platonizada do Motor Imóvel<sup>88</sup>:

“Ma, a parte la questione cronologia, la tesi più interessante che vorrei dimostrare è che l'opera di Teofrasto, almeno per quanto riguarda il moto dei cieli, non è tanto una critica ad Aristotele, come più volte si è detto non senza esprimere qualche sorpresa, quanto una critica ad un'interpretazione platonizzante della teoria aristotelica del primo motore immobile, che probabilmente doveva essere stata proposta da alcuni Accademici (forse lo stesso Senocrate) nell'intento di conciliare l'aristotelismo col platonismo”, e portanto “lo scritto si configura come una difesa dell'aristotelismo più autentico contro ogni tentativo di conciliarlo col platonismo”.

Berti (2002, 340-1)

A estratégia que Berti emprega ao longo do seu artigo consiste em analisar vários textos da *Metafísica* de Teofrasto e mostrar que em todos os casos analisados o alvo nunca é Aristóteles, mas sempre algum tipo de intérprete (ou intérpretes) platónicos da doutrina aristotélica do Motor Imóvel.

---

<sup>88</sup> Note-se que, tal como já foi referido esta posição parece análoga àquela que Vallance (1998) desenvolve a respeito das aporias de teleologia.

Uma vez que, aquando da exposição que fiz das aporias, procurei sempre ter em atenção os seus possíveis alvos, julgo mais conveniente, neste momento, remeter o leitor para as análises que fiz nesse momento deste meu trabalho. Parece desnecessário, por conseguinte, proceder a uma refutação de todos os exemplos dados por Enrico Berti. Limitar-me-ei, por isso, a discutir apenas alguns:

Um dos exemplos dados por Enrico Berti respeita às aporias do impulso. Berti começa por sublinhar que em *Met.* 5a13 Teofrasto utiliza, como vimos, o termo ἔφρασις, quando esperaríamos o termo ὄρεξις. Berti afirma, socorrendo-se da já referida passagem da *Ética a Eudemo* (*EE* I 8, 1218a 24-33), na qual Aristóteles refere que os Académicos defendiam que os números desejavam (ἐφίενται) o Um, que Teofrasto, por estar a utilizar o termo ἔφρασις, se está a referir aos Académicos, e não a Aristóteles.

Como afirmei na exposição destas aporias, Teofrasto parece estar a utilizar o termo ἔφρασις como sinónimo de desejo, ὄρεξις. A prova disto é que, ao longo das ditas aporias do impulso, Teofrasto desenvolve-as muitas vezes utilizando o termo ὄρεξις (como ocorre, por exemplo, na aporia de *Met.* 5a29-5b10, em que o texto é introduzido com um “εἰ δ’ ἡ ἔφρασις”, mas toda a discussão é feita com recurso ao termo ὄρεξις). Se o que estivesse aqui em causa fosse, efectivamente, um entendimento de ἔφρασις que fosse referente aos académicos e um de ὄρεξις que correspondesse a um desejo entendido de uma outra maneira (de uma maneira aristotélica), Teofrasto não poderia usar os vocábulos indiferentemente, como de facto parece usar.

Ademais, Berti (2002, 345-6) nega que a referência aos astrónomos Eudoxo e Calipo em *Met.* 5a21-3 seja feita com o intuito de apontar um problema no capítulo 8 do livro Λ de Aristóteles. Berti sugere que, na verdade, Teofrasto se está a dirigir a intérpretes platónicos de Aristóteles. O argumento de Berti é que seria expectável que os membros da Academia conhecessem as teorias astronómicas desenvolvidas por Eudoxo, visto que este foi membro da Academia enquanto Platão ainda era o seu escolarca. Seria, por conseguinte, expectável que os membros da Academia que estudaram sob a alçada de Espeusipo e Xenócrates procurassem sintetizar as teorias de Eudoxo com a perspectiva do Motor Imóvel de Aristóteles. Esta proposta, porém, é curiosa: porque sintetizar Eudoxo com o pensamento aristotélico foi precisamente o que fez... o próprio Aristóteles. Recorde-se que, no capítulo 8 do livro Λ, Aristóteles conjuga as suas próprias ideias a respeito dos motores celestes com as propostas dos astrónomos Eudoxo e Calipo, acabando por propor ele próprio um número de esferas distinto daquele proposto por Eudoxo e daquele proposto por Calipo. Parece-me, por isto, improvável que estejam, no texto de *Met.* 5a 21-3, implicados alguns intérpretes platónicos de Aristóteles.

Berti sugere, também, que a aporia de *Met.* 5a28-b10 não se pode referir a Aristóteles porque, neste texto, Teofrasto procura mostrar que, da doutrina do movimento celeste de Aristóteles, decorre algo que o próprio Aristóteles já admite no *De Caelo*, a saber, que os astros são animados (*Cael.* II 2 285a 29-30; II 12, 292a18-22; 292b1-2)<sup>89</sup>. Assim, no entender de Berti não tem cabimento que Teofrasto aponte como consequência das posições aristotélicas algo que o próprio Aristóteles já admite. Ora, mas a aporia não acaba no momento em que Teofrasto sublinha que os astros são animados (em *Met.* 5b2) nem é o propósito da aporia sustentar essa afirmação. A aporia propriamente dita emerge mais à frente, a saber, quando do facto de os astros serem animados Teofrasto conclui que, por ser a sua alma que protagoniza o pensamento que produz o desejo, esta é mais importante na dinâmica do movimento celeste do que o Motor Imóvel. Assim, a tese que Berti destaca não é o objecto da aporia mas, antes, uma tese que Teofrasto estabelece a fim de poder elaborar outros problemas. Teofrasto não está, ao contrário do que Berti sugere, a sugerir que é problemático que os astros sejam animados. Pelo contrário, a aporia que Teofrasto desenvolve depende de que os astros sejam animados e, por conseguinte, capazes de pensar.

---

<sup>89</sup> Berti (2002, 348) “Qui Teofrasto non può riferirsi ad Aristotle, perché questi ammetteva l’animazione dei cieli, e dunque non avrebbe avuto senso rinfacciargli come conseguenza della sua posizione una dottrina da lui stesso ammessa”.

Ainda a respeito desta aporia Berti sugere que, quando em *Met.* 5b7-10 se afirma que “princípio não causa o melhor desejo” a referência é à doutrina platónica segundo a qual o movimento celeste é imagem do movimento intelectual. É, porém, difícil compreender como é que Berti obtém tal conclusão a partir destas linhas. Teofrasto não está a dizer que o movimento circular provém do movimento do pensamento, mas que o desejo provém do pensamento. Parece-me, antes, que Teofrasto está a confrontar a compreensão aristotélica dos fundamentos do movimento animal (o que inclui os entes celestes, porque também eles possuem almas) com o facto de tais fundamentos terem como indesejável consequência que o pensamento é anterior ao desejo cujo objecto são os princípios.

Ademais, Berti (2002, 346-7) sugere que a aporia de *Met.* 5a23-8 se dirige totalmente aos Académicos. Contudo, apenas a segunda parte da aporia (que começa em *Met.* 5a25) se parece dirigir aos Académicos. Por isso é que só aí, em *Met.* 5a25, é que Teofrasto os refere. Não me parece que, na tradução que apresenta (Berti [2002, 346]) Berti faça uma correcta leitura da passagem: o ἅμα parece-me sugerir um paralelismo entre quem defende que os entes celestes possuem um “φυσική ὄρεξις” (e que creio tratar-se de Aristóteles) e quem defende que estes se movem por imitação, e que Teofrasto refere claramente como sendo os académicos. Assim, enquanto Aristóteles defenderia isso ao mesmo tempo (ἅμα) defendem o que está em causa na aporia (φασὶν ἐκεῖνο), mas com recurso à imitação (τῆ μιμήσει) tanto (ὁμοίως) aqueles que defendem o Um como os que defendem os números. Na leitura de Berti, os ditos Académicos defenderiam que os entes celestes possuiriam um desejo natural pelos astros (o que parece estranho) e, ao mesmo tempo, diriam que tal relação entre os entes celestes e os ditos princípios se dá por imitação. Sendo isto ou não possível, parece-me uma leitura muito mais natural do texto supor que a primeira parte se refere a Aristóteles e, a segunda, aos Académicos de um modo geral.

Parece-me, por fim, que Berti teria de explicar por que Teofrasto, que redige esta obra sempre em diálogo com os seus antecessores e contemporâneos, se priva de fazer, nos casos apontados por Berti, aquilo que, em todos os outros casos, faz, isto sendo ora, por um lado, identificar concretamente os seus oponentes ou referentes (como faz, ao longo da obra, relativamente a Espeusipo, Xenócrates, Eurito, Platão e os Pitagóricos); ora, por outro lado, referindo-se a eles de maneira abstracta<sup>90</sup>, dizendo que certa posição é dita por alguns. Consequentemente, Teofrasto não parece privar-se de identificar os autores com quem quer polemizar, nem de indicar quando é que uma tese é referida por outros autores ou, mesmo, por seguidores destes (*Met.* 6b6: οἱ περὶ Σπεύσιππον). Parece haver só uma excepção a esta regra: Aristóteles, que nunca é nomeado. Isso, porém, parece-me natural, dada aquela que proponho ser a maneira como Teofrasto, nesta obra, se dispõe em relação a Aristóteles. Uma vez que, no meu entender, Teofrasto pensa com Aristóteles, não há necessidade alguma em mencioná-lo, porque a sua perspectiva é a de um aristotélico. Ora, curiosamente, nas passagens que Berti refere, salvo a excepção da dita metade de *Met.* 5a23-8, nunca Teofrasto menciona quem quer que seja (nem um filósofo concreto, nem um conjunto mais abstracto deles). Tudo, portanto, leva a crer que nessas aporias as posições que são investigadas são as de Aristóteles (ou, possivelmente, de aporias realizadas autonomamente por Teofrasto, isto é, sem uma interacção directa com qualquer filósofo, como propus que fosse o caso de *Met.* 7b10-9).

Por fim, creio que existe uma grande fragilidade na proposta de Berti. A leitura que propõe das aporias do Motor Imóvel parece-me difícil de suportar na ausência de figuras historicamente conhecidas que possam corresponder aos “intérpretes platónicos de Aristóteles” que, na opinião de Berti, são aos alvos de Teofrasto. Seria mais credível que as aporias fossem dirigidas a autores historicamente identificáveis, especialmente, como acabei de dizer, considerando que Teofrasto nunca hesita em referir os autores das teses que discute. Se

---

<sup>90</sup> Como ocorre, por exemplo, logo no começo do texto: *Met.* 4a2-9.

Teofrasto se está a dirigir a discípulos de Xenócrates, como Berti propõe, porque não o vemos referindo, nesses momentos, οἱ περὶ Ξενοκράτη, em semelhança ao οἱ περὶ Σπεύσιππον de *Met.* 5b6? Assim, a proposta de Berti parece difícil de sustentar de maneira segura, muito embora consigamos conceber que tenham existido filósofos que defendessem uma filosofia que procurasse sintetizar o pensamento de Aristóteles com o de Platão.

### 3.1.2 - As aporias são exegéticas ou apologéticas

Os autores que expus entendem que as aporias do Motor Imóvel são, essencialmente, críticas, e críticas num sentido destrutivo. Outros autores, porém, propõe que as aporias são exegéticas ou apologéticas. Esta leitura é defendida, a respeito das aporias do Motor Imóvel, por Marwan Rashed, Annick Jaulin e também por Franz Brentano.

Rashed (2007, 261) sugere que:

“Mais on n’a peut-être pas assez souligné la dimension exégétique des remarques de Théophraste, c’est-à-dire qu’elles cernent moins une contradiction du Premier Moteur qu’un flottement dans les textes d’Aristote sur le statut des principes”

Annick Jaulin (2015, 145), paralelamente, conclui que, uma vez que a integridade dos problemas que Teofrasto levanta a respeito do desejo (e que se encontram nas aporias que neste trabalho designámos por aporias do impulso) já se encontram Aristóteles, então, negada a (possível) concomitância cronológica entre a *Metafísica* de Teofrasto e a vida de Aristóteles, se terá de concluir que “ici”, isto é, na *Metafísica* de Teofrasto, “comme ailleurs, les apories théophrastiennes ont une fonction « exégétique » et servent une fin apologétique”.

Já no século passado Franz Brentano defendia um entendimento semelhante das aporias do Motor Imóvel, entendimento esse que estendia a todas as aporias da *Metafísica* de Teofrasto. Na sua obra *Aristoteles und seine Weltanschauung* (“Aristóteles e a sua visão do mundo”) Brentano escreve o seguinte:

“(…) and if he also takes a look at the remarkable *Problems* of Theophrastus. (One must not suppose that the *Problems* were meant to express doubt in the doctrine of the master. Rather, they were to pave the way for a deeper understanding of this doctrine)”.

Franz Brentano (1978, 124)

É de notar que esta leitura das aporias parece encontrar fundamento historiográfico noutros lugares da obra de Teofrasto, nomeadamente na paráfrase que Prisciano efectua do seu *De Anima*<sup>91</sup> (*Metaphrasis in Theophrastum* 36, 6-9 Bywater) e num testemunho de Temístio (*In De An.* 108, 8-10 Wallies) Ambos os textos sugerem que, no seu *De Anima*, Teofrasto elaborou aporias a fim de descortinar o sentido de certos momentos textuais do *De Anima* de Aristóteles.

### 3.1.3 - As aporias são investigativas

Existe um outro tipo de entendimento a respeito das aporias, nomeadamente a de que as aporias são investigativas ou, para utilizar o termo da taxografia feita por Laks e Most (1993, XVIII), *zététique*.

---

<sup>91</sup> O próprio *De Anima* de Teofrasto seria um testemunho deste tipo de aporias e de trabalho. Como nota Pamela Huby (2013, 49n1) esta obra de Teofrasto ter-se-ia dedicado à compreensão da homónima obra de Aristóteles

Esta é uma posição que, como já dei conta, foi formulada a respeito das aporias de teleologia por Glenn Most (1988, 233), que relativamente a essas aporias disse que:

“This might well mean that the difficulties raised by Theophrastus were designed not to block a line of reasoning (that is, Aristotelian teleology), but instead to encourage research by pointing toward problems that required explanation”.

Na mesma linha, mas agora já a respeito das aporias do Motor Imóvel, Gaiser (1985, 56) diz que estas são “kritische Anregungen während der Ausarbeitung der aristotelischen Konzeptionen”.

Tanto quanto a minha pesquisa permitiu determinar, não parecem existir mais autores que defendam esta tese.

### 3.1.4 - Casos difíceis de classificar

Convém, antes de avançarmos, mencionar ainda que existem vários autores a respeito dos quais é difícil determinar o que pensam acerca da natureza das aporias, dada a brevidade, celeridade ou instrumentalidade com que as mencionam. Aqui creio que podemos enquadrar especialmente Werner Jaeger e Edward Zeller. O primeiro, no seu famoso livro *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (1934), foca-se exclusivamente na maneira como as aporias de Teofrasto tendem a incidir sobre a “nova” doutrina aristotélica dos múltiplos motores imóveis, e como isso mostra que o capítulo 8 do livro  $\Lambda$  da *Metafísica* de Aristóteles é cronologicamente tardio. Jaeger não se expressa, portanto, acerca da natureza das aporias<sup>92</sup> (ainda que possamos encontrar momentos em que, à semelhança de Ross e Fobes, Jaeger tece vários comentários negativos relativamente a Teofrasto<sup>93</sup>, comentários esses que podem denunciar o que seria a sua apreciação das aporias).

Zeller, por seu lado, afirma a existência das aporias, destacando, naturalmente, o conjunto das aporias da teleologia e do Motor Imóvel. Porém, embora não afirme a natureza das aporias, Zeller diz o seguinte:

“Moreover, as is shown by the fragment of his treatise on metaphysics ('Fr.' 12), Theophrastus found difficulties in essential definitions of the Aristotelian metaphysica, more especially in the adaptation of means to ends in nature, and in the relation of the primum mobile to the world. We do not know how he solved these difficulties, but he refused to abandon the determinations themselves”.

Edward Zeller (1889, 222-3)

Assim, embora Zeller não confesse a sua posição a respeito da natureza das aporias, podemos depreender que não as entende num sentido crítico ou destrutivo, porquanto afirma que Teofrasto não abandonou as posições a respeito das quais levanta aporias.

---

<sup>92</sup> Para uma análise e uma perspicaz refutação dos argumentos de Jaeger veja-se Frede (1971).

<sup>93</sup> Jaeger (1934, 5): By clinging to the letter of the tradition they [i.e os comentadores] far surpassed the pitiable successors of Theophrastus and Strato in exactness of philosophical comprehension”.

### 3.1.5 – Conclusão

A posição mais comum relativamente à natureza das aporias é aquela que concebe as aporias como sendo críticas, isto é, como sendo críticas destrutivas.

Paralelamente, existem outras duas leituras da natureza das aporias do Motor Imóvel. Uma é a leitura exegética das aporias, segundo a qual estas são elaboradas com vista à compreensão da filosofia ou dos textos aristotélicos. A outra é a leitura investigativa das aporias, segundo a qual as aporias do Motor Imóvel foram elaboradas a fim de sugerir ou preparar investigações filosóficas posteriores.

Creio que será conveniente avaliar estas três leituras depois de desenvolver a minha própria interpretação a respeito da questão da natureza das aporias. Por conseguinte, discutirei novamente estas posições na conclusão deste trabalho.

### 3.2 - A crença no Motor Imóvel

Para que a questão da crença de Teofrasto num Motor Imóvel possa ser resolvida, convirá, novamente, que se dê conta do que os comentadores já disseram acerca desse assunto.

#### 3.2.1 - O consenso académico: Teofrasto não adere ao Motor Imóvel

Recordo que, relativamente a esta questão, muitos autores concluem que Teofrasto não só rejeita a existência de um Motor Imóvel do movimento como, ademais, defende que o primeiro princípio do movimento é um céu auto-movente, que se move a si mesmo pela sua essência e alma. Uma vez que a vastíssima maioria dos comentadores modernos de Teofrasto subscreve a esta leitura designei-a como o “consenso académico”.

Apresento, agora, qual é a argumentação dos autores que subscrevem a esta leitura, consenso, de modo a que possamos avaliá-la de maneira apropriada.

Tricot (1948, VIII-IX), na introdução da sua edição à *Metafísica* de Teofrasto diz o seguinte:

“Une autre opposition bien marquée à l’Aristotélisme est relative à l’existence d’un premier Moteur immobile, jugé nécessaire pour rendre compte du mouvement. Pour Théophraste, le problème est tout résolu, ou plutôt il ne se pose même pas: le mouvement appartient à l’essence même de la chose, à tous les degrés de la hiérarchie ontologique, et un Ciel qui en serait dépourvu ne serait un Ciel que de nom, de même qu’un animal sans vie ne serait plus un animal. Toutes ces réflexions critiques, pour négatives qu’elles apparaissent, ne sont pas dénuées de valeur”.

A ele se juntam Ross e Fobes (1967, XXV), que dizem:

“Perhaps the most important positive suggestions Theophrastus has to make are (1) that there is no need to seek for an explanation of movement (as by an unmoved first mover), movement rather belonging to the very essence of the things that have it (*Met.* 10a9-21, cf. 6a 5-14)”.

Na mesma linha apresenta-se, também, Mansfeld (1971, 84n89), que diz:

“It appears that Theophrastus abandoned the theory of an Unmoved Mover or Movers, cf. *Met.* 10a9-21 (and 6a5-14). The power of self-movement belongs by nature to the heavens and to living

beings (cf. esp. 10a15-6<sup>94</sup>: οἷον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός). Movement is involved with soul (ibid., *Met.* 5b3). A quotation from Theophrastus' *περὶ οὐρανοῦ* (ap. Proclus, *In Tim.* lii, vol. 11, p. 122,10 ff. Diehl) tells us that he held that soul is the principle of motion, and that, therefore, also the οὐρανός is ensouled, and so θεῖος, οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆς”.

James Longrigg (1975, 218) parafraseia todo o esforço aporético de Teofrasto, concluindo a dita paráfrase dizendo que: “the soul of the first-moved body must, therefore, be held to be the first cause of movement”.

Reale (1987, 133), por sua vez, diz-nos que:

“Ma Dio non è più al centro dell'interesse dell'Eresio, il quale anzi, sia pure a mo' di ipotesi dialettica, prospetta addirittura la possibilità di spiegare il movimento dei cieli in funzione di una intrinseca loro animazione, così come si spiega il movimento degli animali, facendo a meno del Motore Immobile”.

Citando, em seguida, também *Met.* 10a9-19.

Richard Sorabji (1997, 204-5) por seu lado, afirma que:

“It is almost unanimously agreed that Theophrastus dispensed with Aristotle's divine unmoved mover, and thought the movement of the heavens sufficiently explained by their being animate and having a soul”.

O autor menciona, para além de *Met.* 9b1<sup>95</sup>, um testemunho de Proclo do suposto *περὶ οὐρανοῦ* de Teofrasto (159 FHS&G).

Robert Sharples (1998, 87), por seu lado, no seu comentário aos fragmentos e testemunhos do pensamento físico de Teofrasto, aponta que existem dois problemas relativamente à doutrina celeste defendida por Teofrasto. O primeiro consiste em determinar se ele acredita, ou não, num Motor Imóvel do movimento; o segundo consiste em determinar se ele acredita que os céus são materialmente compostos do dito quinto elemento, o éter. Acrescenta, em seguida, Sharples:

“The first issue is relatively uncontroversial. Theophrastus raises problems about the Unmoved Mover in his *Metaphysics* (5a14-6a5, 7b9-8a2) and seems attracted rather to the view of the heavens as ensouled but self-moving<sup>96</sup>”.

A estes autores junta-se Dimitri Gutas que, no seu comentário à aporia de *Met.* 10a5-21, que já tivemos oportunidade de discutir neste trabalho, crê que podemos, a partir da *Metafísica*, concluir que Teofrasto defende a existência de um céu auto-motor e que rejeita a existência de um Motor Imóvel.

---

<sup>94</sup> Seria muito mais natural e expectável que, como fazem, tal qual veremos mais tarde, Dorothea Frede (1971, 78) e Robert Sharples (1998, 87n226), a tese da auto-mobilidade dos entes celestes fosse retirada não deste texto, mas de *Met.* 7b 19-23.

<sup>95</sup> O que é uma citação peculiar: pois nessa parte do texto discutem-se matérias em nada relacionadas, nem directa nem indirectamente, com a questão do Motor Imóvel. Trata-se, claramente, de um erro de digitação.

<sup>96</sup> Aqui, Sharples refere *Met.* 7b19-23 e *Met.* 10a14-19. O segundo texto discuti-lo-emos em breve. O primeiro será objecto do quinto capítulo deste trabalho.

Por fim, ao lado desta fileira de comentadores postam-se outros autores que, aderindo à proposta do consenso, vão ainda mais longe ao afirmar que Teofrasto rejeita a existência de um Motor Imóvel poder aderir a uma concepção orgânica do universo. Assim, os defensores desta posição (mais notavelmente [Grumach 1932, 63-4], [Van Raalte 1988]; [Ierodiakonou 2020]) colocam Teofrasto como o precursor dos estóicos em matéria de cosmologia.

De um modo geral, os autores que subscrevem a esta leitura sustentam a sua argumentação ou em *Met.* 10a5-21, ou em *Met.* 6a5-14 (como também nota Lefebvre [2015, 55]). Para além destes dois excertos, alguns autores sugerem que o testemunho de Proclo do *Sobre o Céu* de Teofrasto (159 FHS&G); outros autores, como Robert Sharples, sustentam que Teofrasto defendia a auto-motricidade fundamentando-se em *Met.* 7b5-19. Como vimos, esse texto parece mesmo sugerir que Teofrasto aceita o auto-movimento. Por isso mesmo, e como disse aquando da exposição dessa aporia, discuti-lo-ei mais tarde.

Analisarei, agora, os textos de *Met.* 6a5-14 e *Met.* 10a5-21, a fim de determinar se, a partir deles, podemos concluir a tese defendida pelo consenso académico.

As teses que são essenciais à posição do consenso académico são as seguintes: Teofrasto acredita que 1) o céu se move pela sua essência; 2) que o céu se move pela sua própria alma e 3) que o céu se move a si mesmo. Estas teses, somadas ou em separado, constituem a posição defendida por estes autores, a saber, que o céu se move a si próprio, pela sua alma e essência. Destas teses, individual ou colectivamente, resulta, no entender destes autores, a conclusão de que 4) Teofrasto não acredita num Motor Imóvel, na medida em que entende que o céu dispensa de tal entidade para se mover.

Seria difícil negar que as teses 1), 2) e 3) estão presentes na *Metafísica* de Teofrasto. Vimos na exposição da aporia de *Met.* 10a 9-21 que estão. Sucede, porém, que encontramos as mesmas teses nos tratados de Aristóteles. Por exemplo, no *De Caelo* Aristóteles afirma que o céu é animado e que possui um princípio de movimento (*Cael.* II 2, 285a 29-30: ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν)<sup>97</sup>. Paralelamente, a crítica à explicação que Platão oferece, no *Timeu*, para o movimento do céu (*Cael* III 2, 300b18-26), o Estagirita afirma que o céu se move a si mesmo e por natureza<sup>98</sup>, o que, podemos concluir, é o equivalente a dizer que se move de acordo com a sua essência<sup>99</sup>.

Se assim é, parece que não basta afirmar que Teofrasto aceita que o céu é animado, que os seus movimentos são naturais e que derivam da sua essência para, a partir destas teses, concluir que Teofrasto também aceitará que o primeiro céu possui total autonomia e independência cinética e, por isso, dispensa da existência de um Motor Imóvel para se mover. Retornando à numeração utilizada, devemos perguntar-nos se das posições descritas com os números 1), 2) e 3) decorre a posição 4).

Nos parágrafos que se seguem, defenderei que não decorre. Para esse efeito, atacarei cada um destes pontos em particular, procurando mostrar como, de nenhum deles, decorre a autonomia celeste necessária à veracidade do consenso (a autonomia que, portanto, dispensa de um Motor Imóvel externo ao próprio céu). Demonstrando isto, será impossível considerar que da combinação destas teses possa decorrer a

---

<sup>97</sup> O mesmo parece decorrer da tese de que o Motor Imóvel move como objecto de desejo (*Metaph.* Δ 7, 1072b26-7), pois só algo dotado de uma alma pode desejar. É nessa linha que, como vimos, Aristóteles critica os pitagóricos na *Ética a Eudemo*: pois estes atribuem impulso ou desejo aos números, embora estes não sejam animados.

<sup>98</sup> *Cael* III 2, 300b21-3: τό τε γὰρ πρῶτον κινούν ἀνάγκη κινεῖν ἑαυτὸ, κινούμενον κατὰ φύσιν, καὶ τὰ κινούμενα μὴ βίᾳ, ἐν τοῖς οἰκείοις ἡρεμοῦντα τόποις

<sup>99</sup> Pois a essência de cada coisa é a sua forma, e a forma de cada coisa é (também) a sua natureza: *Metaph.* Δ 4, 1015a10-11.

impossibilidade do Motor Imóvel. É, na verdade, importante que aquele que se dedique a refutar o consenso académico o faça por recurso esta refutação particularizada: porque, como se observou há pouco, nem todos os autores recorrem a todas estas teses em simultâneo. Assim, uma eficaz refutação de cada uma destas linhas de demonstração assegurará que todos estes autores serão, findo o esforço, refutados.

Começo<sup>100</sup> pelo ponto 1), pelo movimento do céu ser “essencial”:

É verdade que, em *Met.* 10a5-21, Teofrasto afirma que o movimento celeste é da sua essência (pois quando se move, está em acto, e o acto provém da essência de cada coisa: *Met.* 10a10-11).

Será que destas afirmações decorre que os céus, para se moverem, não necessitam de um Motor Imóvel? Não, porque destas afirmações não decorre nenhuma autonomia cinética. O mesmo que Teofrasto diz, nesta frase, do céu se pode, afinal, dizer dos animais e das plantas (*Met.* 10a12-3). Aliás, é precisamente por podermos dizer o mesmo do céu, por um lado, e dos animais e das plantas, por outro, que Teofrasto coloca em hipótese que possamos transferir certas características metodológicas do estudo dos animais e das plantas para o estudo do céu (*Met.* 10a16-9). Quando, todavia, dizemos que os animais se movem de acordo com a sua essência não estamos, certamente, a admitir que os animais dispensem de um motor imóvel externo (um objecto de desejo para os seus movimentos), nem que são, por isso, inteiramente autónomos no que respeita aos seus movimentos. Certamente não o são. Então, porque atribuiríamos autonomia cinética ao céu com base neste motivo?

Quanto ao ponto 2), que respeita ao facto de o céu ser movido pela sua própria alma, as minhas considerações são as seguintes: não poderá bastar, certamente, dizer-se que o céu é animado para que daí decorra a sua autonomia cinética. O mesmo argumento que utilizei a respeito do ponto anterior parece aplicar-se a este caso: os animais e as plantas também possuem alma, e desse motivo não decorre isso a sua autonomia cinética. Assim, não bastará apontar que Teofrasto sustenta que o céu é animado para que, daí, se conclua que ele rejeita a existência de um Motor Imóvel.

Aquilo que os autores que defendem a leitura do consenso se parecem ter privado de fazer (com a excepção assinalável de Robert Sharples: daremos conta do seu contributo num outro momento), apesar da força e da certeza com que rematam as suas afirmações, é questionar a maneira segundo a qual Teofrasto concebe que a alma dos céus e dos entes celestes move os respectivos corpos. Esta questão é de extrema importância para esta discussão, nem que seja porque, mesmo na antiguidade filosófica conhecida por Teofrasto, esse assunto não era consensual (nem, afinal, a maneira como a alma movia o corpo era um tópico consensual), de modo que não é possível assumir que Teofrasto possuía um certo entendimento do assunto sem que se o justifique. Precisamente por isso dedicar-me-ei, como já anunciei, a este assunto nos próximos dois capítulos deste trabalho. Nestes capítulos, como atempadamente explicarei melhor, procurarei dar conta de que, se analisarmos com atenção o texto da *Metafísica*, conseguimos observar que, para Teofrasto, é necessário um Motor Imóvel do movimento, o qual será o objecto de desejo da alma do céu e dos outros entes celestes.

Quanto ao ponto 3), que respeita ao auto-movimento do céu, faço as seguintes considerações: creio que é necessário começar por perguntar de onde é que, nestas linhas, os autores retiram a tese do auto-movimento celeste? Não basta, certamente, apontar que o céu vida para que, daí se conclua que ele se move a si mesmo. Como aponta Lefebvre (2015, 65) o que se diz é que a rotação do céu é a sua vida, não que a sua

---

<sup>100</sup> Aproveito para esclarecer que algumas das conclusões que sustentarei em seguida já foram defendidas por David Lefebvre (2015, 57-69).

auto-motricidade (ainda por cima, acrescento, uma auto-motricidade que dispensa de motores externos) é a sua vida. Assim, esperar-se-ia dos defensores do consenso mostrassem com maior clareza e precisão como é que, nas linhas deste texto, se lê que a auto-motricidade do céu está aqui exposta.

Suponhamos, ainda assim, que podemos, a partir deste texto em particular, reconhecer que Teofrasto entende que o céu se move a si mesmo<sup>101</sup> há que esclarecer em que sentido é que, aqui, estaria presente o auto-movimento: pois, como terei oportunidade de expor no quinto capítulo deste trabalho, pode-se, na filosofia grega que é contemporânea de Teofrasto, distinguir dois sentidos de auto-movimento, um mais lato e outro mais estrito, o primeiro defendido por Aristóteles, e outro defendido por Platão. Este último é compatível com a tese do consenso académico, mas o primeiro não o é. Por conseguinte, aquele que pretender concluir que a partir do auto-movimento dos céus, concluir que um Motor Imóvel não é necessário, terá de esclarecer em que sentido é que Teofrasto entende o auto-movimento.

Estendo a argumentação que desenvolvi a respeito *Met.* 10a 5-21 ao texto de *Met.* 6a5-14. Não existe, no meu entender, nenhum elemento em *Met.* 6a5-14 que consiga provar que de 1), 2) ou 3) (tanto em conjunto como em separado) se segue 4). Aliás, diria, inclusivamente, que em *Met.* 6a5-14 observamos como Teofrasto admite a possibilidade de que a essencialidade do movimento do primeiro céu seja congénita (e, portanto, naturalmente complementar) com o desejo da alma do mesmo primeiro céu. Se assim é, adianto já a pergunta que farei mais tarde neste trabalho: qual é o objecto de desejo do primeiro céu?

Quanto aos membros do consenso que sustentam 1), 2) e 3) por força de uma concepção organicista e pré-estóica, diria que o essencial já foi apontado por Lefebvre (2015, 40-1n12) e, com ele, Long (1998). As diferenças entre os fundamentos cosmológicos que Teofrasto apresenta na *Metafísica* e os princípios mais básicos do estoicismo são assinaláveis<sup>102</sup>. Ademais, os fundamentos textuais que são apresentados por esses autores, nomeadamente o texto de *Met.* 7b23-8a7, não permitem nem afirmar a conclusão que retiram nem, ademais, concluir a rejeição da existência de um Motor Imóvel:

“Analogy with an animal<sup>103</sup> in any case suggests that the ultimate explanation of the movement of the cosmos would amount to merely recognizing the nature of the cosmos to be an entity with movement as its essence”.

Van Raalte (1988,194)

Quanto a afirmações como esta, reafirmo os argumentos já expressos. Assim, mesmo que o movimento seja da essência do universo (ou do animal), isso não oferece uma explicação completa do movimento celeste. Aliás, poderia até dizer que a analogia que Teofrasto faz com o animal garante-nos que o universo, tal como o animal, também não é cineticamente autónomo e que, tal como um animal necessita de motores imóveis externos a si (os objectos dos seus desejos), também o universo necessitará de equivalentes motores imóveis.

Dito isto, creio que, com base nestes argumentos, é impossível sustentar a leitura proposta pelo consenso académico. Embora os autores que defendem esta leitura estejam certos em afirmar que as teses 1),

---

<sup>101</sup> Não quero negar que Teofrasto acredita que o céu se move a si mesmo. Creio que Teofrasto, não só como aristotélico, mas também a julgar pelo que podemos observar no texto da *Metafísica*, crê que o céu se move a si mesmo. O que pretendo sublinhar é que essa tese não está presente nesta passagem, ao contrário do que sugerem os autores que subscvem a leitura do consenso académico.

<sup>102</sup> Long (1998, 376n37) indica, por exemplo, “materialism, divine immanence or pantheism and world-soul, non-eternity, determinism, and so forth”.

<sup>103</sup> Van Raalte refere-se a *Met.* 7b23-8a7

2) e 3) estão presentes no texto de Teofrasto, creio que estão equivocados em, a partir delas, concluir a tese 4). Por conseguinte, não existe na *Metafísica* de Teofrasto base textual que permita sustentar a leitura que estes autores propõe.

Resta-me avaliar dois elementos textuais. Por um lado, o testemunho de Proclo ao *Sobre o Céu* de Teofrasto (159 FHS&G). Por outro, a aporia do auto-movimento, *Met.* 7b19-23. Analisarei estes textos num outro momento: o primeiro, no quarto capítulo deste trabalho; o segundo, no capítulo seguinte.

Quando essa análise estiver concluída, não existirá mais base textual que legitimize a leitura proposta pelo consenso.

### 3.2.2 - Teofrasto aceita a existência um Motor Imóvel

Ainda que sejam poucos, alguns autores defendem a posição oposta à do consenso, sustentando que Teofrasto não rejeita a existência de um Motor Imóvel.

O primeiro a defender este entendimento parece ter sido Edward Zeller (1889, 222-3), que, como já se viu, afirma o seguinte:

“Moreover, as is shown by the fragment of his treatise on metaphysics ('Fr.' 12), Theophrastus found difficulties in essential definitions of the Aristotelian metaphysica, more especially in the adaptation of means to ends in nature, and in the relation of the primum mobile to the world. We do not know how he solved these difficulties, but he refused to abandon the determinations themselves.”

Infelizmente, dada a natureza da obra em causa (uma história da filosofia antiga), Zeller não adianta, nesta obra, argumentos a favor deste seu entendimento.

Esta posição foi, mais tarde, defendida István Bodnár que, na conclusão do seu artigo acerca do Motor Imóvel na filosofia de Eudemo de Rodas, recusa a proposta do consenso e, assim, recusa que se possa traçar um paralelismo entre Eudemo e Teofrasto a respeito da recepção do Motor Imóvel. Dada as restrições naturais ao escopo do seu trabalho, Bodnár admite que só poderá adiantar um argumento para defender que Teofrasto não abdicou de um Motor Imóvel. Esse argumento é o seguinte:

“The most important consideration comes from Theophrastus’ *Metaphysics*. That short treatise examines, from beginning to end, the way in which the different domains of the universe are integrated, and claims in an Aristotelian vein that there has to be contact or connection (συναφή) between these domains, otherwise the universe will be as it were episodic, a series of unconnected realms. This claim combined with the testimony that Theophrastus admitted supra-physical entities requires that these entities be integrated with the operation of the cosmos, and unless some other task is explicitly assigned to them, the orthodox Aristotelian role of unmoved movers remains the most likely candidate for their function. The only way out might be to claim that these supra-sensible entities are identical with the souls of the celestial spheres. This, however, will not do, as the mode of operation of the unmoved mover is described in an orthodox manner as the effects of the nature of the object of desire, while the role of the celestial souls is consistently described as the subject of desire and aspiration. Unless something can be the object of its own aspiration — which is not admissible on Peripatetic grounds, since then the same entity would

possess and would be bereft of the same characteristic at the same time — the motion of the celestial spheres requires an external unmoved mover”.

Bodnár (2002, 187-9)

Assim, contra a proposta do consenso Bodnár propõe o argumento já mencionado. Se, de facto, a alma do primeiro céu (ou de qualquer outro ente celeste) opera a partir dos seus desejos (e já vimos que sim, de acordo com *Met.* 5a28-b10), então qual será o objecto de desejo dessa alma? No meu entender só existem duas hipóteses que poderiam ser compatíveis com o consenso: ou teríamos de admitir que a alma se deseja a si mesma (o que, em termos aristotélicos, como adianta Bodnár, é absurdo); ou, ainda que admitamos que Teofrasto reconhece que a alma possui desejos, teremos de sustentar que Teofrasto reconhece à alma uma capacidade tal que lhe conceda suficiente autonomia cinética para a tornar no primeiro motor do movimento: que, por exemplo, Teofrasto reconheça à alma a capacidade para o auto-movimento tal qual Platão o faz<sup>104</sup>. Se, porém, nem uma ou outra sugestão puderem ser sustentadas, a alma do primeiro céu terá, necessariamente, de ter um objecto de desejo para os seus desejos: e esse será um Motor Imóvel.

Stephen Menn também defende que Teofrasto não rejeitou a existência de um Motor Imóvel, sugerindo o seguinte:

“Aristotle and his immediate students Theophrastus and Eudemus were the only philosophers to maintain that an unmoved thing can cause motion to something else”.

Stephen Menn (2012, 10)

Infelizmente para o leitor interessado nestas questões, Stephen Menn limita-se a referir *Met.* 7b9-15 e 307D FHS&G (um testemunho retirado da paráfrase de Prisciano, em que Teofrasto, entre outros aspectos, afirma que devemos descrever o pensamento em termos de acto, e não de movimento). Podemos, ainda assim, retirar um argumento destas silenciosas referências feitas por Stephen Menn. É que o autor demonstra crer, nesse seu artigo, que o motivo que permitiu a Aristóteles escapar à necessidade da existência de um primeiro motor do movimento auto-motor foi a sua distinção entre acto (*ἐνεργεία*) enquanto actividade completa e movimento (*κίνησις*) enquanto actividade incompleta<sup>105</sup>. Esta distinção conceptual permitiu a Aristóteles afirmar a existência de um primeiro motor que está em acto (e que tem, por isso, um papel activo) sem, com isso, precisar de motores externos, por não possuir qualquer potencialidade.

Assim, ao identificar na obra de Teofrasto textos que sugerem que este adere à distinção entre acto e movimento nos termos já referidos, Stephen Menn parece estar a sugerir que se conseguirmos mostrar que Teofrasto adere a essa distinção entre acto e movimento então, necessariamente, ele terá de aderir também à existência de um Motor Imóvel. Isto complementa o que já foi dito a respeito da proposta de Bodnár: pois é

---

<sup>104</sup> Bodnár (2002, 188-9n21), muito cautelosamente, afirma em nota ao texto referido que Teofrasto rejeitou esta concepção platónica, sustentando-se para isso no comentário de Laks e Most (1993, 32n28). Ainda assim, será preciso fazer uma defesa mais completa desta rejeição (defesa essa que, sublinho, não cabia a Bodnár fazer). Isto porque não só o texto referido por Laks e Most (*Met.* 5a4-5) não apresenta uma rejeição assim tão inquestionável da alma platónica como primeiro princípio do movimento, como, na verdade, tal qual já dei conta, existem outros elementos textuais nos quais uma concepção de auto-movimento semelhante ao da alma platónica (o já referido auto-movimento em sentido estrito) parece ser defendido por Teofrasto, nomeadamente *Met.* 7b19-23.

<sup>105</sup> Stephen Menn (2012, 11): “Aristotle’s answer to this argument, and to Plato’s argument in Laws X that the first mover is self-moving, depends on his conceptual distinction between activity [*energeia*] and motion [*kinêsis*], and his claim that there are some *energeiai* which are not *kinêseis* (that is, activities which are not changes in the thing which is acting, although they may involve change in some object or instrument of the action”.

precisamente esta distinção entre acto e movimento que impede que uma coisa se deseje a si mesma. Assim, provar que Teofrasto adere a esta distinção é fundamental para poder mostrar que os céus não se podem desejar a si mesmos e, nessa medida, que a proposta do consenso não pode estar correcta. Fortuitamente, na análise das aporias, mais especificamente na análise da aporia de *Met.* 7b9-19, já sublinhei que Teofrasto adere a esta distinção.

Por fim, com estes autores parece alinhar-se também David Lefebvre, que explicita o seguinte:

“L’opuscule n’est pas une métaphysique au sens d’une trans-physique, mais un examen critique de la relation entre les deux principales sciences du Tout, la physique et la philosophie première. Cet examen est justifié par la reconnaissance de la « connexion » qui existe entre la nature et les principes mais aussi par celle de la différence entre ces deux types d’objets et, par conséquent, entre leur science respective: l’étude de la nature, que cette étude prenne la voie de la physique ou de l’astronomie, et la « théorie des êtres premiers », l’objet de Théophraste étant finalement d’affirmer la possibilité d’une indépendance de la première face à la prééminence que la seconde tire de l’antériorité de son objet, le principe immobile, dont l’existence n’est par ailleurs pas contestée”.

Lefebvre (2015, 69)

### **3.2.3 – Pela natureza aporética do texto não podemos afirmar se, na *Metafísica*, Teofrasto reconhece ou não a existência de um Motor Imóvel**

Como a filosofia não se faz só com dogmatismos, aos já referidos autores juntam-se figuras que olham para esta questão com cautela ou cepticismo, afirmando que não é possível concluir o que quer que seja a partir da *Metafísica* de Teofrasto. O mais notório defensor desta posição é John Ellis:

“The attribution of any definitive assertion to Theophrastus must therefore be made with caution. And, indeed, it almost goes without saying, the attribution of any definitive philosophy to Theophrastus based on this work is highly problematic”.

John Ellis (1988, 217):

É a natureza aporética do próprio escrito, diz Ellis (1988, 217-8), sustentando-se em Reale (1980, 419-20n41), que nos impede de, sem grande dificuldade, afirmar ou negar o que quer que seja do pensamento que Teofrasto manifesta nesta obra.<sup>106</sup>

Quanto a estas afirmações, começo por sublinhar que, embora o texto seja aporético, não o é na sua totalidade. Clarifico o que pretendo dizer através de um exemplo: a pergunta que funda o tratado, como adiantam Laks e Most (1993, XXI-XXII), não é formulada aporeticamente. Teofrasto não pergunta se se pode definir uma ciência dos primeiros princípios, mas como e em que coisas é que se pode defini-la. Simultaneamente, o final do tratado, no qual Teofrasto faz um balanço geral da obra, encontramos listados diversos aspectos que, no entender de Teofrasto, constituem o princípio da ciência ou investigação do universo<sup>107</sup>. Não se poderá crer, com base nisto, que Teofrasto defende a possibilidade desta ciência? Se sim,

---

<sup>106</sup> Ellis (1988, 220): “But my aim in this essay is to show the difficulty involved in attributing any definitive view to Theophrastus based on his *Metaphysics*— and the same difficulty would seem to be involved in denying that he held a particular view”.

<sup>107</sup> *Met.* 11b27-12a1.

não se poderá, ou melhor deverá, interpretar estas aporias como tendo sido desenvolvidas a favor dessa ciência, como, aliás, é próprio do método aristotélico? Se é assim, então não basta dizer que o texto é aporético: há que especificar em que sentido, e encontrar elementos textuais (como este que acabei de referir) que nos permitam descortinar esse sentido.

Podemos, assim, e a título de exemplo, concluir que Teofrasto, pelo menos aquando da redacção da *Metafísica*, acreditava na possibilidade de uma ciência dos primeiros princípios.

Ademais, não só o exercício aporético como um todo, mas também as partes que o constituem (nomeadamente, e em termos aristotélicos, as conhecidas *διαπορία* e *εὐπορία*) não podem ser inteiramente aporéticas nesse sentido que refere John Ellis, isto é, num sentido que descompromete totalmente o autor com as posições envolvidas nas aporias. A menos que as aporias sejam elaboradas por um autor que manifeste um pensamento radicalmente céptico, uma investigação aporética não pode ser feita senão através de posições que o autor, se não subscreve inteiramente, pelo menos julga convincentes. Aliás, essa é a maneira como Aristóteles descreve o estado psicológico da aporia, causado por uma igualdade de raciocínios contrários:

“Do mesmo modo, a igualdade de raciocínios pareceria produzir a aporia: pois quando raciocinamos sobre ambas [as coisas] e tudo, num ou noutro sentido, nos parece equivalente, ficamos em aporia sobre qual das duas coisas fazer”.

ὁμοίως δὲ καὶ τῆς ἀπορίας δόξειεν ἂν ποιητικὸν εἶναι ἢ τῶν ἐναντίων ἰσότης λογισμῶν· ὅταν γὰρ ἐπ' ἀμφοτέρα λογιζομένοις ἡμῖν ὁμοίως ἅπαντα φαίνηται καθ' ἑκάτερον γίνεσθαι, ἀποροῦμεν ὀπότερον πράξωμεν.

Aristóteles, *Top.* VI 6, 145b16–20

Assim, a menos que pretendamos ou negar este entendimento de aporia a Teofrasto (o que me parece impossível); ou, alternativamente, afirmar que Teofrasto está meramente a produzir exercícios mentais e a brincar com possibilidades (como se calhar nem um céptico pirrónico faria), uma cuidadosa análise das aporias e das teses que Teofrasto vai ora afirmando, ora negando, poderá obsequiar-nos, se não com o conhecimento, pelo menos com alguma imagem do que poderá ter sido o seu pensamento; e se não do pensamento que é transversal à sua carreira filosófica, pelo menos do pensamento que o caracterizava aquando da redacção da *Metafísica*. Efectivamente, Teofrasto não podia propor nenhuma aporia, nem sequer resolver ou desenvolver algumas delas, se não assentisse a nada e, nessa medida, nenhuma crença ou aderência a alguma tese lhe pudesse ser imputada.

Paralelamente, Teofrasto parece pensar a partir de termos aristotélicos, como Ross e Fobes notam (1967, XXV). Sempre que pude, procurei mostrá-lo na análise das aporias. Teremos, ainda assim, nos próximos capítulos deste trabalho, oportunidade de observar ainda mais a semelhança do pensamento de Aristóteles e de Teofrasto. Querirá o defensor desta leitura assumir que, como o texto é aporético, nem o aristotelismo de Teofrasto lhe pode ser atribuído, mesmo quando, a partir de outros textos, sabemos que perseguia e defendia uma filosofia de matriz aristotélica? Se Teofrasto diz que, por exemplo, é melhor descrever os princípios em termos de acto e atribuir movimento aos sensíveis (como em *Met.* 7b13-5), deverá o intérprete deste texto crer que Teofrasto não acredita no que diz, ou que está ainda inseguro a respeito do que afirma?

A cautela que esta posição prescreve é, não obstante, recomendável em certa medida, e creio que nalguns casos a sua utilização é útil e exegeticamente produtiva. É, de facto, preciso ter em atenção que um texto como a *Metafísica* de Teofrasto não pode ser citado ou cortado em qualquer ponto. Nem todas as coisas

que Teofrasto afirma são posições suas e os argumentos possuem o seu contexto<sup>108</sup>. Dada a natureza do exercício aporético é possível, por exemplo, que nem sempre o texto seja polemicamente orientado e, deste modo, possua sempre um alvo. Por exemplo, a respeito da aporia de *Met.* 7b9-19 defendi que, ao invés de se caracterizar como um ataque a Aristóteles, a aporia consiste num exercício teórico que Teofrasto executa a partir de termos e princípios aristotélicos, dentro do escopo e propósito do seu tratado. Efectivamente, se ignorássemos o carácter aporético do tratado e, conseqüentemente, nos focássemos exclusivamente no seu aspecto polémico, ficaríamos impedidos de alcançar a interpretação que, como defendi, é a mais apropriada.

Todavia, não creio que o carácter aporético do texto seja uma razão suficientemente forte para nos impedir de compreender o pensamento de Teofrasto, pelo menos aquando da redacção deste texto. Nem, ademais, creio que esse carácter aporético é um factor que prejudica ou inviabiliza a presente investigação, nem os propósitos que a orientam. Pelo que disse, e pelo que tenho vido a evidenciar, defendo que o carácter aporético do texto, embora não possa ser esquecido, não nos impede de reconhecer nele o pensamento de Teofrasto.

### 3.2.4 - Conclusão

Relativamente à questão de se Teofrasto defendia, ou não, a existência de um Motor Imóvel, a posição maioritária dos comentadores é negativa. A maior parte dos comentadores ou intérpretes de Teofrasto entende que Teofrasto não admitia um princípio imóvel do movimento e que, nessa medida, as aporias que nesta obra levanta a seu respeito indicam os motivos que o levaram à rejeição da existência de tal princípio.

Alguns autores, porém, resistem a este entendimento, defendendo, contrariamente, que Teofrasto não só aceitava a existência de um Motor Imóvel.

Por fim, outros autores suspendem o juízo a respeito da questão, sublinhando que o carácter aporético do texto impede que qualquer afirmação ou negação seja feita a seu respeito.

## 4 - A alma na *Metafísica* de Teofrasto

### 4.1 - Fundamentos de uma estratégia

No que resta deste trabalho irei levar a cabo um esforço que, tanto quanto pude aferir, não foi ainda realizado, pelo menos a esta escala. Irei defender que Teofrasto, na sua *Metafísica*, assente à existência de um Motor Imóvel e que, por conta desse facto, deveremos ler as aporias do Motor Imóvel não como sendo aporias destrutivas, mas como tratando-se de aporias positivas.

A minha estratégia consiste em, primeiramente, ampliar e solidificar em bases textuais sólidas a sugestão efectuada por István Bodnár, sugestão essa que já tinha sido adiantada por Robert Sharples que, ainda assim, optou, como vimos, por entender que Teofrasto dispensava o Motor Imóvel:

“It *might* indeed be thought that the heavens' being ensouled necessarily requires an Unmoved Mover, if a soul requires some reason for moving”.

Sharples (1998; 87n226)

---

<sup>108</sup> Ainda que, por outro lado, estas observações possam ser feitas acerca de qualquer texto filosófico, mesmo daquele que não é aporético.

Como vimos, István Bodnár sustentou que Teofrasto não pôde abdicar do Motor Imóvel precisamente por este motivo: pois, ao reconhecer na *Metafísica* que os céus eram animados, Teofrasto necessariamente terá de conceber a existência de um Motor Imóvel, porquanto a alma desses ditos céus não poderá desejar-se a si própria, nem algo que lhe seja inferior: nessa medida, terá, portanto, de desejar um motor externo e imóvel.

Se é verdade que a sugestão de Bodnár é, para além de perspicaz, muito pertinente, é necessário, ainda assim, mostrar que Teofrasto concebe a alma de um modo que seja compatível com essa mesma sugestão. Porque, tal como o consenso académico propõe a questão, Teofrasto considera que o primeiro motor do movimento é a essência e alma do céu, pelo qual este se move (assumamos, sob pressupostos aristotélicos, que a alma e a essência se tratam da mesma coisa neste caso). Todavia, os autores que defendem esta leitura não concebem, nem podem conceber, que Teofrasto entende a alma de um modo semelhante ao que é sugerido por Bodnár. Certamente, portanto, a proposta do consenso terá de estar sustentada numa perspectiva da alma que seja distinta. Tal perspectiva terá, obviamente, de ser a de Teofrasto.

Assim, o primeiro passo da minha defesa passará por mostrar que Teofrasto, na *Metafísica*, concebe a alma de um modo que é compatível com a sugestão de Bodnár (e, portanto, com o entendimento ortodoxo aristotélico no assunto) e, paralelamente, incompatível com a proposta do consenso. Tal esforço consistirá em responder à seguinte questão: para Teofrasto como é que a alma move o corpo?<sup>109</sup> Esta investigação possui a finalidade última de, a partir dos resultados obtidos, explicitar a maneira segundo a qual, no entender de Teofrasto, a alma do céu (ou dos entes celestes de um modo geral) move o seu corpo.

Para conduzir esta investigação de uma maneira frutífera apresentarei, primeiramente, o mesmo problema nas filosofias de Aristóteles e de Platão. Esta apresentação é pertinente não só pelas próprias características desta obra de Teofrasto<sup>110</sup>, mas também porque, na verdade, Platão e Aristóteles possuem concepções anímicas que, neste assunto, se distribuem para ambos os lados da disputa. Enquanto a concepção platónica da alma é compatível com a proposta do consenso, a de Aristóteles não o é. Assim, esta apresentação não só é pertinente na medida em que me permite contextualizar o pensamento de Teofrasto de um modo historicamente mais apropriada (pois ambas estas concepções anímicas ser-lhe-iam, de algo um modo ou nalgum grau, disponíveis) como também parece ser a maneira mais correcta de abordar o problema, visto que as possibilidades hermenêuticas que estão aqui em causa parecem corresponder a uma leitura ou platónica ou aristotélica de Teofrasto. Isto, como é óbvio, torna conveniente a apresentação do pensamento de Platão e Aristóteles.

Feita esta apresentação, tornarei a analisar a aporia de *Met.* 5a28-b10, que no meu entender constitui um elemento textual fundamental para o enquadramento do pensamento de Teofrasto no eixo platónico-aristotélico.

Uma vez que a análise da aporia de *Met.* 5a28-b10 levantará alguns problemas, esta investigação terá de ser complementada por outros dois momentos:

---

<sup>109</sup> No próximo capítulo deste trabalho esclarecerei em que sentido é que entendo esta questão, já que ela pode ser entendida (e por conseguinte investigada) de várias maneiras.

<sup>110</sup> Que, como já foi assinalado pela generalidade dos seus intérpretes, é redigida e pensada não só sobre (e com) termos e temas aristotélicos, mas também sobre (e com) termos e temas platónicos, dos quais destaco os seguintes: a própria temática do estudo dos princípios (Cf. Berti [2002, 341]; o uso recorrente do termo *νοητός* para designar os princípios, por contraste aos sensíveis, *αἰσθητός* (*Met.* 4a6-7); a proposta de estudo dos princípios por analogia (Cf. Berti [2015, 125-6]) e o uso do termo *παράδειγμα* em *Met.* 7b2.

Em primeiro lugar, será necessário mostrar que Teofrasto aceita que acto (ἐνέργεια) e movimento (κίνησις) são, pelo menos segundo uma certa aceção, distintos: tal permitir-me-á reforçar a ideia de que Teofrasto, tal como Aristóteles, tem motivos filosóficos para rejeitar a ideia platónica de que o primeiro princípio do movimento tem de estar em movimento.

Em segundo lugar, será necessário mostrar que Teofrasto não entende o auto-movimento de uma maneira que seja compatível com a proposta do consenso. Isto não só porque tal nos permitirá, novamente, compreender que Teofrasto não poderá aceitar a ideia platónica de que o primeiro princípio do movimento tem de estar em movimento, mas também porque tal esforço nos permitirá eliminar aquele que eu creio ser o último fundamento textual possível para a proposta do consenso, a saber, a ideia de que os céus são cineticamente autónomos e se movem a si mesmos. O que pretendo mostrar neste esforço em particular é que, ainda que o fundamento desta autonomia cinética esteja, no entender do consenso, radicado no carácter essencial do movimento do céu e na sua alma, que ainda assim nem a maneira como Teofrasto concebe o auto-movimento é compatível com a proposta do consenso.

Por fim, procurarei, a partir de outras aporias, resgatar alguns princípios e afirmações de Teofrasto nas quais podemos detectar que a proposta do consenso não pode ser correcta.

## 4.2 - A alma platónica e a alma aristotélica

Começo, como disse, por Aristóteles e por Platão. Procurarei, nos momentos que se seguem, expor a maneira segundo a qual Aristóteles e Platão entendem que a alma move o seu respectivo corpo.

Será importante começar por sublinhar que “a maneira como a alma move o corpo” é uma expressão ambígua. Quem investigar esta questão poderá estar à procura de várias coisas. Talvez procure, como Aristóteles em *De An.* III 9-11, pela capacidade da alma que é responsável pelo movimento: nesse caso, poderíamos dizer que a alma move o corpo através do desejo (ou talvez, se quiséssemos ser mais precisos, que a alma move o corpo através do desejo em combinação com o pensamento ou a imaginação). Talvez, porém, quem investigue esta questão esteja à procura daquilo a que Aristóteles chama o “aquilo pelo qual” a alma “move” o corpo (ὃ κινεῖ: *De An.* III 10, 433b19): quem procurar tal coisa estará, como o próprio Aristóteles diz, a procurar por uma função comum (κοίνον) à alma e ao corpo, e à procura não de algo psíquico (como é o desejo<sup>111</sup>, ou o desejo combinado com alguma outra coisa) mas de algo corporal<sup>112</sup>. Alternativamente, quem colocar esta questão poderá estar à procura nem de uma capacidade anímica, nem de uma capacidade ou parte corporal, mas sim por uma compreensão da interacção entre o corpo e a alma, e pela compreensão de como essa relação se traduz nos movimentos realizados pelo corpo e na interacção com o meio em que esse corpo está: quem quisesse a resposta para estas questões seria, por sua vez, levado às investigações realizadas no *Movimento dos Animais*, e ao confronto com todos os problemas que nesse texto se desenvolvem.

Não obstante o valor intrínseco de todas estas investigações, a verdade é que, no que respeita ao nosso problema, apenas a primeira, que inquirir acerca da capacidade psíquica responsável pelo movimento, nos é relevante. Isto deve-se não só ao facto de esta ser a única investigação necessária à obtenção dos resultados pretendidos neste trabalho, mas também, e especialmente, porque é somente através de uma capacidade psíquica (o desejo) que Teofrasto, na *Metafísica*, relaciona cineticamente a alma e o corpo. Assim, mesmo que investigássemos e deliberássemos seguindo as outras linhas de inquérito, não seria possível conectá-las e relacioná-las com este texto de Teofrasto. Nessa medida, analisarei as filosofias de Aristóteles e Platão única

---

<sup>111</sup> Ou, para não nos esquecermos da famosa dicotomia de *De An.* I 1, 403a29-b1, pelo menos o desejo em parte, ou segundo uma certa perspectiva ou aceção.

<sup>112</sup> *De Anima* III 10, 433b19: ὃ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἢ ὀρεξίς, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστίν.

e exclusivamente dentro da primeira acepção da questão, isto é, procurando aferir qual é, para estes pensadores, capacidade anímica que causa o movimento dos corpos.

Desta feita, nos parágrafos que se seguem procurarei apresentar a maneira segundo a qual Platão e para Aristóteles entendem que a alma move o corpo. Sublinho, uma vez mais, que isto significa que procurarei identificar, na sua filosofia, quais são as capacidades anímicas que estes defendiam serem responsáveis pela introdução de movimento nos corpos.

#### 4.2.1 - Platão

Começemos por Platão.

Os dois textos que parecem ser mais pertinentes para esta questão são, por um lado, a demonstração da imortalidade da alma no *Fedro* (*Phdr.* 245c5-246a2); e, por outro, o esforço argumentativo contra o ateísmo desenvolvido no livro X das *Leis* (884a-889d).

##### 4.2.1.1 - O *Fedro*

Começemos pelo *Fedro*. É nesta obra que encontramos uma das provas platônicas da imortalidade da alma. Nela, Platão encontra na importância da alma na cadeia causal dos movimentos uma garantia da sua imortalidade:

“Toda a alma é imortal, pois o que se move sempre é imortal; mas aquilo que move alguma coisa e é movido por outra ao cessar o [seu] movimento cessa a [sua] vida. Somente o que se move a si mesmo, por não se abandonar a si mesmo, jamais deixará de se mover; e para todas as outras coisas que se movem ele é princípio e fonte de movimento. Um princípio, porém, não é gerado: pois é necessário que o que se gera se gere a partir de um princípio, mas o princípio não provém de nada: pois se o princípio se gerasse a partir de qualquer coisa, já não seria um princípio. Visto que [o princípio] é algo que não é gerado, é necessário que seja indestrutível. Pois um princípio perecido nem nunca será gerado a partir de alguma coisa nem alguma coisa será gerada a partir dele, uma vez que todas as coisas são geradas a partir de um princípio. Desse modo, o princípio do movimento é aquilo que se move a si próprio. Mas não é possível nem que isto pereça nem que seja gerado, ou todo o céu e toda a terra, colapsando numa só coisa, paravam e jamais voltariam a ter algo pelo qual fossem movidos ou gerados. Tendo afirmado que aquilo que é movido por si mesmo é imortal, ninguém recusará dizer que este mesmo é a definição e essência da alma. Pois todo o corpo para o qual o movimento é externo é inanimado, e animado [todo o corpo] para o qual o movimento é interno e a partir de si, porque esta é a natureza da alma; se é assim que isto é – [e] nenhuma outra coisa se move a si mesma se não a alma – é necessário que a alma não seja gerada e [seja] imortal”.

Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινουὺν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουὺν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῆς γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινουὺν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στήναι καὶ μήποτε αὔθις ἔχειν ὅθεν κινήθέντα γενήσεται. ἀθανάτου δὲ πεφασμένου

τοῦ ὕφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυρεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς· εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

Platão, *Phdr.* 245c5-246a2

Não me demorarei, naturalmente, nos problemas associados a este texto, designadamente na maneira como deveremos interpretar ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος em *Phdr.* 245c5; no facto de se, na mesma linha, devemos ler ἀεικίνητον ou αὐτοκίνητον, Cf. Yunis (2011, 137) e na a reconstrução do argumento.

O argumento é, evidentemente, convulso, especialmente porque as suas teses parecem emergir de uma maneira desordenada. Não obstante, o buslilis desta demonstração parece estar na maneira como Platão identifica a alma como princípio do movimento. Diz-nos Platão que o princípio do movimento terá de se mover a si mesmo, já que, como um princípio não pode ser gerado, então terá de não ser gerado e, nessa medida, de ser imortal. Contudo, só o que se move a si mesmo é imortal: pois todas as outras coisas que se movem por outro param de viver quando param de se mover. É precisamente de tal princípio, de algo que se move a si mesmo, que todas as coisas dependem: pois se o princípio do movimento não fosse algo que se move a si mesmo, então tudo pararia de se mover. Como, porém, existe movimento no mundo, só podemos concluir que existe tal princípio. Esse princípio é a alma, se somente ela for capaz de auto-movimento.

Como acrescenta Platão, esta será a essência e a definição da alma (*Phdr.* 245e 3-4: ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν), a saber, o ser movida por si mesma. É esta a capacidade que permite à alma mover as coisas e, sobretudo, mover as coisas segundo a maneira como as move: pois a alma, no entender de Platão, não é apenas um movente entre os moventes, mas é o primeiro deles, e é-o, como vimos, por ser capaz de ocupar a indispensável primeira posição de primeiro motor, capacidade essa que possui por se mover a si mesma.

#### 4.2.1.2 - As *Leis*

Será esta, porém, a resposta na sua totalidade? Será que podemos dizer que, para Platão, a única capacidade anímica pela qual a alma move os corpos é a sua capacidade para o auto-movimento? Para encontrarmos a resposta a estas questões teremos de perscrutar o livro X das *Leis*.

Nesse livro, o Ateniense discute juntamente com os seus interlocutores as possíveis causas da violência que é praticada contra os deuses. A primeira delas, sugere o Ateniense, é a descrença nos deuses (*L. X*, 885b4-9), ou, por outras palavras, o ateísmo.

No entender do Ateniense, a principal causa da descrença nos deuses não é nem tanto a inexperiência (pois como ele adianta, o ateísmo tende a desaparecer com a idade)<sup>113</sup>, nem tanto alguma intemperança nem descontrolo das emoções. Efectivamente, o que causa o ateísmo é uma grande e perigosa ignorância daquilo que parece constituir a maior sabedoria (*L. X*, 886b7-8: Ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις.). Por isso mesmo, ainda que não o confesse, o Ateniense se dedicará nos momentos seguintes a combater essa ignorância.

O Ateniense começa por mostrar como, no entender dos filósofos defensores do ateísmo (que defendem que tudo se gera por natureza, sorte ou arte), os deuses são o primeiro fruto da arte: pois eles o resultado de certas leis, leis que por sua vez variam de lugar para lugar. Estes filósofos, acrescenta-se, dizem

<sup>113</sup>L. X, 888b6-c3.

o mesmo a respeito do que é justo, sugerindo que é um produto da arte legislativa e que varia de lugar para lugar. Assim, para estes filósofos os elementos serão aquilo que é primeiro, enquanto a alma será posterior a eles e provém deles (L. X, 888e4-890a2).

Estas crenças, diz-nos mais tarde o Ateniense (L. X, 892a2-b1), provêm da ignorância que estes filósofos (e os demais ateus) possuem em relação ao que a alma é (τυγχάνει ὄν), ao poder ou capacidade que detém (δύναμιν ἔχει) e, entre outras coisas, da ignorância que possuem relativamente à sua geração. Quanto a isto, os ateus desconhecem que a alma está entre os primeiros (ὡς ἐν πρώτοις ἐστί); que foi gerada antes de todos os corpos (σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη), e que é o princípio de toda a mudança e reconfiguração destes mesmos corpos (καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει παντὸς μᾶλλον).

Assim, se isto for verdade, sugere o Ateniense (L. X, 892b3-8), teremos de reconhecer que aquilo que pertence à alma será anterior àquilo que pertence corpo. Desta feita, opinião, cuidado, intelecto, arte e lei (δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος) serão anteriores às coisas duras e moles, às pesadas e leves e, de um modo geral, àquelas coisas cujo choque aleatório, de acordo com o argumento ateu, geravam os corpos. Assim, se isto for o caso, então o que provém da alma será anterior ao que provém do corpo e, por conseguinte, os primeiros actos e obras (τὰ μέγала καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις) seriam os actos e obras da arte, os quais, portanto, seriam anteriores aos da natureza e à própria natureza<sup>114</sup>. Será precisamente isto que o Ateniense tratará de provar, a saber, que a alma é mais velha (πρεσβυτέρα) do que o corpo: L. X 892c5-7.

Para prová-lo, o Ateniense começa por propôr que existem 10 tipos de movimento diferentes (L. X 893b4-895b8). Destes, os últimos dois são, por um lado, o movimento que, sendo sempre um, é capaz de mover outro mas é incapaz de se mover a si mesmo (ἢ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα, ἀεὶ μία τις) e, por outro, o que move outro movendo-se a si mesmo (ἢ δὲ αὐτὴν τ' ἀεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη). Entre estes dois movimentos, o movimento que se move a si mesmo será o anterior. Isto, diz-nos o Ateniense, é claro não só pelo argumento (κατὰ λόγον), mas também se aderirmos às suposições dos ateus: pois se todas as coisas, estando juntas<sup>115</sup> (εἰ σταίη πως τὰ πάντα ὁμοῦ γενόμενα), estivessem paradas, só um movimento capaz de si mover a si mesmo seria capaz de criar, aquele que se move a si próprio (τὴν αὐτὴν ἑαυτὴν κινουῦσαν).

Mas em que condição (πάθος) é que existe o que se move a si mesmo? Tal coisa, diz-nos o Ateniense, só pode estar viva. O Ateniense continua (L. X 895d11-896a5), dizendo que a respeito de cada coisa podemos considerar três aspectos: o seu ser ou essência (οὐσία), a sua definição (λόγος τῆς οὐσίας) e o seu nome (τὸ ὄνομα). Mais, há também duas questões que se podem colocar acerca de tudo, a saber: qual é o nome desta coisa? E qual é a definição desta coisa? Partindo deste quadro, o Ateniense conclui que “o que se move a si mesmo”, τὸ ἑαυτὸ κινεῖν, e alma (ψυχὴ) possuem o mesmo ser ou essência (αὐτὴ οὐσία). Assim, por conseguinte, poder-se-á concluir que “aquilo que se move a si mesmo” é a definição da alma. Vimos que a mesma tese é, também, defendida no *Fedro*.

A alma será, adianta o Ateniense (L. X, 896a5-896e8) a primeira geração e movimento das coisas que são, foram e serão, e de todos os movimentos contrários. Será, também, mais velha do que o corpo e, na medida do que se adiantou, tudo o que lhe é congénito ou natural será anterior ao que é congénito e natural ao corpo. Juízos, desejos, caracteres, bem como todas as coisas deste género serão anteriores a comprimentos, larguras, e assim por diante. A alma será assim, causa de tudo e, portanto, tanto do que é bom como do que é mau, bem como do universo inteiro. Por conta disso o Ateniense supõe, nesta fase do argumento, que existem duas almas:

<sup>114</sup> Creio que aqui se deve supor a natureza tal qual é concebida pelos filósofos ateus. Veja-se com atenção L. X, 892b6-c7, onde Platão sugere que estes filósofos atribuem indevidamente o nome “natureza” (φύσις).

<sup>115</sup> Platão refere-se aqui a Anaxágoras. Cf. *Metaph.* Λ 2, 1069b21.

uma boa (εὐεργέτις) e uma capaz das coisas opostas (τῆς τάναντία δυναμένης). É neste momento que o Ateniense nos oferece mais detalhes a respeito do modo como a alma move o corpo.

“A alma conduz todas as coisas no céu, na Terra e no mar pelos seus próprios movimentos, cujos nomes são desejar, investigar, cuidar, deliberar, opinar de maneira correcta ou falsa, regozijar-se, sentir dor, sentir confiança, temer, odiar, amar, e por todos os movimentos congénitos ou primários que, tomando por sua vez os movimentos secundários dos corpos, os conduzem a todos ao aumento e à diminuição, à separação e à combinação, e ao que se segue a estes, ao calor e ao frio, ao peso e à leveza, à dureza e à maciez, à brancura e à negridão, à amargura e à doçura, e a todas essas qualidades de que a alma se serve e que, quando toma também o intelecto (que é um verdadeiro deus para os deuses), guia todas as coisas [a serem] correctas e felizes; mas que, quando combinada com a ausência de intelecto, produz tudo o que é contrário a isto. Afirmaremos que isto é assim, ou duvidamos de que possa, ainda, ser de outro modo?”.

ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστιν βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλευέσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως, χαίρουσαν λυπούμενην, θαρροῦσαν φοβουμένην, μισοῦσαν στέργουσαν, καὶ πάσαις ὅσαι τούτων συγγενεῖς ἢ πρωτουργοὶ κινήσεις τὰς δευτερουργοὺς αὖ παραλαμβάνουσαι κινήσεις σωμάτων ἄγουσι πάντα εἰς αὔξησιν καὶ φθίσιν καὶ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν καὶ τούτοις ἐπομένας θερμότητος ψύξεις, βαρύτητας κουφότητος, σκληρὸν καὶ μαλακόν, λευκὸν καὶ μέλαν, αὐστηρὸν καὶ γλυκύ, καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοία δὲ συγγενομένη πάντα αὖ τάναντία τούτοις ἀπεργάζεται. τιθῶμεν ταῦτα οὕτως ἔχειν, ἢ ἔτι διστάζομεν εἰ ἑτέρως πως ἔχει;

Platão, *Leg X*, 896e8-897b5.

Diz-nos o Ateniense que a alma conduz (ἄγει) todas as coisas no céu, na terra e no mar pelos seus próprios movimentos (ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν), aos quais chamamos desejar, investigar, cuidar, deliberar (βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλευέσθαι), e também por movimentos como o regozijar-se, sentir dor, ter coragem, temer, (χαίρουσαν λυπούμενην, θαρροῦσαν φοβουμένην) e outros semelhantes a estes. O Ateniense descreve estes movimentos como sendo πρωτουργοὶ κινήσεις, movimentos primários. Estes movimentos, já tomados pela alma, por sua vez tomam os movimentos secundários, pertencentes ao corpo (τὰς δευτερουργοὺς αὖ παραλαμβάνουσαι κινήσεις σωμάτων), e conduzem-nos aos movimentos mais elementares do mundo físico como o aumento e a diminuição, separação e combinação (ἄγουσι πάντα εἰς αὔξησιν καὶ φθίσιν καὶ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν) e a todos os fenómenos físicos que daí emergem. Por fim, o Ateniense sugere que é tomando também<sup>116</sup> o intelecto que a alma guia todas as coisas a serem correctas e felizes (νοῦν μὲν προσλαβοῦσα... ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα); enquanto que é combinando-se com a ausência do intelecto que a alma causa o oposto destas (ἀνοία δὲ συγγενομένη πάντα αὖ τάναντία τούτοις ἀπεργάζεται).

O Ateniense, a partir daqui, prossegue a sua exposição com uma demonstração de que a alma boa é a causa dos movimentos celestes, ao mostrar que os astros possuem um movimento idêntico ao do intelecto (pois, recorde-se, a alma boa é aquela que toma o intelecto). Em seguida, o Ateniense investiga acerca da maneira como a alma boa estará encarregue do movimento solar, propondo várias soluções possíveis. Findas estas exposições, o Ateniense prossegue com as refutações das outras crenças que conduzem à violência contra os deuses.

<sup>116</sup> A tradução de προσλαμβάνω deverá reter o sentido aditivo que o prefixo πρὸς adiciona ao verbo: porque, recorde-se, a alma já tomou, através dos movimentos πρωτουργοί, os movimentos secundários, δευτερουργοί.

### 4.2.1.3 - Conclusão

A investigação protagonizada pelo Ateniense oferece-nos detalhes que complementam a exposição feita no *Fedro*. A partir desta última obra descobrimos que é através do seu auto-movimento que a alma é não só causa do movimento mas causa do movimento de todas as coisas, e, portanto, causa do movimento dos corpos. O auto-movimento é, assim, a característica da alma que lhe permite ser o primeiro princípio do movimento e, assim, ser o princípio dos movimentos corporais. Daqui concluímos que Platão defende uma tese que já vimos discutida na *Metafísica* de Teofrasto (*Met.* 5a4-5), a saber, a tese de que o primeiro princípio do movimento terá de estar em movimento.

Nas *Leis* Platão vai mais longe, e através do Ateniense expõe-nos mais detalhes da relação cinética entre a alma e os corpos. Vemos reafirmada a tese de que alma se move a si mesma, e que o auto-movimento é a sua definição e essência. Posteriormente, Platão propõe que os movimentos da alma, chamados movimentos primários, são anteriores aos movimentos dos corpos (designados por isso movimentos secundários), esclarecendo em seguida que a alma move e cria os corpos na medida em que os seus movimentos se apoderam dos movimentos corporais, combinando-os e separando-os a fim de os conduzir a um certo fim, fim esse que, adianta-nos Platão, variará consoante a alma se combina ou não com o intelecto.

A exposição de Platão não é muito detalhada, mas é suficiente para os propósitos deste trabalho. Poderíamos resumi-la da seguinte maneira: a alma move os corpos através de actos ou movimentos especificamente psíquicos (recuperando os exemplos das *Leis*: desejar, deliberar, e assim por diante); mas o que, efectivamente, permite à alma não só causar movimento nos corpos, mas ser princípio do movimento do modo que lhe compete é a sua capacidade para se mover a si própria. Esta é, eu diria, a capacidade mais fundamental que cabe à alma platónica, pelo menos no que é relevante para as questões deste trabalho.

## 4.2.2 - Aristóteles

### 4.2.2.1 - O *De Anima*

#### 4.2.2.1.1 - *De Anima* I 1-5

Atentemos, agora, na filosofia de Aristóteles.

O texto que melhor desenvolve a relação cinética entre a alma e o corpo (tomada na acepção já referida) é, sem dúvida, o *De Anima*.

Aristóteles começa este tratado apresentando várias aporias, cuja enunciação e resolução beneficiarão toda a investigação que se desenvolverá ao longo do texto. Em seguida, e com o método que lhe é reconhecido, Aristóteles elenca as opiniões dos seus antecessores a respeito da alma. O Filósofo conclui sugerindo que estes definiram a alma de acordo com três coisas: movimento, percepção e incorporealidade (*De An.* I 2, 405b11-2).

No capítulo seguinte, Aristóteles anuncia o primeiro passo da sua investigação, numa declaração que, como veremos, será fulcral para a nossa discussão da *Metafísica* de Teofrasto:

“É necessário que investiguemos primeiro acerca do movimento: pois talvez não seja apenas falso que a essência da alma seja deste tipo, [a saber], daquele que afirmam os que dizem que a alma é

aquilo que se move a si mesmo, ou algo que é capaz de se mover, mas também que [se conte como] algo impossível<sup>117</sup> que movimento pertença à alma”.

Ἐπισκεπτόν δὲ πρῶτον μὲν περὶ κινήσεως ἴσως γὰρ οὐ μόνον ψευδός ἐστὶ τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῆς τοιαύτην εἶναι οἷαν φασὶν οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τὸ κινεῖν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν, ἀλλ' ἔν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν.

Aristóteles, *De An.* I 3, 405b31-406a2

A partir daqui, Aristóteles, numa estratégia que, como Polansky sublinha (2007, 84)<sup>118</sup>, é muito mais complexa do que aparenta, desenvolve múltiplos argumentos com o intuito de refutar a tese de que a alma se mova por si (καθ'αυτό). Não me alongarei nos detalhes dos argumentos que Aristóteles desenvolve neste capítulo, mas descrevo-os de uma maneira geral.

Aristóteles começa por rejeitar a ideia de que seja necessário que o movimento seja causado por algo que se move (*De An.* I 3, 406a3-4), e fá-lo dizendo que, na verdade, já explicou os fundamentos dessa rejeição numa outra obra. O texto em causa poderá tratar-se de *Ph.* VIII 5, 265a3-ss.

Em seguida, o Filósofo esclarece que tudo é movido de duas maneiras: ou por si ou por outro (*De An.* I 3, 406a5-10: διχῶς δὲ κινουμένου παντός – ἢ γὰρ καθ' ἕτερον ἢ καθ' αὐτό). Dado que o movimento é dito dessas duas maneiras, o que se investigará neste capítulo é, como adianta Aristóteles, se a alma se move por si e se participa do movimento (*De An.* I 3, 406a10-2: διχῶς δὲ λεγομένου τοῦ κινεῖσθαι νῦν ἐπισκοποῦμεν περὶ τῆς ψυχῆς εἰ καθ' αὐτὴν κινεῖται καὶ μετέχει κινήσεως).

Posteriormente, Aristóteles desenvolve de maneira muito célere uma sucessão de argumentos que procuram rejeitar a tese de que a alma se move por si e que participa do movimento, o que corresponde a *De An.* I 3, 406a12-b15.

No resto do capítulo, Aristóteles critica a maneira como Demócrito concebe a alma e, também, a maneira como Platão descreve a alma no *Timeu*. O Filósofo conclui censurando o facto de os seus antecessores não terem tomado em consideração, nas suas investigações sobre a alma, a relação entre esta e o corpo.

Não obstante a importância que as críticas possuem para a percepção que Aristóteles tinha da alma platónica, os argumentos que aí são mobilizados por Aristóteles alvejam características da alma platónica (e da relação que ela possui com os astros) diferentes daquelas que são pertinentes para a nossa discussão da *Metafísica* de Teofrasto (o facto de a alma platónica ser, ou não, no entender de Aristóteles uma grandeza; do movimento do intelecto ser circular, e assim por diante), pelo que deixo de parte este relato do Estagirita.

O que é mais relevante para este trabalho surge, na verdade, no capítulo seguinte, em *De An.* I 4. Neste capítulo, Aristóteles argumenta contra a concepção da alma como uma harmonia. Durante essa argumentação Aristóteles acaba por nos confessar qual é a sua posição. Por entre argumentos dirigidos à perspectiva da alma como uma harmonia que Aristóteles nos confessa, com maior amplitude, qual é a sua posição:

“Que, então, não é possível que a alma seja uma harmonia, nem que seja deslocada em círculo, é claro a partir do que foi dito. [Ela] é, tal como dissemos, movida por acidente, e move-se a si

<sup>117</sup> Lit. “Alguma entre as impossibilidades”.

<sup>118</sup> Veja-se sobretudo o seu esquema: Polansky (2007, 85).

mesma, nomeadamente ao ser movida naquilo em que está, ou quando isto é movido pela alma: não é possível que ela se mova localmente de outro modo”.

ὅτι μὲν οὖν οὐθ' ἄρμονίαν οἷόν τ' εἶναι τὴν ψυχὴν οὔτε κύκλῳ περιφέρεσθαι, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων. κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἵπομεν, ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.

Aristóteles, *De An.*, I 4, 408a29-34

Estas conclusões são imediatamente muralhadas por vários reparos, nos quais o Filósofo procura resguardar-se de possíveis objecções. Assim, em *De An.* I 4, 408a34-b30, Aristóteles esclarece que não devemos concluir que a alma se move pelo facto de lhe atribuirmos movimentos (nomeadamente quando dizemos que ela está confiante, que tem medo, prazer ou dor). Isto porque, esclarece-nos Aristóteles, é impróprio dizer que tais movimentos são da alma. Será melhor dizer que eles pertencem ao composto, e que ou alcançam a alma (como no caso da percepção) ou que provêm dela na medida em que ela os causa (como no caso da reminiscência). A estas afirmações Aristóteles acrescenta algumas notas sobre o pensamento, e sobre a sua eventual separabilidade. O Filósofo conclui, por fim, da seguinte maneira:

“É por isto evidente, então, que não é possível que a alma se mova. Se não se move de todo, é claro que também não se move a si mesma”.

ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν, φανερόν ἐκ τούτων· εἰ δ' ὅλως μὴ κινεῖται, δῆλον ὡς οὐδ' ὑφ' ἑαυτῆς.

Aristóteles *De An.* I 4, 408b30-1

Assim, Aristóteles conclui, no primeiro livro do seu *De Anima*, que a alma só se poderá mover de uma maneira accidental, na medida em que é movida por estar nalguma coisa que se move, a saber o corpo.

#### 4.2.2.1.2 - *De Anima* III 9-11

Esta discussão é desenvolvida ainda neste tratado, nomeadamente nos capítulos 9 a 11 do livro III.

O primeiro capítulo desta tríade pode ser dividido em três partes: a primeira, que compreende *De An.* III 9, 432a15-22, consiste na apresentação do problema que será investigado, a saber:

“A respeito do motor<sup>119</sup>, é necessário que investiguemos o que é que da alma [é o motor], se uma parte sua, separada ou em grandeza ou em definição, ou se a alma toda; e se for alguma parte, se alguma parte própria e para lá daquelas que habitualmente referimos e [já foram] mencionadas, ou se uma destas<sup>120</sup>”.

περὶ δὲ τοῦ κινουμένου, τί ποτέ ἐστι τῆς ψυχῆς, σκεπτέον, πότερον ἔν τι μόνιον αὐτῆς χωριστὸν ὄν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ, ἢ πᾶσα ἢ ψυχὴ, καὶ εἰ μόνιον τι, πότερον ἰδίον τι παρὰ τὰ εἰωθότα λέγεσθαι καὶ τὰ εἰρημένα, ἢ τούτων ἔν τι.

Aristóteles, *De An.* III 9, 432a18-22

<sup>119</sup> Isto é: daquilo que é causa do movimento.

<sup>120</sup> Isto é: das partes “que habitualmente referimos e [já foram] mencionadas”.

Em seguida, e dado que as partes da alma estão profundamente implicadas nesta investigação, Aristóteles tece várias considerações a respeito da maneira como, habitualmente, os filósofos se pronunciam relativamente a quantas e quais partes a alma possui. Estes reparos constituem a segunda parte deste capítulo (*De An.* III 9, 432a22-432b13).

A terceira e última parte deste capítulo (*De An.* III 9, 432b13-433a9) consiste numa tentativa preliminar de encontrar a parte ou capacidade da alma responsável pelo movimento.

Não obstante todas as capacidades mencionadas serem alvo de pelo menos um argumento contra a sua eleição a capacidade motora, no capítulo seguinte Aristóteles chega a uma conclusão clara e decisiva. O Filósofo começa por dizer o seguinte no início de *De An.* III 10:

“Estes dois parecem ser, de facto, os motores, o desejo ou o pensamento, se se puder estabelecer a imaginação como um certo pensamento”.

Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινῶντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινα

Aristóteles, *De An.* III 10, 433a9-10

Esta proposta é sucedida de várias considerações que a especificam, especificações essas que culminam com a eleição da capacidade motora. Ela será, diz Aristóteles, a capacidade do desejo:

O Motor é um, a capacidade de desejo: pois se fossem dois a mover, o pensamento e o desejo, moveriam de acordo com uma forma comum. Agora, o pensamento não parece mover sem desejo (pois a vontade é um desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio é-se, também, movido de acordo com a vontade), e o desejo move, também, de maneira contrária ao raciocínio: pois o apetite é um certo desejo.

ἐν δὴ τι τὸ κινῶν, τὸ ὀρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκίνουν εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως (ἢ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἢ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἢ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστίν.

Aristóteles, *De An.* III 10, 433a21-6

A capacidade de desejar (τὸ ὀρεκτικόν) será a capacidade motora do movimento. Ainda assim, o desejo não exerce esse seu poder motor isoladamente, mas fá-lo sempre, para utilizar a expressão utilizada no *Movimento dos Animais*, com alguma capacidade discriminatória (κριτικά: *MA* 6, 700b 19-21), ou seja, com o auxílio da percepção, da imaginação ou do pensamento (mais propriamente do pensamento prático, διανοία πρακτική: *De An.* III 10, 433a17-8: ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινῶντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική).

Não me pronunciarei relativamente aos detalhes da interacção entre estes elementos, nem procurarei relatar a maneira como Aristóteles concebe a taxionomia do movimento animal (desde o objecto do desejo até ao movimento propriamente dito)<sup>121</sup>. Isso conduzir-nos-ia a debater assuntos que extravasam o escopo deste trabalho. Ainda assim, será útil para a nossa investigação expor a maneira mais superficial como Aristóteles, ainda dentro deste capítulo do *De Anima*, descreve a taxionomia do movimento animal:

---

<sup>121</sup> O leitor interessado poderá, ainda assim, consultar o modelo muito detalhado de Corcilius e Gregorić (2013).

“Visto que existem três coisas, primeiro o motor, segundo aquilo por que move, e ainda terceiro o que é movido; e sendo o motor dito de dois modos, por um lado enquanto o que é imóvel, e por outro enquanto o que move e é movido, existe, [então], o que é imóvel, o bem atingível em acto; o que move e é movido, a capacidade do desejo (pois o que é movido é movido na medida em que deseja, e o desejo em acto é um certo movimento); e o que é movido, o animal”.

ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, ἓν μὲν τὸ κινουῦν, δεύτερον δ' ὃ κινεῖ, ἕτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινουῦν διπτόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινουῦν καὶ κινούμενον, ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινουῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κινήσις τίς ἐστίν, ἡ ἐνεργεία), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον.

Aristóteles, *De An.* III 10, 433b13-8

Partindo destas declarações de Aristóteles podemos dizer que no movimento de um animal podemos destacar a contribuição dos seguintes elementos:

1) O que move (τὸ κινουῦν), que é dito de duas maneiras:

1.1) Enquanto aquilo que é imóvel (τὸ ἀκίνητον): este é o bem realizável em acto (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), e o objecto de desejo (τὸ ὀρεκτόν).

1.2) Enquanto aquilo que move e é movido (τὸ κινουῦν καὶ κινούμενον): isto é a capacidade desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν = ἡ δύναμις τοῦ ὀρέξεως): pois o que é movido move-se na medida em que deseja (κινεῖται τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται), e o desejo, em acto, é um certo movimento.

2) Aquilo pelo qual move (ὃ κινεῖ): a isto correspondem os instrumentos corporais, τὰ ὄργανα σώματα.

3) O que é movido (τὸ κινούμενον), isto é, o animal, τὸ ζῷον.

A discussão prossegue no capítulo seguinte, em *De An.* III 11. Neste capítulo, Aristóteles, começa por investigar qual será o motor de animais cuja percepção está limitada ao toque. Em seguida, o Filósofo investiga a maneira como deliberamos, dedicando-se a discutir aquilo que é conhecido como o silogismo prático (ou *practical syllogism*: Cf. Rapp (2023, 39-46), nome esse derivado do facto de Aristóteles defender que o nosso pensamento prático é, tal como o teórico, silogístico<sup>122</sup>.

#### 4.2.2.2 - Conclusão

Para Aristóteles a alma não se move por si (καθ'αυτό), movendo-se apenas de maneira accidental, isto é, na medida em que está num corpo que se move, corpo esse que é movido por outra coisa ou pela própria alma. Assim, Aristóteles não só não aceita como rejeita peremptoriamente que a alma se mova a si mesma, o que é, como vimos, um dos aspectos mais fundamentais da alma para Platão.

Para além disto, Aristóteles reconhece que a capacidade (δύναμις) da alma capaz de suscitar movimento é a capacidade de desejar (τὸ ὀρεκτικόν). O objecto de desejo, porém, só é desejado na medida em

---

<sup>122</sup> O leitor mais interessado na relação cinética entre a alma e o corpo poderá encontrá-la desenvolvida noutros tratados aristotélicos. O tratado que mais se parece aproxima desta discussão do *De Anima* é o *Movimento dos Animais*, não só porque o tratado em si amplia as discussões do *De Anima*, mas também porque dialoga com esta obra ao retomar as suas investigações, como ocorre em *MA* 6, onde a discussão de *De An.* III 9-11 é retomada: sobre isto, veja-se Corcilius (2023).

que é pensado ou imaginado (*De An.* III 10, 433b11-2: *πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι*).

Neste aspecto, a alma aristotélica não parece comportar-se de maneira distinta da alma platónica. Como vimos, nas *Leis* Platão defende que os movimentos da alma são responsáveis pelos movimentos do corpo. Ainda assim, poder-se-ia dizer que, pelo menos a respeito dos textos que aqui analisámos, a exposição de Aristóteles é mais detalhada. Enquanto Platão, nas *Leis*, não nos esclarece a maneira como os movimentos *προτούργοί* se relacionam entre si e se mobilizam para criar movimento nos corpos, Aristóteles propõe um modo segundo o qual as diferentes capacidades da alma interagem; e nos tratados biológicos, como o *Movimento dos Animais*, vai mais longe e descreve a maneira como essas capacidades interagem com o corpo.

Sublinho que Aristóteles e Platão discordam sobre se o movimento pertence ou não à alma. Esta é a maior diferença entre as perspectivas dos dois filósofos. Enquanto Platão sustenta que a alma não só se move, como se move a si mesma, Aristóteles nega que a alma se move e, como vimos, que se move a si mesma (senão, claro, acidentalmente, na medida em que move o corpo).

### **4.3 - A Alma na *Metafísica* de Teofrasto: a aporia da alma e do impulso (*Met.* 5a28-b10)**

#### **4.3.1 - Introdução ao problema**

Tornemos, agora, a Teofrasto.

Como anunciei, partirei deste quadro conceptual e procurarei, a partir da *Metafísica* de Teofrasto, mostrar que a perspectiva que Teofrasto possui da alma é, em primeiro lugar, incompatível com a proposta do consenso e, em segundo lugar, que tal perspectiva implica que Teofrasto aceita a existência de um Motor Imóvel do movimento.

Recorde-se que a leitura defendida pelo consenso académico propõe que Teofrasto dispensou um Motor Imóvel como princípio do movimento e que, antes, na sua *Metafísica* defendeu que o princípio do movimento é um céu auto-movente, que se move a si mesmo pela sua essência e alma.

Isto significa que, de acordo com a leitura proposta pelo consenso académico, para Teofrasto a alma é o primeiro princípio do movimento. Se assim é, podemos e devemos perguntar-nos: como é que esta alma causa movimento? Causa-o movendo-se, ou sendo imóvel?

Se o fizer movendo-se, então terá de se mover a si mesma: pois o movimento que possui e que transmite aos principiadados não poderá provir de outra coisa que não dela mesma, visto que é o primeiro princípio do movimento. De tudo, podemos retirar o seguinte princípio: o princípio do movimento terá, ele mesmo, de estar em movimento. Esta é, como acabámos de expor, a posição de Platão.

Se, porém, a alma causar movimento sendo imóvel (ou, pelo menos, sendo movida de uma maneira acidental), temos de nos perguntar através de que capacidade a alma causa movimento: tudo leva a crer que se tratará da capacidade de desejar, em combinação com outros processos psíquicos. Se assim é, a alma necessitará de um objecto externo, um certo bem, que seja o objecto dos seus desejos. Tal objecto será o verdadeiro princípio do movimento. Esta é a perspectiva de Aristóteles.

Assim, a fim de testarmos a leitura proposta pelo consenso temos de investigar se Teofrasto aceita que a alma se move; e se aceitar, temos, posteriormente, de investigar se aceita que a alma se move a si mesma e, paralelamente, se aceita que o princípio do movimento tem de estar em movimento. Temos, portanto, de investigar se Teofrasto subscreve a perspectiva platónica da alma.

Se o fizer, teremos de reconhecer que a leitura proposta pelo consenso está correcta. Podemos, por isso, dizer que a leitura proposta pelo consenso só pode ser sustentada se admitirmos que Teofrasto compreende a alma nos mesmos termos que Platão. Um sinal disto é o testemunho de Proclo ao perdido *Sobre o Céu* de Teofrasto. Este testemunho, tal como já aponte, foi invocado por Richard Sorabji (1997, 204) e Jaap Mansfeld (1971, 84n89) como prova de que Teofrasto rejeitou a existência de um Motor Imóvel. Neste testemunho, Proclo descreve-nos a maneira como Teofrasto critica Platão e o acusa de proceder incorrectamente na sua investigação da geração da alma no *Timeu*. Segundo Proclo, Teofrasto acusa Platão de estar a procurar por “um princípio de um princípio”. Depois tanto elogiar como censurar esta afirmação de Teofrasto, Proclo termina a discussão revelando o que conduz Teofrasto a criticar Platão:

“Como Teofrasto diz, razoavelmente, que a alma é o princípio do movimento e não estabelece nada que lhe seja anterior, pensa que não é necessário ‘procurar um princípio de um princípio’: pois também ele concede que o céu é animado e, por esse motivo, divino: ‘se é divino’, diz ele, ‘e possui o melhor passatempo, então é animado: ‘pois nada é honrado sem alma’, como ele escreveu [no seu] *Sobre o Céu*”.

ὁ μὲν <Θεόφραστος> εἰκότως ἀρχὴν κινήσεως τὴν ψυχὴν εἰπὼν οὐδὲν ἄλλο πρὸ αὐτῆς ὑποθέμενος, <ἀρχῆς> οὐκ οἶται δεῖν <ἀρχὴν ἐπιζητεῖν>· ἔμψυχον γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν καὶ διὰ τοῦτο θεῖον· εἰ γὰρ θεῖός ἐστι, φησί, καὶ τὴν ἀρίστην ἔχει διαγωγὴν, ἔμψυχός ἐστιν· <οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆς>, ὡς ἐν τῇ <Περὶ οὐρανοῦ> γέγραφεν.

Proclo, *In Tim.* II, 122, 11-7

Ainda que Sorabji e Mansfeld apenas apresentem este texto como prova de que Teofrasto rejeita a doutrina do Motor Imóvel, e não elaborem qualquer comentário adicional, é necessário analisar que perspectiva anímica está subentendida neste texto. Numa primeira leitura, parece que, neste testemunho, Teofrasto terá de subscrever a alma na sua acepção platónica para poder sustentar as suas posições. Se, tal como Proclo diz, para Teofrasto a alma é o primeiro princípio do movimento, isso faz com que, nesta matéria, Teofrasto concorde com Platão. Se assim é, a divergência entre Teofrasto e Platão, no que diz respeito à geração da alma, seria precisamente aquela que Proclo aponta, a saber, que Teofrasto não reconheceria nenhuma realidade anterior à alma. Porque, de resto, tal como Proclo também sublinha (Proclo, *In Tim.* II, 122, 13-4: “Pois até ele concede que o céu é animado”: ἔμψυχον γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν,) Teofrasto e Platão concordam.

É certo que a afirmação de Teofrasto de que nada é honrado sem alma (οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆ) parece excluir um Motor Imóvel, pois este não é uma alma, nem é algo dotado de uma alma. Não obstante, e especialmente no que diz respeito à *Metafísica*, que é o objecto deste trabalho, é preciso esclarecer de que modo a alma do céu move o corpo celeste.

Se, porém, Teofrasto, neste assunto, compreender a alma à maneira aristotélica, em linha com os já referidos reparos feitos por Bodnár (2002, 187-9) e, também, em harmonia com o que foi exposto a respeito do *De Anima*, então a alma dos céus necessitará de um objecto de desejo (ὄρεκτόν) para que seja capaz de mover o seu respectivo corpo. Esse objecto de desejo, por sua vez, activará a capacidade de desejar (τὸ

ὄρεκτικόν) da alma celeste em combinação com alguma das capacidades judicativas (a percepção, a imaginação ou o pensamento: ἡ αἴσθησις; ἡ φαντασία; ὁ νοῦς), a fim de que, a partir daí, se gere o movimento.

Todavia, o que deveremos dizer que a alma dos céus deseja se determinarmos que Teofrasto entende a alma, no que respeita a este assunto, do mesmo modo que Aristóteles? Certamente, como aponta Bodnár (2002, 188), não desejará algo inferior. Nem poderá, se Teofrasto concordar que numa certa acepção acto e potência se distinguem (como já defendi ser o caso), desejar-se a si mesma, pois isso implicaria que possuiria e necessitaria de algo ao mesmo tempo e ao mesmo respeito. Logo, só poderá desejar alguma coisa superior a ela, e algum bem. Desejará, por certo, um Motor Imóvel.

Isso, aliás, é aquilo que se esperaria a partir do que já foi analisado da introdução deste tratado. Os princípios serão, como diz Teofrasto, os inteligíveis (*Met.* 4a10-11). Os princípios, possuindo uma essência anterior e melhor que a dos entes matemáticos (o que é o caso) serão numericamente escassos, sendo um ou poucos (*Met.* 4b6-11). Os princípios deverão ser pensados analogicamente como se se tratassem de deus ou do divino (*Met.* 4b11-8). Os princípios serão, também, causas do movimento, e sê-lo-ão sendo imóveis: facto esse que, sublinhe-se, Teofrasto nunca questiona ou problematiza, antes formulando aporias a a respeito do impulso e de outros temas relacionados com a imobilidade do princípio do movimento. Se, paralelamente a tudo isto, Teofrasto considerar que os céus animados, e tendo eles de desejar alguma coisa, que desejarem eles, senão estas entidades, os princípios, se forem mais do que um? E que serão estes princípios, assim descritos, senão um ou mais Motores Imóveis?<sup>123</sup>

À luz de tudo isto, se se mostrar que Teofrasto, neste assunto, compreende a alma da mesma maneira que Aristóteles, então Teofrasto aceitará existência de um Motor Imóvel. A partir daí, poder-se-á sugerir de maneira fundamentada que as aporias não devem ser lidas num sentido destrutivo, mas, alternativamente, num sentido construtivo.

Considerando que aquilo que, na relação cinética da alma com o corpo, o que mais distingue a perspectiva platónica da aristotélica é, por um lado, o facto de o movimento pertencer à alma; e, por outro, a defesa da tese de que o primeiro princípio do movimento terá de estar em movimento, serão estes temas que explorarei na *Metafísica* de Teofrasto.

#### 4.3.2 - A aporia da Alma e do Impulso: *Met.* 5a28-b10

O texto fundamental para este exercício é a aporia de *Met.* 5a28-b10. Já analisei esta aporia, mas recupero-a novamente, a fim de que a discussão seja mais frutífera:

“E se o impulso, e em particular aquele que é para o melhor, envolve a alma, então, a menos que o digamos por semelhança ou metáfora, os [seres] que se movem [em círculo] serão dotados de alma; o movimento parece, também, simultaneamente pertencer à alma (pois ela é vida para os seres que a possuem, e também aquilo de onde [provêm] os desejos de cada coisa, como também no caso dos animais, visto que até as percepções, embora consistam num ser afectado por outros, ainda assim ocorrem [nos animais] na medida em que são dotados de alma. Se, então, o primeiro [princípio] for causa do [movimento] circular, não será causa do melhor [movimento]: pois o

---

<sup>123</sup> Recordo que já defendi que podemos atribuir as conclusões alcançadas na introdução do tratado como sendo defendidas por Teofrasto, tendo rejeitado por conseguinte que a introdução se tratasse de um mero resumo das posições de Aristóteles.

melhor [movimento] é o da alma, e o primeiro e principal é o do pensamento, do qual provém também o desejo”.

Εἰ δ' ἢ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοίτητα καὶ μεταφορᾶν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα. ψυχῆ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κινήσις ὑπάρχειν (ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον, ὥσπερ καὶ τοῖς ζώοις, ἐπεὶ καὶ αἱ αἰσθήσεις καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὔσαι δι' ἐτέρων ὅμως [ὡς] ἐμψύχοι[ς] γίνονται). Εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίου τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρεῖττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἢ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις.

*Met.* 5a28-b10

Começo por recuperar o modo como Aristóteles, no seu *De Anima*, introduz a argumentação que o conduz a rejeitar que a alma se mova por si:

“É necessário que investiguemos primeiro acerca do movimento: pois talvez não seja apenas falso que a essência da alma seja deste tipo, [a saber], daquele que afirmam os que dizem que a alma é aquilo que se move a si mesmo, ou algo que é capaz de se mover, mas também que [se conte como] algo impossível o [facto] de o movimento pertencer à alma”.

Ἐπισκεπτέον δὲ πρῶτον μὲν περὶ κινήσεως· ἴσως γὰρ οὐ μόνον ψεῦδός ἐστι τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῆς τοιαύτην εἶναι οἷαν φασὶν οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τὸ κινεῖν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν, ἀλλ' ἔν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν.

Aristóteles, *De An.* I 3, 405b31-406a2

Sublinho, sobretudo, a última linha, ἀλλ' ἔν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν, “mas também que [se conte como] algo impossível o [facto] de o movimento pertencer à alma”. Teofrasto começa a sua argumentação dizendo não só algo diferente mas, na verdade, afirmando o oposto do que é dito por Aristóteles: “o movimento parece, também, simultaneamente pertencer à alma”, ψυχῆ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κινήσις ὑπάρχειν (*Met.* 5b3<sup>124</sup>). Teofrasto, contrariamente a Aristóteles, parece defender que a alma se move.

No final da aporia Teofrasto parece expressar, novamente, essa opinião:

“Se, então, o primeiro [princípio] for causa do [movimento] circular, não será causa do melhor [movimento]: pois o melhor [movimento] é o da alma, e o primeiro e principal é o do pensamento, do qual provém também o desejo”.

Εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίου τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρεῖττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἢ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις).

*Met.* 5b8-19

Uma vez mais, Teofrasto refere-se a um “movimento da alma”, o que obviamente sugere, nem que seja à primeira vista, que aceita que a alma se move.

---

<sup>124</sup> Existem, efectivamente, problemas textuais associados a esta frase. Sigo, porém, neste ponto Gutas (2010, 286-8), subscrevendo totalmente a muito completa argumentação que aí desenvolve.

Dado que, como já afirmei, a relação entre o movimento e alma é um ponto nevrálgico desta investigação, convirá que façamos uma análise mais profunda destes dois excertos da aporia de *Met.* 5a28-b10.

Retornemos ao primeiro caso: *Met.* 5b3: “o movimento parece, também, simultaneamente pertencer à alma”, ψυχῆ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν.

O termo-chave para a leitura desta passagem é o verbo ὑπάρχειν. O verbo é nomenclatura aristotélica e é utilizado com o sentido de expressar predicação. Assim, Teofrasto, diz-nos que o movimento se predica da alma. Tal parece-me, inevitavelmente, significar que a alma se move.

Retornemos a *Met.* 5b8-19:

No caso deste excerto, o elemento mais importante é o genitivo de *Met.* 5b8-9: κρεῖττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς. Este genitivo pode ser lido como sendo um genitivo subjectivo, ou como sendo um genitivo objectivo. Na primeira acepção, o movimento “ser” da alma significaria que a alma se move, na segunda, o movimento “ser” da alma significaria que o movimento é causado pela alma. Na primeira acepção, a alma necessariamente se moverá, o que, na nomenclatura utilizada no *De Anima*, significa que se moverá por si, καθ'αυτό. Na segunda, não é necessário que se mova, como, aliás é claro no *De Anima* de Aristóteles: nesta obra, o Estagirita defende que a alma é causa de movimento, mas rejeita que esta se mova por si, καθ'αυτό.

Poder-se-ia pensar que não existe maneira de escolher entre os dois genitivos e que, nesse sentido, para defendermos que Teofrasto admite que a alma se move (no sentido em que se move καθ'αυτό) teríamos de suportar a leitura do genitivo de *Met.* 5b8-9 como um genitivo subjectivo na leitura do excerto de *Met.* 5b, dizendo que, como aí parece que Teofrasto afirma que a alma se move, então também aqui ele deverá estar a afirmar a mesma coisa. Ainda que esse argumento pareça apropriado, creio, porém, que ainda assim é possível descortinar a tipologia deste genitivo. Para isso, é necessário que analisemos o genitivo de *Met.* 5b8-9 juntamente com o período que se segue:

“(…) pois o melhor [movimento] é o da alma, e o primeiro e principal é o do pensamento, do qual provém também o desejo”.

κρεῖττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἢ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις.

*Met.* 5b8-10

Nestes dois períodos Teofrasto utiliza, sucessivamente, dois genitivos: o movimento *da* alma (ἢ [κίνησις] τῆς ψυχῆς) e o movimento *do* pensamento (ἢ τῆς διανοίας). Este segundo genitivo é necessariamente subjectivo: pois se fosse objectivo então, dado o contexto desta aporia, o movimento *do* pensamento (isto é, o movimento causado pelo pensamento) seria, certamente, o desejo; mas Teofrasto diz, logo em seguida, “do qual provém o desejo”. Se o segundo genitivo fosse objectivo, Teofrasto estaria a referir-se duas vezes seguidas ao desejo, o que é impossível. Logo, o movimento *do* pensamento será, necessariamente, o movimento protagonizado pelo pensamento. Se assim é, podemos sugerir que o primeiro genitivo e como os dois períodos se sucedem de um Dada a maneira como os períodos se sucedem, temos boas razões para pensar que Teofrasto está a utilizar os dois genitivos num mesmo sentido, isto é, como sendo subjectivos.

Podemos alcançar a mesma conclusão do seguinte modo: se o genitivo de *Met.* 5b8-9 (ἢ [κίνησις] τῆς ψυχῆς) não fosse subjectivo, mas antes objectivo, então, aí, Teofrasto estaria a falar de algum movimento causado pela alma. Que movimento seria esse? Dado o contexto desta aporia, tratar-se-ia ou do pensamento, ou o do desejo: mas não poderá ser nenhum destes, visto que ambos são mencionados logo em seguida.

Portanto, só se poderá tratar de um terceiro movimento, diferente destes dois. Tal movimento só poderá ser o movimento da própria alma.

Assim, ambos os excertos da aporia de *Met.* 5a28-b10 que analisámos mostram que Teofrasto não só aceita que alma se move (e que se move no sentido em que se move καθ' αὐτό), como aceita que as actividades da alma também são movimentos. Se isto não constitui nenhuma dissidência de Aristóteles no que ao desejo diz respeito (pois vimos em *De An.* III 10, 433b13-8 que o desejo, quando em acto, era também ele um movimento), quanto ao pensamento já não se poderá dizer o mesmo: pois no entender de Aristóteles, o pensamento é um acto e não um movimento (isto é, é uma actividade completa: *Metaph.* Θ 6, 1048b 23-35).<sup>125</sup>

Dito isto, será que por reconhecermos que Teofrasto sustenta estas posições temos de reconhecer a validade da leitura do consenso académico? Diria que não. Como vimos, para que a leitura do consenso seja válida Teofrasto terá de aceitar não só que a alma se move, mas também que a alma possui a capacidade que denota e define a alma platónica, a saber, o auto-movimento (e, como veremos, o auto-movimento entendido de uma certa maneira); e, por conseguinte, Teofrasto terá também de aceitar que o princípio do movimento terá de estar em movimento.

Será que, porém, é possível, a partir de uma leitura da *Metafísica*, determinar se Teofrasto aceita estas teses?

Eu diria que sim. Para isso, é necessário que retornemos ao início do tratado, nomeadamente a *Met.* 5a4-5.

Antes, porém, de proceder à análise desse texto, termino sublinhando um último aspecto relativamente à aporia de *Met* 5a28-b10. Nesta aporia, encontramos uma descrição dos processos cinéticos da alma que é, senão idêntica, pelo menos muito semelhante àquela que se analisou em *De An.* III 9-11 (e por conseguinte em *MA.* 6). Embora Teofrasto descreva os processos anímicos envolvidos no movimento do céu de maneira muito económica, podemos constatar que defende que o desejo provém do pensamento, e que do desejo provém o movimento. Tudo isto concorda com a descrição que encontramos em *De An.* III 9-11. Nesse sentido, tudo leva a crer que, no que respeita à maneira como a alma move o corpo, Teofrasto entende a questão da mesma maneira que Aristóteles.

Será, porém, preciso mostrar que Teofrasto não defende que a alma se move a si mesma e que, paralelamente, não defende que o primeiro princípio do movimento tem de estar em movimento.

### 4.3.3 - O primeiro princípio do movimento e o movimento: *Met.* 5a4-5

Retornemos ao início do tratado, mais especificamente ao momento em que Teofrasto propõe que o primeiro princípio seja um Motor Imóvel:

---

<sup>125</sup> Relevante para esta questão poderá ser também um testemunho de Simplicio (271 FHS&G), onde se reporta que Teofrasto, após estabelecer que, enquanto desejos, apetites e iras (ὀρέξεις καὶ ἐπιθυμῖαι καὶ ὀργαί) são movimentos corporais, escolhas e contemplações (κρίσεις καὶ θεωρίαι) só podem ser reconduzidas à alma (e que nesta está o seu princípio), Teofrasto diz que “é necessário que a respeito destas coisas [entenda-se entre, por um lado, movimentos corporais como o desejo, e o que respeita a alma, como escolhas e contemplações] se investigue se existe alguma separação a respeito da definição, pois é objecto de acordo que estas [entenda-se, escolhas e contemplações] são movimentos”. Assim, parece que Teofrasto, nesta sua perdida obra *Sobre o Movimento* (περὶ κινήσεως), se dedicou a investigar se estas actividades da alma se tratariam ou não de movimentos. Não temos como saber o que concluiu, mas a consciência do problema parece denotar, pelo menos, que Teofrasto tem (ou talvez veio a ter) consciência da possibilidade do pensamento se tratar não de um movimento mas de algo diferente, possivelmente de uma actividade completa.

“Sendo desta maneira o [primeiro] princípio, e visto que está ligado aos sensíveis; e como a natureza, dita sem qualificação, está em movimento e isso é o que é próprio dela, torna-se evidente que temos de estabelecê-lo como causa do movimento. Visto que, em si mesmo, é imóvel, é claro que não poderia ser causa dos entes naturais na medida em que se move; resta [que o seja] por uma outra potência melhor e anterior: tal é a natureza do que é objecto de desejo, a partir do qual [se dá] o movimento circular, contínuo e ininterrupto: de tal modo que, de acordo com isto, se resolveria a [dificuldade] de não haver princípio do movimento excepto se [ele] for movido [por algo] em movimento”.

Τοιαύτης δ' ούσης τῆς ἀρχῆς, ἐπεὶ περ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς, ἡ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον, δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως. Ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν, φανερόν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ ἢ συνεχὴς καὶ ἄπαυστος. Ὡστε [καὶ] κατ' ἐκεῖνο λύοιτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει

*Met.* 4b18-5a5

Sublinho, em particular, as seguintes linhas:

“de tal modo que, de acordo com isto, se resolveria a [dificuldade] de não haver princípio do movimento excepto se [ele] for movido [por algo] em movimento”.

Ὡστε [καὶ] κατ' ἐκεῖνο λύοιτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει.

*Met.* 5a4-5

Aqui, Teofrasto considera que é um problema, uma dificuldade ou, talvez melhor dizendo, uma aporia, que o princípio do movimento tenha de estar também ele em movimento. Efectivamente, não observamos na redacção do texto nenhum destes termos (dificuldade, problema, ou aporia), mas Teofrasto recorre, aqui, ao verbo λύω (*Met.* 5a4: λύοιτο), que é o verbo utilizado em contextos aristotélicos para indicar a resolução de uma aporia (Cf. *Metaph.* B 1, 995a28-31).

Assim, se Teofrasto sustenta que nesta posição existe uma aporia, reconhecendo ademais que a doutrina do Motor Imóvel resolve essa aporia, então podemos, ainda que provisoriamente, concluir que Teofrasto não aceita este princípio platónico de que o princípio do movimento terá de estar em movimento.

Existem, porém, uma dificuldade nesta conclusão provisória:

Esta dificuldade resulta de uma consideração que já defendi neste trabalho, nomeadamente que do facto de Teofrasto levantar uma aporia a respeito de algo não se deverá concluir que ele não aceita a posição aí problematizada, ou, alternativamente, a existência de alguma entidade implicada nessa posição. De facto, Teofrasto formula várias aporias a respeito do Motor Imóvel e, tal como argumento ao longo deste trabalho, da formulação dessas aporias não decorre que Teofrasto rejeite a existência de um Motor Imóvel, nem denuncia necessariamente que as aporias são de natureza destrutiva. Aliás, diria que o principal erro da leitura do consenso académico, e da generalidade das interpretações que com ele se alinham, consiste em concluir a natureza crítica das aporias a partir da sua mera existência. Assim, para que possa defender que Teofrasto identifica, de facto, como problemático o princípio em causa, e que não o aceita de modo algum, terei de apresentar outros argumentos.

Dois elementos poderão auxiliar-nos a resolver esta dificuldade. Em primeiro lugar, o contexto textual do problema. Em segundo lugar, existem certas distinções filosóficas defendidas por Teofrasto que são incompatíveis com o princípio platónico, de modo que se conseguirmos mostrar que Teofrasto defende essas distinções, demonstraremos que não poderá aceitar o princípio platónico aqui em causa.

Quanto ao contexto textual do problema, quero recordar que, tal como já expus, o Motor Imóvel é introduzido na *Metafísica* de Teofrasto não de uma maneira simplesmente doxográfica, mas sim de um modo natural, decorrendo dos argumentos desenvolvidos na introdução do texto. Quer isto dizer que o texto de *Met.* 4b18-5a5 não se trata, como então defendi, de uma mera exposição da doutrina de Aristóteles, mas sim de um desenvolvimento natural do exercício aporético realizado no início do tratado.

Não só, portanto, não é o caso que Teofrasto não está comprometido com a doutrina do Motor Imóvel como, na verdade, parece que o está de uma maneira muito íntima. Se, por conseguinte, Teofrasto sugere que tal doutrina é capaz de solucionar os problemas associados ao princípio platónico, temos boas razões para crer que Teofrasto não aceita esse princípio.

Ademais, sublinho que não encontramos, ao longo da obra, nenhum indício de que Teofrasto aceita este princípio. É possível que leiamos em *Met.* 7b19-23 uma defesa da possibilidade do auto-movimento entendido à maneira platónica; mas o auto-movimento do primeiro princípio não é a tese que está em causa em *Met.* 5a4-5 (ao contrário do que parece sugerir Van Raalte [1993, 146]). Assim, que Teofrasto não dê qualquer indicação de defender o princípio platónico sugere que não o defendia.

Como aponteí, existe ainda uma outra maneira de mostrar que Teofrasto não aceita o princípio platónico de que o princípio do movimento terá de estar em movimento. Tal deve-se ao facto de Teofrasto defender, na *Metafísica*, outras teses que são incompatíveis com o princípio platónico. Refiro-me à distinção entre acto e movimento, o primeiro correspondendo a uma actividade completa e o segundo a uma actividade incompleta. Se Teofrasto aceitar esta distinção não poderá, simultaneamente, aceitar que o princípio do movimento esteja necessariamente em movimento: pois poderia estar em acto. Em verdade, talvez se pudesse ou devesse dizer que, aceitando essa distinção, Teofrasto não poderia jamais aceitar que o princípio do movimento esteja em movimento: pois sendo o movimento uma actividade incompleta, seria necessário que existisse uma outra coisa que fosse causa desse movimento, e assim sucessivamente até que se encontrasse um princípio do movimento que não se movesse; um princípio que estivesse em acto no sentido em que realiza uma actividade completa. Assim, se Teofrasto aceitar esta distinção entre acto e movimento terá não só de rejeitar a necessidade deste princípio platónico, como terá na verdade de rejeitar o próprio princípio, sob pena de cair num regresso ao infinito (que, como o próprio aponta, é algo indesejável: *Met.* 9b4-5). No próximo capítulo deste trabalho demonstrarei que Teofrasto aceita esta distinção entre acto e movimento e, por conseguinte, demonstrarei que não poderá aceitar o princípio platónico.

Embora se tenha concluído que Teofrasto defende que a alma se move, uma vez que foi demonstrado que rejeita a tese de que o princípio do movimento terá de estar em movimento conclui-se que a leitura proposta pelo consenso académico está equivocada. Isto, porque se Teofrasto, tal como propõe essa leitura, rejeita a existência de um Motor Imóvel e aceita que o céu se move pela sua alma e essência então, segundo esta leitura, a alma será, para Teofrasto, o primeiro princípio do movimento. Se, todavia, Teofrasto aceita, por um lado, que a alma se move; e por outro que o primeiro princípio do movimento não poderá estar em movimento, a conclusão só poderá ser uma: que, para Teofrasto, o primeiro princípio do movimento não poderá ser a alma. O que é o mesmo que dizer que a proposta do consenso está equivocada. Terá, portanto, de haver algo que causa os movimentos da alma celeste. Se, como vimos, a alma causa movimento através dos seus

desejos, terá, assim, de haver um objecto de desejo para a alma, que é causa do movimento sem se mover. Tal objecto de desejo será, obviamente, um Motor Imóvel.

Restam três momentos neste trabalho. No próximo capítulo mostrarei como Teofrasto aceita que acto e movimento são, numa certa acepção, distintos: isso, como já aponte, reforçará que Teofrasto não aceita que o princípio do movimento tem de estar em movimento. Em seguida, analisarei a aporia de *Met.* 7b19-23, a fim de analisar a maneira como Teofrasto relaciona a alma e o auto-movimento. Por fim, analisarei várias aporias da *Metafísica* a fim de mostrar como, nelas, Teofrasto demonstra rejeitar a leitura proposta pelo consenso académico.

#### 4.3.4 - A distinção entre Acto (ἐνέργεια) e movimento (κίνησις)

Seguindo a sugestão de Stephen Menn, demonstrarei que Teofrasto aceita, na sua *Metafísica*, que numa certa acepção existe uma distinção entre acto e movimento. Essa acepção será, como já foi referido, aquela que toma acto como uma actividade completa (ἐνέργεια τέλεια) e o movimento como um acto incompleto (ἐνέργεια ἀτέλης). Como já referi, se se demonstrar que Teofrasto aceita esta distinção, demonstrar-se-á que Teofrasto rejeita não só a necessidade do princípio platónico, como também a sua validade. É que se Teofrasto aceitar esta distinção entre acto e movimento então reconhecerá que existe uma maneira do primeiro princípio do movimento ser princípio sem estar em movimento, a saber, estando em acto; e reconhecerá, paralelamente, que é impossível que o primeiro princípio do movimento esteja em movimento, pois tal implicaria, sempre, uma causa anterior.

Existem vários dois textos que nos poderão auxiliar neste esforço. Começo por destacar *Met.* 7b11-5, por um lado, e *Met.* 10a10-6, por outro.

Começando por este último texto, recordemos o que diz Teofrasto:

“Por isto, <se> a actividade de cada coisa provém da sua essência; e <se> quando cada coisa estiver em actividade também se estará a mover, tal como [ocorre] no caso dos animais e das plantas ([pois] se não [se movessem seriam animais] apenas em nome), torna-se claro que também o céu, na sua rotação, estará [a movimentar-se] de acordo com a sua essência, [e que será céu somente] em nome se estiver separado [do movimento] e em repouso: pois a rotação do todo é, por assim dizer, uma certa vida”.

Διὸ καὶ <εἰ> ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἐκάστου καὶ τὸ καθ' ἕκαστον ὅταν ἐνεργῇ καὶ κινεῖται, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ φυτοῖς (εἰ δὲ μὴ, ὁμώνυμα), δῆλον ὅτι κἂν ὁ οὐρανὸς ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη, χωριζόμενος δὲ καὶ ἡρεμῶν ὁμώνυμος· οἷον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός.

*Met.* 10a10-6

Aqui, acto ou actividade (ἐνέργεια) não só parece ser utilizado em conjunção com o movimento como, na verdade, parece ser utilizado de tal modo que implica (ou constitui) sempre movimento. Isto porque, como diz Teofrasto, “quando cada coisa está em actividade também se estará a mover”. Tal, porém, por si só não parece excluir uma possível distinção entre acto e movimento: porque, neste contexto, Teofrasto está a falar dos seres naturais, para os quais, no seu entender, o movimento é algo próprio (*Met.* 4b19-21: ἡ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον). Assim, e se esse é o escopo por que Teofrasto se rege neste texto, é óbvio que “quando cada coisa” natural “está em actividade também se estará a mover”.

Analisemos, agora, o texto de *Met.* 7b11-15. Recordo que, neste momento do texto, Teofrasto considera se podemos ou não atribuir repouso (ἡρεμία) aos princípios. É na conclusão dessa consideração que Teofrasto nos diz o seguinte:

“Pois se, por um lado, [o repouso] for tomado como [o que é] melhor, atribuir-se-o-á aos princípios; mas se, por outro lado, [o repouso] for tomado como alguma inactividade ou privação do movimento, não [se-o] atribuirá [aos princípios]. Mas se de facto é assim [e devemos atribuir algo aos princípios], [então] devemos substituir [o repouso] pela actividade, [tomando esta] como algo anterior e mais louvável e [atribuindo] o movimento aos sensíveis”.

Εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς· εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει, ἀλλ' εἴπερ, τὴν ἐνέργειαν ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέραν καὶ τιμιωτέραν, τὴν δὲ κίνησιν [ἐν] τοῖς αἰσθητοῖς

*Met.* 7b11-5

Neste texto, mais especificamente em *Met.* 7b11-5, Teofrasto contrasta movimento com actividade, κίνησις com ἐνέργεια. Se o faz, então é porque admite que existe alguma actividade que não é um movimento. Isto significará, por conseguinte, que Teofrasto aceita que existem actos que não são incompletos, o que por sua vez implica que aceite que existem actos completos.

Ademais, a conclusão da aporia de *Met.* 7b9-19, na qual este texto se insere, também sugere que Teofrasto aceita a distinção entre acto e movimento. Nela, Teofrasto considera que atribuir repouso aos princípios por ameaça de um regresso ao infinito é um argumento verbal (λογῶδες), indigno de confiança (οὐκ ἀξιόπιστον) e que pede por uma alguma explicação melhor (μείζω τινὰ αἰτίαν ζητεῖ). Tal como defendi na análise desta aporia, o que permite a Teofrasto sustentar as suas afirmações é o facto de este reconhecer que existem actos completos. Se estes existirem, então não seremos forçados a admitir que os princípios repousam por receio de obtermos uma cadeia infinita de movimentos pois, em alternativa a princípios que repousam, podemos admitir princípios que estão em acto sem estarem em movimento, isto é, princípios cuja actividade seja uma actividade completa.

Sublinho, por fim, que alguns comentadores, como Van Raalte (1993, 337), Lefebvre (2015, 62-3), e Enno Rudolph (1988, 233-7), também lêem nestas linhas um contraste entre ἐνέργεια e κίνησις, o que reforça a leitura que proponho.

O texto de *Met.* 5a5-10, no qual Teofrasto expressa vários elogios à doutrina do Motor Imóvel, também transparece uma distinção entre acto e movimento:

“Por um lado, até aqui o argumento está bem articulado, porque tanto produz um só princípio de todas as coisas como lhe atribui actividade e essência; e, mais, nem o afirma como divisível nem como de uma certa quantidade, mas eleva-o simplesmente a um estatuto melhor e mais divino”.

Μέχρι μὲν δὴ τούτων οἶον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχὴν τε ποιῶν μίαν πάντων καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς, ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσόν τι λέγων ἀλλ' ἀπλῶς ἐξαιρῶν εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν.

*Met.* 5a5-10

Teofrasto louva a doutrina do Motor Imóvel por não só apresentar um princípio de todas as coisas, mas também por lhe atribuir actividade (ἐνέργεια) e essência (οὐσία). Como se disse na análise desta aporia, Teofrasto não esclarece de que actividade se trata, embora o mais expectável seja que Teofrasto se esteja a referir ao pensamento que se pensa a si mesmo de Λ 9. Ainda assim, Teofrasto refere no parágrafo anterior que este princípio é causa do movimento sendo imóvel (*Met.* 4b22-5a2). Assim, tal actividade, qualquer que ela seja, terá de ser entendida por Teofrasto como sendo uma actividade que não compreende nem consiste em movimento. Assim, uma vez que Teofrasto louva a atribuição deste tipo de actividade ao princípio, podemos concluir que admite que existem actos completos.

Para além da obra preservada de Teofrasto, um testemunho de Simplício (152 FHS&G) revela-nos que Teofrasto defendia a existência de actos completos:

“I wish to show that the best of his [i.e Aristotle’s] pupils, Theophrastus, casts his vote with my supposition. For in the first (book) of his *Physics* he speaks as follows: ‘Concerning motion it is not difficult to give and state the general and universal account, that it is some incomplete activity of that which is potentially, as such (i.e. as being potentially), in each category; and this is pretty clear even from perception’”. Tradução de Fortenbaugh, Huby e Sharples

ἐθέλω καὶ τὸν ἄριστον τῶν αὐτοῦ μαθητῶν τὸν Θεόφραστον ἐπιδείξει ταῖς ἐμαῖς ὑπονοίαις συμψηφιζόμενον. λέγει γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν οὕτως: “περὶ δὲ κινήσεως τὸν μὲν κοινὸν καὶ καθόλου λόγον οὐ χαλεπὸν ἀποδοῦναι καὶ εἰπεῖν ὡς ἐνέργειά τις ἐστὶν ἀτελῆς τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιοῦτον καθ’ ἕκαστον γένος τῶν κατηγοριῶν, ὃ καὶ διὰ τῆς αἰσθήσεως σχεδὸν φαίνεται.

Simplício, *In Cat.* 8, 435.10-31 Kalbfleisch

Se Teofrasto, como Simplício sugere, aceita que o movimento é uma actividade incompleta, certo é que aceitará que existem actividades complementares a estas, isto é, actividades completas. Como, porém, este testemunho não consta na *Metafísica*, considere-se-o como elemento secundário.

Visto isto, creio que devemos concluir que Teofrasto aceita que, numa certa acepção, existe uma distinção entre acto e movimento. Se assim é, então Teofrasto necessariamente rejeitará o já mencionado princípio platónico de que o princípio do movimento terá de estar em movimento. Por conseguinte, para Teofrasto a alma, embora se mova (como Platão admitia), não poderá ser o primeiro princípio do movimento, pois tal implicaria alguma actividade anterior à sua. Se esse é o caso, então, por um lado, a leitura proposta pelo consenso académico está equivocada; por outro, Teofrasto terá, na *Metafísica*, de aceitar a existência de um princípio do movimento que, sendo activo, seja imóvel (isto é, ao qual não pertença nem o movimento nem o repouso). Tal princípio será pelo menos um Motor Imóvel, o qual é objecto de desejo para a alma do céu.

Em seguida, analisarei a maneira como Teofrasto concebe o auto-movimento, a fim de compreender se tal concepção permite a leitura proposta pelo consenso académico.

#### 4.4 - A aporia do auto-movimento: *Met.* 7b19-23

Vimos que, de entre os autores defensores do consenso académico, Sharples (1998, 87n226) era o único que defendia que Teofrasto sustentava a auto-motricidade dos céus fazendo referência a uma aporia onde tal tese parecia estar presente, nomeadamente em *Met.* 7b19-23. Com ele parece alinhar-se Dorothea Frede (1971, 78).

#### 4.4.1 - Os sentidos de auto-movimento: o auto-movimento em sentido estrito e em sentido lato

Antes, porém, de procedermos à análise da aporia de *Met.* 7b19-23, é necessário fazer uma ressalva. Como já tenho vindo a anunciar, o auto-movimento foi entendido, entre as tradições platônica e aristotélica, de duas maneiras. Foi entendido, por um lado, num sentido mais estrito, como é aquele que reconhecemos na filosofia de Platão: neste sentido, o auto-movimento descreve uma identidade total entre o movente e o movido. Para Platão, o auto-movimento implica que A mova A e, por isso, que seja uma mesma coisa aquela que move e aquela que é movida. A esta descrição corresponderá, como vimos nas passagens analisadas do *Fedro* e das *Leis*, a alma, que move todas as coisas movendo-se a si mesma, e a cuja essência corresponde, precisamente, o auto-movimento.

Aristóteles parece, por seu lado, compreender o assunto de outra maneira. Vemo-lo expresso de maneira clara no livro VIII da sua *Física* onde o Filósofo, lidando com a possibilidade de que o auto-movimento animal poderá constituir um bom argumento a favor da pontual inexistência de movimento no mundo (pois, diz Aristóteles, é possível imaginar-se que, tal como o animal, o mundo também se começou a mover a si próprio a partir do repouso), diz o seguinte:

“É sobretudo o terceiro <argumento> que pareceria envolver uma dificuldade, a saber, como é que surge um movimento que não havia antes, como acontece no caso dos seres animados. Pois eles primeiro repousam, depois caminham e, assim parece, sem nada de externo os mover. Isto, contudo, é falso, pois vemos sempre que há algo, de entre os constituintes inatos do animal, que se move e do movimento disso o animal não é ele próprio a causa, mas, talvez, o meio circundante. Ele próprio, afirmamos nós, não se move a si mesmo com qualquer movimento, senão <somente> com o movimento local. Portanto, nada impede, antes é provavelmente necessário, que no seu corpo ocorram muitos movimentos sob a ação do meio circundante e que, de entre estes, alguns movam o pensamento ou o desejo, os quais movem então o animal inteiro. É o que acontece nos sonhos, pois, ainda que não haja neles nenhum movimento sensitivo, há, no entanto, um certo <tipo de movimento> e os animais despertam de novo”. Tradução de Fernando Rey Puente

μάλιστα δ' ἂν δόξειεν τὸ τρίτον ἔχειν ἀπορίαν, ὡς ἐγγιγνομένης οὐκ ἐνούσης πρότερον κινήσεως, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐμψύχων· ἡρεμοῦν γὰρ πρότερον μετὰ ταῦτα βαδίζει, κινήσαντος τῶν ἔξωθεν οὐδενός, ὡς δοκεῖ. τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος. ὀρῶμεν γὰρ αἰεὶ τι κινούμενον ἐν τῷ ζῳῷ τῶν συμφύτων· τούτου δὲ τῆς κινήσεως οὐκ αὐτὸ τὸ ζῳον αἴτιον, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἴσως. αὐτὸ δὲ φαμεν αὐτὸ κινεῖν οὐ πᾶσαν κίνησιν, ἀλλὰ τὴν κατὰ τόπον. οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον, ἐν μὲν τῷ σώματι πολλὰς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, ἐκεῖ- νην δὲ τὸ ὅλον ἤδη ζῳον κινεῖν, οἷον συμβαίνει περὶ τοὺς ὕπνου· αἰσθητικῆς μὲν γὰρ οὐδεμιᾶς ἐνούσης κινήσεως, ἐνούσης μὲντοι τινός, ἐγείρεται τὰ ζῳα πάλιν.

Aristóteles, *Ph.* VIII 2, 253a7-21

O auto-movente aristotélico não é, portanto, cineticamente independente. Como o texto da *Física* esclarece, os animais não passam plenamente do repouso para o movimento por si mesmos, mas há sempre uma intervenção do meio circundante (τὸ περιέχον). Este causa mudanças no corpo e estas, por sua vez, despoletam ou o pensamento ou o desejo e isso por sua vez causa o movimento (tal qual é dito no *De Anima*). A sua autonomia cinética poderá, na verdade, ser mais bem reconhecida no facto de que têm o poder de cessar os seus movimentos (Cf. *Ph.* VIII 4, 255a6-9).

Ademais, o auto-movente aristotélico terá de ser composto: não pode ser a mesma coisa que move e é movida (Cf. *Ph.* VIII 4, 255a16-7; VIII 5, 257b11-5), pois isso significaria que a mesma coisa estaria em acto e potência ao mesmo tempo e ao mesmo respeito (Cf. *Ph.* VIII 5, 257b9-12). Assim, terá de ser uma parte que causa movimento e a outra (ou outras) que é movida (Cf. Especialmente *Ph.* VIII 5, 258a1-2)<sup>126</sup>.

Dito isto, não basta dizer que Teofrasto defende que o céu se move a si mesmo para que, quer a partir daí, quer em combinação com outras teses, se conclua que Teofrasto rejeita a existência de um Motor Imóvel. É preciso esclarecer que sentido de auto-movimento Teofrasto atribui ao céu: se um auto-movimento entendido em sentido estrito, idêntico ao que Platão atribui à alma; ou se um auto-movimento entendido em sentido lato, idêntico ao que Aristóteles atribui aos animais. A diferença entre ambos não é pequena. O auto-movimento no sentido estrito é compatível com a leitura proposta pelo consenso. O auto-movimento entendido num sentido lato não só não é compatível com a leitura do consenso, como, na verdade, lhe é contrária: pois se Teofrasto defender que o céu se move a si mesmo de acordo com esse sentido de auto-movimento isso implicará que o céu necessitará de motores externos e que, por conseguinte, nem o céu nem a sua alma serão os primeiros princípios do movimento.

#### 4.4.2 - A aporia do auto-movimento: *Met.* 7b19-23

Como já foi referido, a passagem mais relevante para esta questão é a aporia de *Met.* 7b19-23. Recordemos o que Teofrasto nos diz neste texto:

“A percepção parece, além disso, corroborar de algum modo que é possível que não seja necessário que o motor seja diferente daquilo que move por causa do agir e do ser afectado [ao mesmo tempo]; [o mesmo ocorrerá], ademais, caso conduzamos [o raciocínio] ao próprio pensamento e a deus”.

Δοκεῖ δὲ καὶ ἡ αἴσθησις τρόπον τινὰ συναυδᾶν ὡς ἐνδεχόμενον μὴ δεῖν τὸ κινεῖν ἕτερον εἶναι καὶ ὃ κινεῖ διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν· ἔτι δ' ἂν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν.

*Met.* 7b19-23

À primeira vista, parece que Teofrasto concebe o auto-movimento no sentido estrito e à maneira platónica. “é possível que não seja necessário que o motor seja diferente daquilo que move por causa do agir e do ser afectado [ao mesmo tempo]”. O “agir e ser afectado” ao mesmo tempo a que Teofrasto se refere parece, efectivamente, referir-se ao preceito aristotélico de que, dadas as características do movimento, uma mesma coisa não pode mudar-se a si mesma ao mesmo tempo e ao mesmo respeito, porque, dado que o motor (ou a causa da mudança) tem de estar em acto relativamente ao âmbito da mudança, isso implicaria que a mesma coisa estaria em acto e potência ao mesmo tempo e ao mesmo respeito, o que é um contra-senso<sup>127</sup>. Ora, mas isto é precisamente o preceito que defendi que Teofrasto aceita, e cuja aceitação me permitiu defender que Teofrasto rejeita o princípio platónico de que o princípio do movimento terá de estar em movimento. Parece, portanto, que Teofrasto, aqui, está não só a afirmar o auto-movimento em sentido estrito como, mais, está a colocar em causa os esforços que desenvolvi até agora.

<sup>126</sup> Para uma discussão mais detalhada da concepção aristotélica do auto-movimento, e de como estes argumentos se relacionam com o argumento desenvolvido em *Ph.* VIII, veja-se Coope (2015).

<sup>127</sup> Recorde-se o já referido texto de *Ph.* VIII 5, 257b9-12, onde estas ideias são apresentadas de maneira resumida.

Quero, porém, propor uma leitura alternativa desta aporia. Uma que não só preserva a possibilidade de Teofrasto aceitar o auto-movimento em sentido lato como, paralelamente, expõe o aspecto construtivo desta aporia e, por conseguinte, da postura que Teofrasto assume, nesta obra, em relação a Aristóteles.

Para isso, porém, será necessário que analisemos mais calmamente esta aporia e identifiquemos com clareza os seus objectos. É que, na verdade, não é assim tão claro, por um lado, o que significa dizer que “a percepção corrobora” o auto-movimento em sentido estrito (portanto a possibilidade de uma identidade total entre movedor e movido); nem é, por conseguinte, claro se o *καί* em *τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν* é epexegetico ou não.

Efectivamente, os comentadores dividem-se a identificar os objectos incluídos nesta aporia:

De um lado, Ross e Fobes (1967, 63) e Van Raalte (1993, 344) sugerem que Teofrasto se está a referir aos animais, que são um exemplo evidente, e, portanto, claro à percepção, de uma mesma coisa que se move e é movida.

Do outro lado estão Laks e Most (1993n34), que, embora admitam a possibilidade da sugestão anterior, propõe que

“la perception constitue elle-même, dans une certaine mesure, un tel cas d'automotricité, du moins s'il est vrai que le moteur de la perception n'est pas uniquement l'objet extérieur mais, comme Théophraste la déjà noté en 5b5-7, une activité psychique. Διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν (...) se réfère à la double détermination, externe et interne, de la sensation, *τρόπον τινά* marque alors les limites de l'exemple, puisque, dans le cas de la sensation, le moteur ne se confond pas intégralement avec le mû”.

Assim, no entender destes autores a própria percepção é um exemplo de auto-motricidade, sustentando a sua proposta em *Met.* 5b5-7. Laks e Most sugerem, todavia, que a percepção se trata de um exemplo imperfeito de auto-motricidade, imperfeição essa que Teofrasto reconhecera ao dizer sugerir que é apenas “de algum modo” (*τρόπον τινά*) que a percepção corrobora a possibilidade do auto-movimento, ao passo que o pensamento e deus, o exemplo (ou os exemplos) dados em seguida seriam um exemplo mais perfeito.

Dadas estas divergências, diria que Ross, Fobes e Van Raalte estão correctos ao reconhecer que, neste caso, Teofrasto se está a referir ao movimento animal. Rejeito, portanto, a sugestão de Laks e Most, pelo seguinte:

Tal como Van Raalte (1994, 344) aponta, o que é referido em *Met.* 5b5-7 (o texto em que Laks e Most sustentam a sua proposta) não é que a percepção se move a si mesma. Aliás, o que é dito nesse momento do texto é, contrariamente, que a percepção possui uma componente activa para além de uma componente passiva. Laks e Most reconhecem estes elementos, e por isso mesmo reconhecem que o exemplo não é adequado. Ainda assim optam por concluir que Teofrasto está a utilizar a percepção como exemplo, e fazem-no de um modo que parece difícil de compreender: pois a expressão *τρόπον τινά* parece demasiado vaga para que se esteja a referir a algo tão específico e relevante como a imperfeição do exemplo em causa.

Dito isto, creio que Ross e Fobes, bem como Van Raalte, têm razão ao sustentar que Teofrasto se refere aos animais quando menciona aquilo que “a percepção corrobora”. Isso concorda, efectivamente, com a maneira como Teofrasto costuma, nos seus escritos, invocar a percepção como testemunha: quase sempre (senão mesmo sempre) expressões equivalentes à que testemunhamos apelam a dados empíricos que são

observáveis pela percepção. Veja-se, por exemplo, o já mencionado testemunho de Simplício (152 FHS&G) e também o início do tratado *Causa das Plantas* (CP I 1.1.6-7<sup>128</sup>).

Ora, mas se está a referir aos animais, como é que poderemos harmonizar essa referência com o que é dito por Aristóteles no livro VIII da sua *Física*? Como vimos, em *Ph.* VIII 2 253a7-21 Aristóteles expõe a auto-mobilidade dos animais de maneira tal que parece resolver, ou pelo menos contornar, esta aporia de Teofrasto. Segundo o Filósofo, os animais não são, na verdade, um exemplo da identidade entre o motor e o que é movido, pois embora sejam os protagonistas dos seus movimentos e possuam poder para os interromper dependem sempre de causas externas para dar início a esses movimentos. Num outro momento do livro VIII da *Física* de Aristóteles desenvolve, novamente, estas teses:

“Vemos claramente também que há coisas tais que se movem a si mesmas – por exemplo, o género dos seres animados e o dos animais – e estes sugeriam a opinião de ser possível que, num dado tempo, surja um movimento que <antes> não existia de todo, por causa de vermos isto acontecer nestes <seres> (pois estando imóveis num dado tempo, eles movem -se novamente, segundo parece). Deve-se então admitir isto: que se movem a si mesmos com um só <tipo de> movimento e que este <movimento> não é <causado por eles> em sentido estrito, pois a causa não provém do próprio animal, senão que há nos animais outros movimentos naturais que não são causados por eles mesmos, como, por exemplo, aumento, destruição e respiração, que movem cada um dos animais ao estarem em repouso e não ao serem movidos pelo seu próprio movimento. E a causa deste <tipo de movimento> é o meio circundante <do animal> e muitas das coisas que <neles> penetram, como, entre outras, o alimento. Com efeito, ao ser digerido, eles dormem e, quando <o alimento> é distribuído <pelo corpo>, despertam e movem-se a si mesmos, sendo o princípio primeiro <deste movimento> exterior; por isso, não são sempre movidos continuamente por eles mesmos. Pois o movente é uma outra coisa, que é ela mesma movida e que muda em relação a cada uma das coisas que se movem a si mesmas. Em todos estes, o primeiro movente, isto é, a causa de se moverem a si mesmos, move-se <também> por ele mesmo; no entanto, <move -se> por acidente. De facto, é o corpo que muda de lugar, de modo que também <muda de lugar> o que está no corpo e move-se a si mesmo <como que> por meio de uma alavanca”. Tradução Fernando Rey Puente, alterada.

ὀρώμεν δὲ καὶ φανερώς ὄντα τοιαῦτα ἃ κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά, οἷον τὸ τῶν ἐμψύχων καὶ τὸ τῶν ζώων γένος, ταῦτα δὲ καὶ δόξαν παρεῖχε μὴ ποτε ἐνδέχεται κίνησιν ἐγγίγνεσθαι μὴ οὔσαν ὄλως, διὰ τὸ ἐν τούτοις ὄραν ἡμᾶς τοῦτο συμβαῖνον (ἀκίνητα γὰρ ποτε ὄντα κινεῖται πάλιν, ὡς δοκεῖ), τοῦτο δὴ δεῖ λαβεῖν, ὅτι μίαν κίνησιν αὐτὰ κινεῖ, καὶ ὅτι ταύτην οὐ κυρίως· οὐ γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὸ αἷτιον, ἀλλ' ἐνεῖσιν ἄλλαι κινήσεις φυσικαὶ τοῖς ζώοις, ἃς οὐ κινουῦνται δι' αὐτῶν, οἷον αὔξησις φθίσις ἀναπνοή, ἃς κινεῖται τῶν ζώων ἕκαστον ἡρεμοῦν καὶ οὐ κινούμενον τὴν ὑφ' αὐτοῦ κίνησιν. τούτου δ' αἷτιον τὸ περιέχον καὶ πολλὰ τῶν εἰσιόντων, οἷον ἐνίων ἢ τροφή· πεπτομένης μὲν γὰρ καθεύδουσιν, διακρινομένης δ' ἐγείρονται καὶ κινουῦσιν ἑαυτούς, τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐξῶθεν οὔσης, διὸ οὐκ ἀεὶ κινουῦνται συνεχῶς ὑφ' αὐτῶν· ἄλλο γὰρ τὸ κινουῦν, αὐτὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον πρὸς ἕκαστον τῶν κινούντων ἑαυτά. ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κινεῖται τὸ κινουῦν πρῶτον καὶ τὸ αἷτιον τοῦ αὐτοῦ ἑαυτοῦ κινεῖν ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι· μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν καὶ τῆ μοχλείᾳ κινουῦν ἑαυτό.

<sup>128</sup> Teofrasto, CP I 1.1.6-7: “A geração por semente é comum a todas as plantas que possuem semente, porque todas as sementes são capazes de gerar. Que tal sucede é não só evidente pela percepção, mas talvez também seja necessário pelo argumento”: ἡ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ σπέρματος γένεσις κοινὴ πάντων ἐστὶ τῶν ἐχόντων σπέρμα· πάντα γὰρ δύναται γεννᾶν. τοῦτο δὲ καὶ τῆ αἰσθήσει φανερόν ὅτι συμβαίνει, κατὰ δὲ τὸν λόγον ἴσως ἀναγκαῖον.

Será que Teofrasto está, em *Met.* 7b19-23, a ignorar a doutrina aristotélica aqui descrita? Não será que, se Teofrasto tivesse conhecimento destas considerações, as mencionaria? Dado o conhecido e inegável interesse que Teofrasto demonstra, ao longo das suas obras, não só em dialogar com Aristóteles, mas também em integrar o pensamento deste para desenvolver as suas pesquisas, parece muito pensar que Teofrasto pudesse estar a omitir alguma doutrina aristotélica que conheça. Parece-me, portanto, que, a aporia de *Met.* 7b19-23 se assemelha, neste aspecto, às aporias de *Met.* 5b10-26, às quais, segundo parece, Aristóteles oferece soluções no seu *Geração e Corrupção*, soluções que Teofrasto desconhecia quando redigiu a *Metafísica*.

Assim, parece, antes, é que talvez esta aporia de Teofrasto tenha despoletado ou a integração da questão do auto-movimento no argumento do *Física VIII*, questão essa que, atente o leitor, está inteiramente ausente da discussão do *Metafísica*  $\Lambda$ . Ou, talvez, através desta aporia Teofrasto tenha suscitado a discussão que conduziu à própria doutrina do auto-movimento que depois é incorporada no argumento do *Física VIII*. Naturalmente, é impossível demonstrar com plena certeza estas ligações. Limito-me, portanto, a sugerir-las.

Talvez, porém, se se contextualizar a aporia de *Met.* 7b19-23 e, posteriormente, se a reavaliar, poder-se-ão tornar mais claras e plausíveis estas ligações entre a *Metafísica* de Teofrasto e a *Física* de Aristóteles. Vejamos:

A aporia de *Met.* 7b19-23, dedicada ao auto-movimento, surge imediatamente a seguir à aporia de *Met.* 7b9-19, na qual Teofrasto investiga se se deverá atribuir repouso aos princípios. Conclui-se, como vimos, que o repouso não pertence aos princípios e que, na verdade, o movimento (e subentende-se a sua privação, o repouso) deverá ser atribuído exclusivamente aos sensíveis, enquanto os princípios deverão ser descritos exclusivamente em termos de acto. Depois disto, Teofrasto propõe que admitir que terá de haver algo que repouse por conta do primeiro motor não poder ser movido por outra coisa (pois nesse caso cairíamos num regresso ao infinito) não é um argumento credível e que necessita de uma explicação melhor. Quanto a estas afirmações, vimos que o que leva Teofrasto a rejeitar a credibilidade deste argumento é a distinção entre acto e movimento. Assim, Teofrasto termina a aporia de *Met.* 7b9-19 reflectindo não apenas acerca da maneira como os movimentos são transmitidos na cadeia causal do movimento, mas também e sobretudo acerca do papel que o primeiro motor tem nessa cadeia.

É perfeitamente natural que, dados os temas abordados, Teofrasto acrescente uma aporia que não só os desenvolve como, na verdade, parece levantar problemas relevantes para os argumentos desenvolvidos no livro  $\Lambda$  da *Metafísica* de Aristóteles.<sup>129</sup> É que a respeito do primeiro princípio e da cadeia causal existe um problema, nomeadamente que:

“A percepção parece, além disso, corroborar de algum modo que é possível que não seja necessário que o motor seja diferente daquilo que move por causa do agir e do ser afectado [ao mesmo tempo]; [o mesmo ocorrerá], ademais, caso conduzamos [o raciocínio] ao próprio pensamento e a deus”.

---

<sup>129</sup> Parece altamente provável, para não dizer necessário, que Teofrasto conheça o livro  $\Lambda$  da *Metafísica* de Aristóteles, dadas as referências à doutrina do Motor Imóvel como objecto de desejo de  $\Lambda$  6 (*Met.* 5a2-4) e a referência aos astrónomos de  $\Lambda$  8 (*Met.* 5a20-3).

A generalidade dos comentadores e intérpretes de Teofrasto admite que este conhece o livro  $\Lambda$  da *Metafísica* aristotélica. Veja-se sobretudo o trabalho de Daniel Devereux (1988) que dedicou um artigo inteiro a explorar esta ligação.

Δοκεῖ δὲ καὶ ἡ αἴσθησις τρόπον τινὰ συναυδᾶν ὡς ἐνδεχόμενον μὴ δεῖν τὸ κινεῖν ἕτερον εἶναι καὶ ὁ κινεῖ διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν· ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν.

*Met.* 7b19-23

O que Teofrasto estaria aqui a apontar seria que, não obstante podermos circundar o regresso ao infinito da cadeia cinética por recurso a uma causa primeira que é um acto completo (como é feito em *Met.* 7b9-19), ainda assim existe um outro problema, a saber, que o auto-movimento em sentido estrito é possível. Este auto-movimento não só parece de algum modo possível no caso dos animais (se eles de facto forem o referente da primeira parte da aporia) como no caso do pensamento e de deus (ou do pensamento divino se o καί de *Met.* 7b 23 for epexegetico)<sup>130</sup>. Teofrasto está, nesta óptica, a apontar a necessidade de se reforçar a ortodoxia aristotélica com mais argumentos. Teofrasto Necessidade essa que, como já aponte, é pertinente se se tomar em consideração apenas os argumentos do livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles: pois aí, ao contrário do que ocorre no livro VIII da *Física*, não existe nenhuma discussão do auto-movimento, nem do modo como ele é relevante para a estrutura causal dos movimentos que ocorrem na natureza.

Assim, Teofrasto não poderá estar, no meu entender, a apresentar a possibilidade do auto-movimento entendido em sentido estrito como sendo uma possibilidade a que ele subscreve inteira e definitivamente, mas sim, e em linha com a leitura que propus, como tratando-se de uma possibilidade que causa alguns problemas dentro do pensamento aristotélico e que, por isso, tem de ser resolvida. Isto, no meu entender, tal como já defendi, poderá concluir-se do facto de Teofrasto se mostrar ignorante da perspectiva que Aristóteles possui do auto-movimento nos animais. Podendo, porém, não ser suficiente este motivo, apresento mais três razões que nos levam a concluir que Teofrasto não aceita verdadeiramente o auto-movimento entendido em sentido estrito:

Em primeiro lugar, o auto-movimento entendido em sentido estrito é incompatível com a maneira como Teofrasto defende que a alma causa movimento ao corpo. Se os entes que são referidos na primeira parte da aporia se tratam dos animais, isto é, se são eles o primeiro exemplo do auto-movimento em sentido estrito, então não só podemos como devemos aplicar-lhes a descrição de *Met.* 5a28-b10: a sua alma movê-los-á através dos seus desejos e, naturalmente, tal implica um objecto de desejo e, nessa medida, destrói a possibilidade que está aqui em causa da identidade entre movente e movido ser, no seu caso, total.

Em segundo lugar, o auto-movimento em sentido estrito contraria, pelo menos no caso dos animais, que Teofrasto aceite a já discutida distinção entre acto e movimento. Isto porque o auto-movimento em sentido estrito supõe que a mesma coisa se move e é movida ao mesmo tempo e ao mesmo respeito. A distinção entre acto e movimento estabelece, porém, que o movimento é um acto incompleto, e nessa medida que tudo o que se move necessita sempre de ser movido por alguma coisa que esteja em acto no aspecto em que a mudança ocorre. Daqui resulta que uma mesma coisa não se poderá mover a si mesma ao mesmo tempo e ao mesmo respeito: pois isso implicaria que estaria, ao mesmo tempo e ao mesmo respeito, em acto e em potência. Por conseguinte, Teofrasto não poderá aceitar o auto-movimento em sentido estrito, especialmente a respeito de seres cujo aspecto fundamental é o movimento (como é o caso dos seres naturais: *Met.* 4b18-21). Por conseguinte, a referência a este sentido de auto-movimento terá de estar a cumprir um outro papel nesta aporia.

---

<sup>130</sup> Como, porém, Reale (1987, 133n10) sugere, o καί provavelmente será epexegetico. Poder-se-á observá-lo não só por um paralelismo com a mesma expressão em *EN.* I 4, 1096a23-5, mas também sublinhando que o motor imóvel autopensante de Λ 9 é, na verdade, o exemplo perfeito do caso problemático que Teofrasto quer avançar.

Em terceiro lugar, é necessário sublinhar que toda esta aporia é desenvolvida numa linguagem que não só denota muita cautela como, ademais, sugere o carácter experimental, instrumental e certamente provisório da proposta do auto-movimento em sentido estrito. Refiro-me sobretudo à introdução da aporia através do termo *δοκεῖ* em *Met.* 7b19 e ao *τρόπον τινά* de *Met.* 7b19-20. Esta linguagem não deverá ser excluída da análise da aporia, uma vez que nos revela a maneira como Teofrasto está posicionado em relação à tese proposta.

Assim, segundo a interpretação que proponho, Teofrasto desenvolve esta aporia no sentido de apontar um possível problema à doutrina aristotélica e, por conseguinte, de estimular reflexões e a discussões que almejassem a protecção da tese da necessidade da existência de um primeiro princípio que seja acto. Por outras palavras, esta aporia visa sublinhar que existem (no momento da sua elaboração) certos casos que merecem ser especificados a fim de se preservar a doutrina defendida no *Metafísica* Λ. De acordo com a leitura que proponho, não encontramos neste texto uma defesa do auto-movimento em sentido estrito: esta aceção do auto-movimento trata-se, por conseguinte, de uma simples hipótese que, dado o carácter instrumental da aporia, é meramente provisória. Como, aliás, já adiantei, Teofrasto não pode, pelas posições que sustenta neste tratado, defender um auto-movimento entendido em sentido estrito. Nesse sentido, a menos que Teofrasto não defenda as posições que mostrei que defende, a proposta deste auto-movimento dito neste sentido estrito terá de ser interpretada de outra maneira.

#### 4.5 - Conclusão

A maneira como Teofrasto, na sua *Metafísica*, concebe a alma coloca-o entre Platão e Aristóteles. Por um lado, Teofrasto aceita que a alma se move ou, melhor dizendo, que o movimento pertence à alma (como vimos em *Met.* 5a28-b10) e nisto se alinha com Platão. Por outro lado, rejeita que a alma possa ser o primeiro princípio de movimento, aceitando que este se trata, na verdade, de um Motor Imóvel, nisto se alinhando com Aristóteles.

Assim, a proposta do consenso fica, uma vez mais. Isto, pois para além dos argumentos que desenvolvi no segundo capítulo deste trabalho, e que mostram que o próprio consenso se equivoca na leitura que faz de *Met.* 6a5-14 e de *Met.* 10a9-21, acrescentei que a leitura proposta pelo consenso deixa por considerar o modo como Teofrasto concebe que a alma move o corpo: pois se o considerasse, observaria que a alma, tal qual Teofrasto a concebe, segue o esquema cinético que encontramos no *De Anima* e noutras obras de Aristóteles e que, nesse sentido, necessita de um objecto de desejo para causar movimento: tal como os argumentos que desenvolvi procuraram mostrar, tal objecto, no caso dos entes celestes, terá de ser um motor imóvel. Fica, com isto, também dispensado da discussão o testemunho de Proclo (152 FHS&G): seja qual for o contexto em que foram redigidas as declarações citadas por Proclo, na *Metafísica* Teofrasto concebe a alma de uma outra forma e, portanto, não parece legítimo, ou pelo menos pertinente, que se utilize este testemunho para desenvolver interpretações a respeito da *Metafísica*.<sup>131</sup>

Em seguida, dado que o consenso afirma que Teofrasto admite que o céu se move a si mesmo, partindo fiz notar que não é indiferente à maneira como Teofrasto concebe o auto-movimento. Quanto aos autores que afirmam que Teofrasto defendia o auto-movimento celeste com base nos textos de *Met.* 6a5-14 e *Met.* 10a9-21, disse no segundo capítulo deste trabalho que tal tese não consta nesses textos. Robert Sharples e Dorothea Frede, porém, apontam de forma muito perspicaz para *Met.* 7b19-23, sugerindo que aí se reconhece que Teofrasto defende o auto-movimento celeste.

---

<sup>131</sup> Ainda que aqueles que o mencionam, nomeadamente Richard Sorabji e Jaap Mansfeld, pareçam utilizar o testemunho para se referir à generalidade do pensamento de Teofrasto, não se circunscrevendo, portanto, à sua *Metafísica*.

Perscrutando esse texto, mostrei como, à primeira vista, Teofrasto parecia defender um sentido específico de auto-movimento, nomeadamente o auto-movimento em sentido estrito, segundo o qual há uma identidade total entre movente e o movido. Mediante uma análise da aporia defendi que Teofrasto estabelece o auto-movimento em sentido estrito como uma hipótese com o fim de instigar à reflexão a respeito do que é, na verdade, a auto-mobilidade (dadas as implicações que isso tem para o primeiro motor do movimento). Esta leitura da aporia é suportada pelo facto de Teofrasto se mostrar ignorante da perspectiva que Aristóteles possui do auto-movimento dos animais (e que denominei como auto-movimento em sentido lato), mas também por tal perspectiva do auto-movimento ser incompatível com as posições que Teofrasto defende na *Metafísica*.

Consequentemente, concluo que mesmo argumentando que, para Teofrasto, o céu se move a si mesmo, o consenso equivoca-se em, a partir daí, concluir que Teofrasto rejeita a existência de um Motor Imóvel: pois ainda que isso seja verdade (como já o era para Aristóteles) é necessário, antes de se formular alguma conclusão, perguntar em que sentido é que Teofrasto entende o auto-movimento. Tal inquérito conduzirá aos textos que analisei e, de acordo com a minha interpretação, às conclusões que formulei: e todas elas sugerem que Teofrasto não rejeita a existência de um Motor Imóvel.

## 5 - Outros princípios metodológicos e “metafísicos”

Com isto dou por terminado o exercício principal da minha investigação. Antes, porém, de avançar para a conclusão deste trabalho, quero acrescentar aos argumentos que já desenvolvi dois textos que, quando analisados atentivamente, revelam que a leitura proposta pelo consenso está equivocada. Refiro-me às aporias de *Met.* 5b26-6a5 e de *Met.* 7b9-19, já analisadas neste trabalho.

Recorde-se que, em *Met.* 5b26-6a5, Teofrasto diz o seguinte:

“Além disso, se o melhor vem do melhor, do primeiro deveria [provir] qualquer coisa melhor do que a deslocação circular (a menos que [eles]<sup>132</sup> tenham sido impedidos de [a] receber por serem incapazes). É que aquilo que é primeiro e mais divino deseja tudo o que é melhor. Enquanto, por um lado, isto talvez seja algo exagerado e [que] não [foi] investigado (pois aquele que defende isto, [defende] que as coisas deveriam ser todas iguais e estar entre os melhores [seres], possuindo pouca ou nenhuma diferença [entre si]) (...)”.

Εἰ δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἀπὸ τοῦ ἀρίστου, κάλλιον ἂν τι παρὰ τοῦ πρώτου δέοι τῆς κυκλοφορίας - εἰ μὴ ἄρ' ἐκωλύετο τῶ μὴ δύνασθαι δέχεσθαι - τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θεϊότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. Τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἶον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον - ἀξιοῖ γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἅπανθ' ὅμοια καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι, μικράν τιν' ἢ μηδεμίαν ἔχοντα διαφοράν (...)

*Met.* 5b26-6a5

Independentemente de quem seja o alvo desta aporia (pois, como vimos, esse era um dos principais problemas associados a esta passagem), Teofrasto sugere, inequivocamente, que “se o melhor vem do melhor, do primeiro deveria [provir] qualquer coisa melhor do que a deslocação circular”. Isto implica que, para Teofrasto, existe algo melhor do que a deslocação circular. Se, portanto, no entender de Teofrasto existe algo melhor do que a deslocação circular, como é que podem os autores que subscrevem a leitura do consenso sustentar que Teofrasto rejeita a existência de um Motor Imóvel e que, paralelamente, crê que o primeiro motor

---

<sup>132</sup> Entenda-se: os entes do centro da terra, que continuam a ser o objecto desta aporia. Leia-se a respectiva nota na tradução.

do movimento e, à falta de algo que o anteceda, o melhor que há, é algo que se movimenta circularmente, um céu auto-movente? Que Teofrasto diga que algo melhor do que a deslocação circular deveria provir do primeiro sugere, por si só, que a leitura do consenso está equivocada e que Teofrasto não pode, na verdade, rejeitar a existência de um Motor Imóvel.

Talvez, porém, se possa objectar a leitura que faço deste texto das seguintes maneiras:

Em primeiro lugar, talvez se possa supor que a proposta do consenso é conciliável com o princípio de que algo melhor deverá provir da deslocação circular. Poder-se-ia assumir que, para Teofrasto, existe algo melhor que o movimento circular, mas que tal coisa não está ligada a esse movimento circular: assim, preservar-se-ia que Teofrasto defendia, por um lado, que existe algo melhor do que a deslocação circular, mas que ainda assim o primeiro princípio do movimento é algo que se desloca circularmente. É impossível, porém, que não exista uma ligação entre o que é melhor e o movimento circular: isso é algo que Teofrasto nega peremptoriamente logo no início deste tratado, em *Met.* 4a9-17, sustentando que existe uma ligação, uma συναφή, entre os inteligíveis (isto é, os princípios) e os sensíveis. Assim, não podemos admitir que Teofrasto defenda que existe algo melhor do que o movimento circular e que, ao mesmo tempo, defenda que tal coisa está separada dos sensíveis.

Em segundo lugar, poder-se-á dizer que Teofrasto está, ao longo da aporia, a reflectir segundo os termos e conceitos do filósofo que estiver a ser criticado (nomeadamente aquele que defender o princípio de *Met.* 6a1-2: τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον). Segundo esta objecção, Teofrasto não pensa que existe algo melhor do que a deslocação circular, mas são os princípios e teses dos outros filósofos que estão a ser considerados que nos levam a pensar que “se o melhor vem do melhor, do primeiro deveria [provir] qualquer coisa melhor do que a deslocação circular”. Sublinho, porém, que noutros momentos do tratado Teofrasto mostra defender que existe algo melhor do que a deslocação circular. Tal ocorre não só na aporia de de *Met.* 7b9-19 (que recuperaremos em seguida), mas também no texto de *Met.* 4b22-5a4, no qual Teofrasto descreve a potência do Motor Imóvel como sendo anterior e melhor:

“Sendo desta maneira o [primeiro] princípio, e visto que está ligado aos sensíveis; e como a natureza, dita sem qualificação, está em movimento e isso é o que é próprio dela, torna-se evidente que temos de estabelecê-lo como causa do movimento. **Visto que, em si mesmo, é imóvel, é claro que não poderia ser causa dos entes naturais na medida em que se move; resta [que o seja] por uma outra potência melhor e anterior: tal é a natureza do que é objecto de desejo, a partir da qual [se dá] o movimento circular, contínuo e ininterrupto:** de tal modo que, de acordo com isto, se resolveria a [dificuldade] de [o primeiro princípio] não haver princípio do movimento excepto se ele for movido [por algo] em movimento”.

Τοιαύτης δ' οὔσης τῆς ἀρχῆς, ἐπεὶ περ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς, ἡ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον, δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως. Ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν, φανερόν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ ἢ συνεχὴς καὶ ἄπαστος. Ὡστε [καὶ] κατ' ἐκεῖνο λύοιτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει.

*Met.* 4b18-5a5

Teofrasto reconhece, por isso, que existe algo melhor do que a deslocação circular, nomeadamente essa potência melhor e anterior de onde ela provém. Se assim é, então, como disse, a leitura proposta pelo consenso está equivocada.

Podemos reforçar esta conclusão se, como há pouco referi, recuperarmos a aporia de *Met.* 7b9-19 que, segundo a minha interpretação, também revela que a leitura do consenso está equivocada:

“Enquanto estas questões também pedem por uma investigação algures aqui, exigindo que se determine até que ponto o que é ordenado [existe], e por que razão mais [dele] é impossível, ou a mudança [seria] para o pior, no caso dos princípios, do qual [partiu] a discussão inicial, poder-se-ia razoavelmente formular uma aporia a respeito do repouso: pois se, por um lado, [o repouso] for tomado como [o que é] melhor, atribuir-se-o-á aos princípios; mas se, por outro lado, [o repouso] for tomado como alguma inactividade ou privação do movimento, não [se-o] atribuirá [aos princípios]. **Se de facto é assim, devemos substituir [o repouso] pela actividade, [tomando esta] como algo anterior e mais louvável e [atribuindo] o movimento aos sensíveis.** É que [dizer que o motor] está em repouso por causa disto, por conta da impossibilidade de o motor ser sempre movido (pois, [nesse caso, o motor] não seria primeiro) corre o risco de ser um [argumento puramente] verbal e, não obstante, indigno de confiança e [que] pede por uma alguma causa melhor”.

Καὶ ταῦτα μὲν ἐνταῦθά που ζητεῖ τὴν σκέψιν, ἀφορισμὸν ἀπαιτοῦντα μέχρι πόσου τὸ τεταγμένον, καὶ διὰ τί τὸ πλεόν ἀδύνατον ἢ εἰς τὸ χειρόν ἢ μετάβασις, ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς, ὅθεν δὴ καὶ ὁ πρῶτος λόγος, εἰκότως ἂν τις καὶ τὸ περὶ τῆς ἡρεμίας ἀπορήσειεν. Εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς· εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει, **ἀλλ' εἶπερ, τὴν ἐνέργειαν ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέραν καὶ τιμιωτέραν, τὴν δὲ κίνησιν [ἐν] τοῖς αἰσθητοῖς**. Ἐπεὶ τὸ γε διὰ τοῦτ' ἡρεμεῖν - ὡς ἀδύνατον ἀεὶ κινούμενον εἶναι τὸ κινοῦν, οὐ γὰρ ἂν εἴη πρῶτον - κίνδυνος μὴ λογῶδες, καὶ ἄλλως οὐκ ἀξιόπιστον, ἀλλὰ μείζω τινὰ αἰτίαν ζητεῖ.

#### *Metafísica* 7b9-19

Teofrasto reconhece, tal como já foi discutido, que o movimento deverá ser atribuído exclusivamente aos sensíveis e que, nesse sentido, devemos descrever os princípios exclusivamente em termos de actividade. Já vimos que implicações esta tese possui para a proposta do consenso: podemos compreender, a partir desta tese, que Teofrasto não aceita que o princípio do movimento tenha de estar em movimento. Ora, mas estas declarações são, por si só, perigosas para a proposta do consenso, que afirma que Teofrasto abdicou de um Motor Imóvel e que afirma que o primeiro princípio do movimento é um céu auto-movente: pois se o movimento deve estar afastado da esfera dos princípios, como é que Teofrasto defenderá aquilo que o consenso propõe que ele defende se o céu se move? Nem valeria aos autores que subscrevem a esta leitura afirmar que o princípio do movimento não é o céu propriamente dito, mas a sua alma: pois, como vimos, Teofrasto defende nesta obra que a alma se move.

Por conseguinte, se os princípios não se podem mover, mas terão de estar em acto, então, no entender de Teofrasto, os princípios (ou o princípio) terá de estar em acto e não se mover. Não corresponderá esta descrição ao Motor Imóvel? Tudo leva a crer que sim.

Creio, enfim, que nestes dois textos podemos encontrar mais motivos para rejeitar a proposta do consenso e reforçar ainda mais que Teofrasto não parece poder prescindir de um Motor Imóvel.

## 6 - Conclusão

Chegámos ao final desta investigação. É este o momento de reunir tudo o que foi concluído e, a partir dessa posição mais vantajosa, dar uma resposta às questões que nortearam este trabalho.

Começarei pela questão da crença de Teofrasto num Motor Imóvel e, posteriormente, tratarei da questão da natureza das aporias que versam sobre ele.

### 6.1 - Teofrasto e o Motor Imóvel

No que diz respeito à *Metafísica*, parece-me claro não só pela leitura das aporias, mas também pelas posições que são defendidas ao longo do tratado, que Teofrasto não só aceita a existência de um Motor Imóvel como, na verdade, dado o quadro conceptual a partir do qual reflecte, não pode aceitar outra coisa. A maneira como concebe a alma; o facto de aceitar a distinção entre acto e movimento; a circunscrição do movimento ao domínio do sensível; a sua crença de que existe algo melhor do que o movimento circular: todos estes elementos mostram que Teofrasto não pode senão aceitar a existência de um Motor Imóvel. Nesta óptica, as aporias que Teofrasto formula não podem estar a apresentar motivos que sustentem a rejeição da existência ou validade de um Motor Imóvel como primeiro princípio do movimento. Isto porque Teofrasto não pode, sob pena de se contradizer profundamente, dispensar a existência de tal entidade. Assim, as aporias terão de ser lidas segundo uma perspectiva diferente, uma perspectiva mais construtiva e positiva.

Esta é a minha proposta. Limito-me, como disse, a estender esta conclusão à *Metafísica* de Teofrasto. Gostaria, ainda assim, de deixar algumas notas tanto a respeito dos motivos por que creio ser difícil generalizar estas conclusões para o resto da sua obra, como a respeito da maneira como alguns comentadores se servem da restante obra de Teofrasto para analisar esta questão do Motor Imóvel.

Alguns comentadores, como Robert Sharples (1988, 87), dizem, e de maneira muito pertinente, que a respeito do facto de Teofrasto aceitar a existência de um Motor Imóvel “the decisive point is that there seems to be no reliable secondary evidence which positively suggests that Theophrastus did retain the Unmoved Mover”. Este é aquele que, na literatura secundária dedicada a Teofrasto, é commumente denominado como o “argument from silence”. Isto é, do silêncio que Teofrasto manifesta, nas suas outras obras, em relação ao Motor Imóvel, combinado com a leitura da *Metafísica*, conclui-se que Teofrasto rejeitou a existência de um Motor Imóvel: pois, sugere esta perspectiva, se o aceitasse, então escreveria sobre ele ou, pelo menos, teríamos provas disso sob a forma de testemunhos ou citações.

Curiosamente, o mesmo Robert Sharples escreve, mais tarde, num artigo postumamente publicado, o seguinte a respeito da matéria e da forma na *Metafísica* de Teofrasto:

“Both in the *Metaphysics* and in his other writings, as far as our evidence goes, Theophrastus interprets form and matter in a similar way to Aristotle himself, but the issue of the ontological relationship between form and the form-matter compound did not particularly interest him — or, if it did, that interest left little trace. There are dangers, indeed, in basing too much on arguments from silence; but in so far as this picture is a consistent one, it does not seem that we can use the absence from Theophrastus’ *Metaphysics* of Zeta-type themes as itself an argument for that work having an early date”.

Sharples (2015, 87-8)

Se, portanto, o facto de Teofrasto não integrar neste tratado uma discussão acerca de temas próximos ao do livro Z da *Metafísica* de Aristóteles não é motivo para assumirmos que Teofrasto não conhecia tais discussões; e se, por conseguinte, não podemos basear-nos nisso para dizer nem que a *Metafísica* de Teofrasto é anterior a livros como o Z da *Metafísica* de Aristóteles, nem que Teofrasto subscrevia ou não a esses preceitos, por que motivo o “silêncio” de Teofrasto relativamente ao Motor Imóvel seria motivo para assumirmos que ele não aceitava a sua existência? O silêncio de Teofrasto tem, como diz David Lefebvre (2015, 45), de ser contextualizado dentro da obra de Teofrasto, por um lado, e, por outro, de ser compreendido à luz do carácter particular dessa doutrina e pela maneira “localizada” como o Motor Imóvel está integrado na filosofia do próprio Aristóteles:

“L'argument de l'absence de témoignages doit cependant être apprécié en fonction de la nature du corpus de Théophraste et du caractère très particulier et très local de la doctrine du Premier moteur chez Aristote lui-même. Il existe plus d'un traité d'Aristote, dans les parties de sa philosophie naturelle, logique, pratique, qui ne mentionne pas le Premier moteur et pourrait même totalement s'en passer. On pourra aussi répondre, de manière générale, que si l'on doit attribuer à Théophraste une critique ou un abandon de toutes les thèses d'Aristote dont on ne voit pas de trace chez lui, il y en aurait plusieurs autres à être dans ce cas. À travers la Métaphysique de Théophraste, nous avons une vue partielle de la Métaphysique d'Aristote, sans la science de l'être, et même une vue partielle du livre Lambda, dans la mesure où les apories de l'opuscule semblent se concentrer sur quelques lignes du chapitre 7 (1072a23-26). En outre, le silence de Théophraste sur cette question ne peut vraiment servir d'argument que si l'on est certain que les apories dont l'opuscule fait état à ce sujet portent effectivement contre la doctrine du Premier moteur et suggèrent qu'il serait possible de s'en passer sans difficulté. Il y a en effet une différence entre ne pas mentionner de facto une thèse et l'abandonner pour l'avoir réfutée effectivement. L'absence de mention peut s'expliquer de plusieurs façons (désintérêt pour tel secteur de la recherche, sensibilité à certaines difficultés, absence de goût personnel), mais il ne suppose pas nécessairement que la thèse en question ait été considérée comme réfutée dans l'école ce qui demande, d'une part, qu'on en montre l'impossibilité ou les contradictions et, ensuite, qu'on innove en expliquant de quelle façon on peut s'en passer”.

Lefebvre (2015, 45)

Quanto à obra de Teofrasto, começo por dizer o óbvio: no meu entender, a *Metafísica* é uma obra onde podemos observar que Teofrasto admite a existência de (pelo menos) um Motor Imóvel. Embora reconheça que tal não é nada evidente (e confesse, inclusivamente, que por muito tempo defendi a posição contrária com tanto afinco e certeza com que agora defendo as conclusões deste trabalho), não posso deixar de dizer que este suposto “silêncio” de Teofrasto, na verdade, não existe: porque podemos, na *Metafísica*, observar que Teofrasto aceita a existência de um Motor Imóvel.

Ainda a respeito desta questão, é preciso recordar que a obra de Teofrasto era vastíssima, como se pode observar pela quantidade de livros que Diógenes Laércio nos menciona: 471 livros, excluindo colecções de cartas e outras obras cujo número de livros não é discriminado. A obra preservada de Teofrasto é, assim, uma fracção muito pequena da que foi redigida. Parece difícil, ou pelo menos muito arriscado, que partindo dos ditos “silêncios” de Teofrasto nas suas obras preservadas, retiremos conclusões mais gerais ou, alternativamente, utilizemos esse silêncio como se se tratasse de uma prova positiva. A amostra é, infelizmente, demasiado pequena.

Nem seria, inclusivamente, um bom argumento se se dissesse que, no catálogo das obras de Teofrasto que nos é apresentado por Diógenes Laércio, não existe nenhuma obra cujo título sugira que o respectivo tratado discute o Motor Imóvel. O mesmo sucede, na verdade, na lista das obras de Aristóteles providenciada também por Diógenes Laércio: nenhuma das obras aristotélicas citadas nesta lista apresenta um título que sugira que Aristóteles escreveu um tratado sobre o Motor Imóvel. Se, então, se julgasse Aristóteles como se julgaria Teofrasto neste ponto, também seríamos forçados a crer que Aristóteles não aceitava a existência de um Motor Imóvel.

É, assim, não só possível, como até provável que Teofrasto tenha escrito acerca do primeiro motor nas suas obras. Isto parecer-nos-á ainda mais plausível se recordarmos que também Aristóteles tece considerações cosmológicas em tratados cujos títulos dificilmente fariam prever a inclusão de tais considerações, como ocorre, por exemplo, no *Movimento dos Animais*. Assim, não seria de espantar que Teofrasto, discutisse assuntos de cosmologia e teologia em obras cujo título remete para temas distantes desses. Creio, por isso, que é muito perigoso subestimar os possíveis conteúdos das obras de Teofrasto às quais, infelizmente, já não temos acesso.

Não obstante, não parece ser possível provar que, noutras obras para lá da *Metafísica*, Teofrasto tenha discutido ou não o Motor Imóvel. Mesmo que, efectivamente, se afirme essa probabilidade, ela continuará tratando-se apenas de uma probabilidade. Se Aristóteles tem razão, e só há ciência teórica do que é necessário, então parece difícil que, a respeito das demais obras de Teofrasto, se tenham mais do que juízos probabilísticos, os quais, por sua vez, por si mesmos pouco mais poderão do que constituir-se como sugestões.

Ainda assim, se se quiser especular num ou noutro sentido, ter-se-á de partir da obra preservada de Teofrasto. Nesse caso, a *Metafísica* terá de ser a base para esse exercício especulativo. Tal especulação dependerá, naturalmente, de uma leitura desta obra. Essa leitura, porém, tem não só de combinar uma atenta análise das aporias (como aquela que procurei desenvolver neste trabalho) mas, também, não se pode ficar pela superfície do texto e deverá, sobretudo, procurar compreender as posições que poderão estar por detrás das aporias, posições essas que terão de ou ser afirmadas em pleno direito e convicção ou, pelo menos, com algum intuito experimental e sugestivo. De outro modo, no meu entender, o interesse aristotélico que há na aporia (e o qual não é possível dissociar de Teofrasto) deixa de ser integrado na análise da obra e, por sua vez, as leituras que dela decorrem serão fortemente prejudicadas (para não dizer que serão, já à partida, equivocadas).

Por tudo o que disse, creio que, na *Metafísica*, encontramos bons motivos para reconhecer que Teofrasto defendia a existência de um Motor Imóvel.

Fiquemo-nos, porém, pela *Metafísica*. Sobre ela, e quanto a este assunto, creio já ter dito o suficiente.

## **6.2 - A natureza das aporias do Motor Imóvel**

Dito tudo isto, resta-me dar conta de qual será a natureza das aporias do Motor Imóvel.

Como anunciei no início deste trabalho, aquilo que procuro determinar é se as aporias do Motor Imóvel possuem uma natureza positiva ou negativa. Se, por outras palavras, Teofrasto, nestas aporias, pretende interagir com as posições e propostas aristotélicas a fim de as melhorar ou aperfeiçoar ou, alternativamente, se pretende dispensá-las completamente.

Vimos que uma das posições mais aceites a respeito da natureza das aporias sustentava que as aporias eram críticas, isto é, que deviam ser entendidas num sentido destrutivo. Creio, porém, que ao argumentar a favor do assentimento de Teofrasto a (pelo menos) um Motor Imóvel esta posição pode ser dispensada. A única maneira de preservar um entendimento crítico-destrutivo das aporias e o assentimento de Teofrasto ao Motor Imóvel seria atribuindo-lhe uma espécie bizarra de masoquismo filosófico.

Ademais, creio que as leituras que ofereci de cada aporia em particular são argumentos que favorecem este entendimento. Sempre que possível, procurei mostrar que as aporias deviam ser entendidas num sentido que não era, de todo, destrutivo, mas construtivo, estabelecendo sempre um diálogo positivo com Aristóteles.

Creio que isto basta, e que cabe à especificidade dos argumentos que desenvolvi e das leituras que apresentei serem o escudo desta minha posição.

Esta é, como já afirmei, a minha principal proposta. Uma resposta mais completa, no meu entender, implicaria um estudo paralelo do método aporético na filosofia aristotélica e, possivelmente, a inclusão de outros tratados de Teofrasto na discussão (especialmente aqueles que apresentem um carácter igualmente dialético, como o *De Sensibus*). Quero, ainda assim, deixar uma sugestão a respeito daquela que me parece ser o aspecto positivo destas aporias. Sirva esta sugestão não só para alcançar uma completude maior na proposta desta trabalho mas, também e talvez, para servir de mote a uma futura investigação.

Recordo que existem outras duas leituras da natureza das aporias: uma propõe que as aporias são exegéticas ou apologéticas; a outra defende que elas são positivas no sentido em que são investigativas (isto é: no sentido em que visam preparar, estimular ou, de um modo geral, antecipar um estudo posterior). Ambas estas leituras poderão ser classificadas como leituras positivas ou construtivas da natureza das aporias e, nessa medida, constituem possíveis especificações da proposta que faço. Dado que aquilo que pretendo fazer é, precisamente, especificar a minha proposta, convém que se analisem os méritos destas posições.

Começo pela leitura exegética ou apologética das aporias:

Creio que, em primeiro lugar, é, preciso, exigir que esta posição seja qualificada. Porque não parece bastar dizer que as aporias são exegéticas ou apologéticas, mas é preciso especificar de que é que elas são exegéticas ou apologéticas. Digo isto porque os defensores desta tese parecem depreender (seja pelos exemplos que dão, ou pela maneira como se expressam) que as aporias são exegéticas ou apologéticas ou da filosofia aristotélica ou dos textos aristotélicos. Embora, naturalmente, ambas as coisas estejam muito relacionadas, não são a mesma coisa, nem a sua análise implica o mesmo esforço.

De entre os autores que defendem esta leitura das aporias, Franz Brentano (1978, 124) sugere que as aporias fazem exegese da filosofia aristotélica. Paralelamente, os exemplos dados por Annick Jaulin, nomeadamente as aporias que Teofrasto desenvolveu no seu perdido *De Anima*, sugerem que a autora defende que essa exegese é tanto textual como filosófica: pois o perdido *De Anima* de Teofrasto debruça-se sobre o texto do *De Anima* de Aristóteles, e não somente sobre a filosofia psicológica aristotélica.

Seja, porém, qual for o caso, desta leitura das aporias emerge um problema que parece difícil de contornar. Efectivamente, se o propósito das aporias for produzir alguma exegese filosófica ou textual, temos de explicar por que, na *Metafísica*, Teofrasto faz tão má exegese. É que contrariamente às aporias que Jaulin menciona, nas quais Teofrasto apresenta soluções para as aporias que levanta, aqui, na *Metafísica* isso raramente acontece; e mesmo quando Teofrasto conclui algo de uma maneira que pode ser denominada dogmática, essa conclusão nem sempre é final, criando por vezes espaço para futuras clarificações. É isto que

ocorre, por exemplo, na aporia de *Met.* 4b6-11, onde Teofrasto conclui que a unidade do princípio terá de ser numericamente reduzida mas não nos esclarece se essa unidade é genérica, específica ou numérica.

Ainda que Teofrasto raramente nos apresente como definitiva ou finalizada alguma das suas aporias, mesmo quando estas são desenvolvidas durante o tratado<sup>133</sup>, as afirmações e teses que são utilizadas para esse desenvolvimento não são, na sua tipologia, idênticas às afirmações e teses que encontraríamos se as aporias possuísem uma natureza exegética. Se analisarmos, por exemplo, a paráfrase de Prisciano, vemos que nesse texto de natureza exegética Teofrasto está preocupado em não só compreender o texto de Aristóteles, como dedicado a oferecer soluções para os problemas que este apresenta<sup>134</sup>. Na *Metafísica*, porém, o esforço de Teofrasto parece consistir na elaboração de aporias cuja eventual resolução contribuirá para responder à questão inicial do tratado:

“Como, e em que tipo de coisas, é que devemos definir o estudo dos primeiros [princípios]?”.

Πῶς ἀφορίσαι δεῖ καὶ ποίοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν;

*Met* 4a2-3

Dada a importância que esta questão possui para a construção da ciência a que se reporta, será mais mais apropriado dizer que as aporias do Motor Imóvel, bem como a generalidade das aporias da *Metafísica* de Teofrasto, se dedicam a preparar a construção dessa mesma ciência, e as investigações que essa construção comporta. Assim, nas palavras de Laks e Most:

“Ainsi, la plus grande partie des questions posées par Théophraste ont beaucoup plus à voir avec la gestation d’un programme et d’une méthodologie de recherche qu’avec la critique d’une doctrine constituée”.

Laks e Most (1993, XXIII)

Creio, portanto, que as aporias do Motor Imóvel não poderão possuir uma natureza apologética ou exegética. Em nenhum momento da *Metafísica* Teofrasto se dedica produzir exegese da filosofia aristotélica ou dos seus textos. Isto resulta não só do que se afirmou, mas também pelo facto de Teofrasto não circunscrever as suas reflexões Aristóteles, quer nas aporias do Motor Imóvel quer no resto do tratado. Por exemplo, na aporia de *Met.* 5a23-8, Teofrasto questiona não só Aristóteles, ou melhor dizendo, aqueles que sustentam que os entes celestes são dotados de um desejo natural (*Met.* 5a24: φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων) mas também aqueles que defendem que o Um e os números são os primeiros princípios (*Met.* 5a26-7: ὅσοι τε τὸ ἓν καὶ ὅσοι τοὺς ἀριθμοὺς λέγουσιν). Se as aporias almejassem a exegese aristotélica (seja ela filosófica ou textual), por que Teofrasto estaria tão interessado em interagir com os seus antecessores e contemporâneos?

Ademais, sublinho que, se as aporias possuem uma natureza exegética, ainda assim a exegese a que almejam não poderá ter como objecto algum texto aristotélico. Como já se referiu neste trabalho, o único texto

<sup>133</sup> Daqui não se deverá concluir, como foi discutido no segundo capítulo deste trabalho, que é impossível compreender o pensamento de Teofrasto neste tratado, como faz John Ellis (1988).

<sup>134</sup> Veja-se, por exemplo, as aporias que Teofrasto formula (e resolve!) relativamente à luz, à vista e à cor: *Metaphrasis in Theophrastum* 9,30-13,10 Bywater.

Veja-se, também, todo o texto que sucede a *Metaphrasis in Theophrastum* 36, 6-9, no qual Teofrasto começa por apresentar a doutrina de Aristóteles e depois, como diz Prisciano, desenvolve o que foi dito e elabora mais problemas (ἐπιδιαρθροῖ τε τὰ εἰρημμένα καὶ ἐπαπορεῖ τινα)

directamente invocado na *Metafísica* de Teofrasto é o livro  $\Lambda$  da *Metafísica* de Aristóteles. Mesmo, porém, que se suponha que a doutrina do Motor Imóvel emerge na *Metafísica* de Teofrasto em estreita subordinação ao texto do capítulo 7 do livro  $\Lambda$  (e já se viu que isso não ocorre), nem por isso as aporias aparentam possuir uma natureza exegética: pois, como disse na análise de *Met.* 4b18-5a5, Teofrasto parece apenas referir-se a duas pequeníssimas partes dos capítulos 7 e 8 do livro  $\Lambda$ . Se assim é, dificilmente se poderá defender que as aporias possuem uma natureza exegética e que essa exegese é textual, pois Teofrasto não interage com os textos aristotélicos com a profundidade que é necessária à produção de uma exegese textual.

Isto, naturalmente, permite que as aporias sejam exegéticas ou apologéticas a respeito da filosofia aristotélica. Já disse, porém, porque creio que isso não é o caso. Dito isto, reitero que as aporias do Motor Imóvel não possuem uma natureza exegética ou apologética.

Resta discutir a leitura das aporias que as classifica como sendo “investigativas”. Segundo esta leitura, as aporias visam ou preparar um estudo posterior ou, simplesmente, chamar à atenção para problemas que necessitam de ser resolvidos.

Como referi há pouco, esta parece ser a leitura mais viável da natureza das aporias do Motor Imóvel. Todavia, é necessário reconhecer que esta leitura parecerá tão mais plausível quanto mais numerosas forem as investigações que se refiram à *Metafísica* de Teofrasto, ou pareçam beneficiar da discussão que nela é desenvolvida.

Não existem, todavia, menções directas à *Metafísica*, nem na obra de Teofrasto (muito possivelmente por conta de termos perdido uma grande quantidade dos seus escritos), nem na obra de Aristóteles. É de sublinhar, porém, que essa ausência de referências poderá ser expectável e, por conseguinte, poderá não constituir um sinal da incorrecção desta leitura. Isto, porque Teofrasto também não se refere, na *Metafísica*, a Aristóteles, possivelmente por considerar que o exercício aporético em que o tratado consiste se trata de um exercício peripatético. Nessa medida, poder-se-á supor que Aristóteles possa ter interagido com este texto de Teofrasto sem que, porém, isso fosse evidente quer pela citação directa do texto ou a invocação do nome de Teofrasto.

Considerando, porém, esta ausência de referências directas, esta leitura das aporias deverá suportar-se, por exclusão de partes, em referências indirectas. Uma completa e fundamentada defesa desta leitura deverá procurar, na obra de Aristóteles, momentos ou discussões que pareçam já encontrar respostas para as aporias de Teofrasto<sup>135</sup>. A partir daí, concluímos (não sem algum risco) que Teofrasto não poderia ter formulado uma aporia sobre o assunto se já conhecesse a solução aristotélica para o problema; ou, alternativamente, se ainda assim decidisse formular uma aporia a respeito de algo sobre o qual Aristóteles já reflectiu, não se privaria de mencionar essa reflexão, como ocorre tantas vezes na *Metafísica* a respeito da doutrina do Motor Imóvel.

Esta investigação merece o seu próprio espaço. Ainda assim, durante este trabalho sugeri que as aporias de *Met.* 5b10-26 e de *Met.* 7b9-19 conheceram desenvolvimentos em *GC* II 10 e no livro VIII da *Física*, respectivamente. Contudo, essas propostas beneficiariam de serem integradas numa investigação mais completa e profunda de uma correlação entre a *Metafísica* de Teofrasto e as obras de Aristóteles: exercício esse que não é possível dada a natureza deste trabalho.

---

<sup>135</sup> Este esforço seria em tudo análogo àquele protagonizado por Glen Most (1988) na sua investigação sobre as aporias da teleologia da *Metafísica* de Teofrasto.

Assim, e com base nestes indícios, sugiro que as aporias do Motor Imóvel possuem uma natureza investigativa. Tal natureza acorda, como já reiterei, com o papel que a aporia desempenha na ciência aristotélica, tal como é descrito por Aristóteles em *Metaph.* B 1.

Dado que a *Metafísica* de Teofrasto consiste na formulação e desenvolvimento de aporias (ou seja: num exercício não só aporético, mas também *diaporético*)<sup>136</sup>; e visto que, como sugiro, essas aporias antecedem outra investigação (ou outras investigações), parece que, na verdade, a leitura que proponho é muito semelhante à mais antiga leitura da *Metafísica* de Teofrasto. Esta leitura foi-nos transmitida através de um escólio que acompanha alguns manuscritos da *Metafísica* de Teofrasto<sup>137</sup>:

“Andronico e Hermipo não reconhecem este livro, nem o mencionam de todo na lista de livros de Teofrasto; mas Nicolau, no seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, menciona-o, dizendo que é de Teofrasto. Existem nele como que algumas e pequenas resoluções prévias de aporias (προδιαπορίαι) sobre todo o tratado”.

Τούτο τὸ βιβλίον Ἀνδρόνικος μὲν καὶ Ἑρμιππος ἀγνοοῦσιν, οὐδέ γὰρ μνείαν αὐτοῦ ὅλως πεποιήνται ἐν τῇ αναγραφῇ τῶν Θεοφράστου βιβλίων· Νικόλαος δὲ ἐν τῇ Θεωρίᾳ τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ Φυσιλὰ μνημονεύει αὐτοῦ λέγων εἶναι Θεοφράστου. Εἰσι δ' ἐν αὐτῷ οἷον προδιαπορίαι τινὲς ὀλίγαι τῆς ὅλης πραγματείας

*Met.* 12a2-b5

Sublinhe-se, porém, que o desconhecido autor deste escólio propõe que a *Metafísica* de Teofrasto se reporta à integridade da *Metafísica* aristotélica<sup>138</sup>. O que se propôs neste trabalho, e que também já foi apontado por Daniel Devereux (1988), é que apenas temas do livro Λ da *Metafísica* são desenvolvidos no texto de Teofrasto.

Assim, nem as aporias do Motor Imóvel, nem *Metafísica* de Teofrasto como um todo constituem uma rejeição da metafísica aristotélica mas, pelo contrário, sugerem que Teofrasto estava muito interessando em contribuir para a construção desse pensamento e, por conseguinte, do aristotelismo como um todo. Se as sugestões que fiz estiverem correctas poderemos, inclusivamente, contemplar a influência das suas contribuições noutras obras de Aristóteles.

Desta feita, creio que temos bons motivos para sustentar que as aporias do Motor Imóvel são investigativas. O que mais se argumentou e sustentou, porém, foi o aspecto construtivo ou positivo das aporias do Motor Imóvel. O restante, se de facto beneficiar de uma outra investigação, terá de ficar reservado para outro momento.

---

<sup>136</sup> Como também propõe Dimitri Gutas (2010, 36): Theophrastus' Essay is precisely the working through of the aporiae which he brings up (διαπορεῖν), one after the other, regarding the first things”. E a respeito do escólio que referirei já em seguida, acrescenta “The Neoplatonist scholiast accurately perceived this nature of the Essay and called it, appropriately, προδιαπορίαι”.

<sup>137</sup> Para análises profundas a respeito deste escólio veja-se, por exemplo (Gutas 2010, 19-25) e Laks e Most (1993, XI-XVIII)

<sup>138</sup> Mesmo que se entenda que πραγματείας em *Met.* 12a5 significa “disciplina” e não “tratado”, referindo-se, assim, à filosofia primeira e não aos livros da *Metafísica* de Aristóteles, o argumento mantém-se. Afinal, a filosofia primeira de Aristóteles é

### 6.3 - Teofrasto como aristotélico

Dito isto, quero deixar uma nota final a respeito do aristotelismo de Teofrasto, mais propriamente a respeito do retrato histórico de Teofrasto enquanto aristotélico, para o qual este trabalho se propôs a contribuir desde o início.

Como mostrei na introdução, Teofrasto é muitas vezes responsabilizado pela desvirtuação da alta especulação metafísica que caracterizava o aristotelismo. Teofrasto seria, nesta óptica, o primeiro passo nessa transformação ou, por outras palavras, o princípio do fim.

Não me alongarei pelas nuances que trespassam a questão da continuidade filosófica entre Aristóteles e Teofrasto, nuances essas que, na verdade, mostram que abordar essa questão não é algo que se possa fazer com leveza, mas que exige tarefas de tamanho e responsabilidade imensas, nomeadamente a da compreensão da unidade ou evolução do pensamento do próprio Aristóteles; do que, na imensa paisagem do seu pensamento, se considera mais fulcral; e, ademais, do que significaria ser aristotélico ou peripatético na altura em que Teofrasto viveu e trabalhou.<sup>139</sup>

Posso, porém, sublinhar que tudo o que procurei defender e sustentar neste trabalho parece sugerir o contrário. Teofrasto não só não parece dispensar de nenhum dos mais importantes elementos do pensamento metafísico de Aristóteles (incluindo a necessidade da existência de pelo menos um Motor Imóvel), como aliás parece, na sua *Metafísica*, estar plenamente dedicado a contribuir de uma maneira positiva e construtiva para a construção desse mesmo pensamento.

Isto não só parece denotar perfeitamente o trabalho de um assistente filosófico, como certamente Teofrasto foi até à morte de Aristóteles, mas, também, o de um herdeiro de um legado incomensurável que, para além de necessitar de ser afinado, também necessitava nalguns pontos de ser expandido (como é o caso da botânica, onde Teofrasto se tornou uma autoridade durante séculos). Teofrasto desempenhou esse papel de expensor do legado aristotélico na história do Liceu<sup>140</sup>. Em tudo o mais, mesmo que encontremos alguma dissonância entre Teofrasto e Aristóteles (como ocorre no que concerne à concepção de τόπος, lugar) ela não parece ser acompanhada da vontade de abandonar o que há de mais essencial e estruturante na doutrina aristotélica, mas sim de corrigir e expandir a análise no âmbito de um mesmo projecto investigativo. Esse entendimento parece, felizmente, estar de algum modo já presente entre os comentadores, expandindo-se inclusivamente para outras áreas do pensamento de Teofrasto, como a botânica.<sup>141</sup> Infelizmente, e como foi dito, o mesmo não se verificava a respeito das aporias do Motor Imóvel que se encontram na *Metafísica*. Este trabalho procurou corrigir esse facto.

Parece, portanto, que há esperança e algum sossego para nós, aristotélicos. É que se é verdadeira a anedota de que Aristóteles escolheu Teofrasto para herdar o Liceu por gostar mais do vinho de Lesbos (terra de Teofrasto) do que do de Rodas (de onde provinha Eudemo), poderíamos ficar preocupados acerca do gosto

---

<sup>139</sup> Para sugestões semelhantes veja-se Brunschwig e Lloyd (2000, 823-3) e Lefebvre (2015, 41).

<sup>140</sup> O mesmo afirma Baltussen (2016, 106-123) que no seu livro *The Peripatetics* propõe que se entendam os esforços filosóficos dos primeiros peripatéticos se dedicavam não só a corrigir, mas também e sobretudo a expandir o legado de Aristóteles.

<sup>141</sup> Note-se, por exemplo, que no recente trabalho de Andrea Falcon (2024) Teofrasto é apresentado como subscrevendo ao projecto de investigação da vida animal e vegetal com Aristóteles.

vinícola de Aristóteles. Parece, porém, que para além de ser o maior entre os filósofos, Aristóteles também sabia escolher o seu vinho.

## 7 - Tradução da *Metafísica* de Teofrasto

### 7.1 – Sobre a Tradução

A natureza do trabalho aqui desenvolvido exigiu não só que apresentasse longos trechos da *Metafísica* de Teofrasto, como os remetesse a outras partes do texto, pelo que cedo me pareceu que a presente investigação beneficiaria de uma tradução total do tratado para a mesma língua em que o discuto.

Assim, as páginas que se seguem contêm a minha tradução integral da *Metafísica* de Teofrasto, realizada a partir da edição do texto grego de Dimitri Gutas (2010). Trata-se, até à data, da primeira tradução portuguesa da *Metafísica* de Teofrasto, a juntar-se às já existentes três traduções inglesas (Ross e Fobes; Marleen Van Raalte; Dimitri Gutas), duas francesas (Tricot; Laks e Most); duas italianas (Giovanni Reale; Luciana Reppici), duas alemãs (Gregor Damschen, Dominic Kaegi e Enno Rudolph de um lado; Henrich do outro), e uma espanhola (Candel).

Segui, para o efeito, a edição crítica de Gutas (2010), comparada com as restantes edições críticas (Van Raalte [1993], Laks e Most [1993], e Ross [1967]). O trabalho de tradução foi cotejado com todas as traduções, comentários em edições críticas, estudos e introduções que se encontram na bibliografia da presente investigação. Guiei-me pela paginação Usner, segundo a edição de Gutas. As abreviaturas de autores e obras gregas seguem a tradição Liddell-Scott-Jones.

No que diz respeito ao trabalho de tradução, procurei produzir um texto que fosse, o mais possível, literal, zelando por fazer corresponder sempre uma palavra no original à mesma palavra no português. Nesse sentido, recorri aos parêntesis rectos sempre que inseri alguma palavra ou sintagma requerida pela língua de destino, mas ausente da letra de partida. Quanto à versão de termos que, embora sejam vocabulário técnico transversal à filosofia grega, permitem, de um modo geral, uma tradução mais solta no português (como os verbos λέγω, τίθημι, λαμβάνω, ποιέ-ω, e outros que são utilizados para designar operações básicas de toda a ordem, como “dizer”, “defender”, “estabelecer”, “considerar”, etc.), permiti-me uma maior liberdade na escolha dos vocábulos, servindo aí com mais afinco a fluidez da tradução. Casos mais especiais, como o tratamento dos dois ἀπαξ λεγόμενα que encontramos no texto (λογῶδες em 7b18, e προδιαπορίαι em 12b4), são resolvidos localmente.

O texto faz-se acompanhar de notas que facilitam a sua leitura, por um lado, e sustentam algumas opções de tradução, por outro.

Para efeitos de clareza e brevidade, optei por atribuir siglas aos dicionários e gramáticas do Grego Antigo que são referenciados em nota (ver índice infra).

No que respeita à sua utilização, as referências são efectuadas do seguinte modo: sigla, entrada e alínea. Por exemplo, DGP κατά 1 corresponderia ao *Dicionário Grego-Português*, entrada da preposição κατά, alínea número 1 da referida entrada.

## Índice de Siglas

### Dicionários e Gramáticas do Grego Antigo

CCL – Cambridge Classical Grammar: Boas, Evert van Emde Boas et al. 2019. *Cambridge Classical Grammar*. Cambridge: Cambridge University Press.

CGL – Cambridge Greek Lexicon: James Diggle et al. 2021. *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.

DGE – Dicionário Grego-Espanhol Online: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>.

DGP – Dicionário de Grego-Português: Dezotti, Maria Celeste C., Malhadas, Daisi e Neves, Maria Helena de Moura eds. (2006) 2022. *Dicionário de Grego-Português*. São Paulo: Ateliê Editorial.

LSJ: Liddell & Scott: Liddell, H.G., and Scott, R., eds. (1940) 1968. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.

MAJ: Gramática de Grego Antigo de Manuel Alexandre Júnior: Junior, Manuel Alexandre. 2016. *Gramática de Grego: Grego Clássico e Helenístico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

## A Metafísica de Teofrasto

### Met. 4a1-9

Como, e em<sup>142</sup> que tipo de coisas<sup>143</sup>, é que se deve definir o estudo dos primeiros [princípios]<sup>144</sup>? É que o estudo da natureza é mais variado e, tal como alguns afirmam, desordenado, compreendendo todo o tipo de mudanças: mas o estudo dos primeiros princípios é definido e sempre a respeito do mesmo<sup>145</sup>, razão pela qual o colocam nos inteligíveis e não nos sensíveis, na medida [em que são imóveis e imutáveis; e por que, de um modo geral, o consideram<sup>146</sup> mais assinalável e melhor.

---

<sup>142</sup> O dativo em causa, enquanto dativo, poderá ser lido em dois sentidos: ou enquanto um dativo instrumental (assumindo o sentido de “com que tipo de coisas é que é necessário definir (...)”, que é a opção que tomam, por exemplo, Laks e Most [1993], Van Raalte [1993]; Ross e Fobes [1963] e Gutas [2010]) ou de dativo locativo (“em que tipo de coisas é que é necessário definir (...)”). De um ponto de vista filosófico e aristotélico, como as ciências colhem as suas metodologias das características dos seus objectos, não parece existir uma diferença substancial entre uma e outra opção: aquilo “com que” definimos um certo estudo é, num certo sentido e pelo menos em parte, o mesmo que aquilo (o conjunto de objectos) “em que” definimos um estudo. Apesar da possível indiferença entre estas duas opções, daqui a algumas linhas Teofrasto repetirá esta questão, mas desta vez formulá-la com recurso a uma preposição que esclarece o valor do dativo: 4a 17-8, τῆς ἢ φύσις αὐτῶν [i.e τῶν πρώτων ἀρχῶν] καὶ ἐν ποίοις;. Nessa medida, optou-se por traduzir este dativo com um sentido locativo.

<sup>143</sup> O dativo ποίοις é uma expressão cuja dificuldade de tradução tem uma causa particular. Não é que seja, verdadeiramente, difícil de entender o que o termo significa: à letra, ποῖος, o nominativo do termo, refere-se à qualidade genérica de alguma coisa. É, por isso, um termo que possui um carácter genérico ou abstracto. As dificuldades começam, precisamente, neste ponto, porque muito do vocabulário que poderíamos usar para traduzir este aspecto genérico já está reservado pela filosofia aristotélica. Seria, portanto, altamente confuso para o leitor que se quer familiarizar (ou já se familiarizou) com a filosofia aristotélica que vertêssemos o ποῖος para “em que espécie de coisas” ou “em que género de coisas”, porque essas traduções sugeririam os termos gregos γένει ou εἶδει. Preferiu-se, assim, um termo que respeitasse igualmente o carácter abstracto que o grego denota mas, simultaneamente, não se sobrepusesse a algum outro vocábulo aristotelicamente significativo. Optou-se por “em que tipo de [coisas]”.

<sup>144</sup> A pergunta parece ser simples, mas na verdade já contém em si todo o esqueleto deste tratado. As duas partículas interrogativas (“πῶς”, “como”; e “ποίοις”, “em que tipo de [coisas]”) dividem em iguais partes as aporias do texto. Numas, procurando responder ao πῶς, Teofrasto desenvolverá problemas de natureza mais metodológica, não só no que respeita a esta ciência dos primeiros princípios, mas incluindo questões de natureza metodológica mais geral, com implicações para o estudo de outras áreas como a biologia (as aporias de *Met.* 6a14-6b23 e de *Met.* 8b9-10a21; e, em certo sentido, também as aporias ditas teleológicas de *Met.* 10a 22-11a26). Noutros momentos, Teofrasto desenvolverá um esforço que, embora intimamente relacionado com este (dada a natureza da ciência aristotélica), se distingue ainda assim em especificidade, a saber, procurará identificar as características principais dos primeiros princípios (se estes estão ou não ligados aos sensíveis: 4a10-4a17; qual é a unidade que lhes cabe: *Met.* 4b6-11; e assim por diante). Naturalmente, dentro da filosofia peripatética ambas as questões estão intimamente ligadas, como se disse (ao ponto de, como sugerem Laks e Most [1993, 25n2]: “semblent être à peu près équivalents”) porque, como já se apontou, as ciências têm certos métodos (portanto: um certo πῶς) por conta (também) do tipo de objectos que lhes cabem (portanto: do ποῖος dos seus objectos): Aristóteles, *EN.* I 3, 1094b12-4; I 7, 1098a26-33. Ainda assim, isso não parece anular a diferença entre as perguntas, por não parecer anular a diferença entre as distinções metodológicas e qualitativas que decorre de cada uma delas.

<sup>145</sup> A densa expressão “ἀεὶ κατὰ ταῦτά” é uma fórmula de origem platónica usada para assinalar a imutabilidade (à letra, seria algo como “sempre acerca das mesmas coisas” ou “sempre acerca do mesmo”), como sugere Van Raalte (1993, 80): “In the present passage κατὰ ταῦτά may at the same time underline the correspondence between the study in question and its object: it always regards the same objects or facts and thereby is always the same (‘in the same manner’).” Cf. *Tim.* 48e5-49a1; 52a1.

Essa imutabilidade é, na filosofia platónica é associada ao que é inteligível (*Phaed.* 78d-ss). Esta ciência de que Teofrasto fala é imutável porque os seus objectos são eles próprios imutáveis. Esse carácter inteligível, como veremos daqui a umas linhas, será apresentado como um dos ποῖος candidatos a caracterizar os princípios.

<sup>146</sup> Isto é: ao estudo dos primeiros princípios.

### **Met. 4a9-17**

Em primeiro lugar, [é necessário averiguar] se há alguma ligação e como que uma comunidade recíproca entre os inteligíveis e os seres da natureza; ou se não há nenhuma, mas é como se cada um [deles]<sup>147</sup> estivesse separado mas de algum modo contribuisse<sup>148</sup> para tudo o que existe<sup>149</sup>. É mais razoável, porém, que haja alguma ligação [entre eles] e o universo não seja episódico, mas [que existam] como que [coisas] anteriores e posteriores, princípios e aquilo que depende dos princípios, tal como também as [coisas] eternas [são] em relação<sup>150</sup> às destrutíveis.

### **Met. 4a17-4b5**

Se assim é, então: qual é a sua natureza<sup>151</sup> e em que tipo de coisas estão? É que se, por um lado, os inteligíveis estão apenas entre os seres matemáticos, como alguns afirmam, nem é muito clara a sua ligação com os sensíveis, nem parecem de todo apropriados a servir<sup>152</sup> o universo: pois parece que são como que figuras e formas e proporções que são fabricadas por nós quando as atribuímos<sup>153</sup> [às coisas], não possuindo qualquer natureza por si mesmas; mas se não [são fabricadas por nós], [ainda assim]<sup>154</sup> não são capazes de se ligar aos sensíveis de modo a produzir neles como que vida e movimento: pois nem o próprio número,

---

<sup>147</sup> Isto é, cada um dos pares em causa, isto é, os seres inteligíveis (para já apresentados, implicitamente, como os primeiros princípios) e os seres da natureza. A inserção visa tornar o texto mais claro

<sup>148</sup> Como Gutas (2010, 256) faz notar, o sentido de *συνεργέω* não poderá ser o esperado e literal “colaborar”, porque o argumento em causa pressupõe que superiores e inferiores estão separados (*κεχωρισμένα*). Tal separação não permite colaboração. “Contribuir” também é um dos sentidos registados do verbo (CGL *συνεργέω* 2) e casa muito melhor com o resultado deste estado hipotético de coisas, a saber, o mundo *ἐπεισοδιώδες* de *Met.* 4a14, para o qual cada um deste conjunto de entes nesta hipótese contribui separada e independentemente.

<sup>149</sup> Aqui, a expressão “*πάντων οὐσίαν*” (literalmente “todo o ser; tudo o que é”) parece ser sinónimo de “tudo o que existe”, como sugere Gutas (2010, 113).

<sup>150</sup> À letra “como as eternas das destrutíveis”. Será necessário, porém, supor algo que relacione o sujeito com o genitivo. Os tradutores concordam, de um modo geral, em transportar a relação estabelecida entre os pares anteriores para o par agora introduzo, tratando-o, por isso, como um exemplo dos casos anteriores. O sentido seria o seguinte “é mais razoável assumir que existem coisas anteriores e posteriores, princípios e o que deles depende, tal como as coisas eternas são para as destrutíveis”: portanto, as primeiras anteriores e princípios, as segundas posteriores e dependente desses princípios.

<sup>151</sup> Isto é, dos primeiros princípios.

<sup>152</sup> Isto é, cumprindo o papel que cabe aos primeiros princípios na *συναφή*, o de serem suas causas: como veremos mais à frente (*Met.* 4b2-3), isto implica que sejam causas do seu movimento (que, portanto, cada qual seja de algum modo um *κινούν*), pois os entes posteriores (e principalmente os entes da natureza) caracterizam-se pelo movimento.

<sup>153</sup> O particípio terá de ser, certamente lido em conjunção com o *δι’ ἡμῶν*: de outra maneira não parece ser possível explicar o facto de o particípio estar no caso genitivo. Está, porém, sujeito a interpretação a modalidade que se atribui ao particípio: para além da leitura temporal do particípio que se apresenta, parecem existir outras soluções igualmente válidas: “for they seem to be, so to speak, products contrived by us as we invest <things> with figures (...)”, Van Raalte (1993, 37); também parece aceitável a opção de Laks e Most (1993, 3): “dans la mesure où nous revêtons [les choses] de figures et de formes (...)”. O que já não parece tão bem é apagar da tradução o nexa causal (ou pelo menos sequencial) entre *μεμηχανημένα* e *δι’ ἡμῶν περιτιθέντων*, como faz Gutas (2010, 113): “for they seem, as it were, to have been devised by us as figures, shapes and proportions that we ascribe [to things]”.

<sup>154</sup> Poder-se-á introduzir um sentido concessivo na frase que, não obstante, não está reflectido na gramática do grego. Teofrasto está a desenvolver o seu argumento neste sentido: serão os entes matemáticos os primeiros princípios (até aqui nomeados os inteligíveis, *τὰ νοητά*)? Não parece que sejam, porque parecem ser produzidos por nós, de modo que nem existem por si mesmos nem possuem uma natureza própria (supõe-se: algo que seja um primeiro princípio terá de ser independente e separado daquilo que depende de si). Alguém poderia, porém, objectar a esta conclusão, defendendo que os seres matemáticos existem por si mesmos e não são produções nossas (um filósofo pitagórico ou platónico, por exemplo). A isto, Teofrasto responde “ainda assim não são capazes de se ligar aos sensíveis de modo a produzir neles como que vida e movimento”. Nessa medida, mesmo que os seres matemáticos existam por si mesmos (tenham uma existência *καθ’ αὐτό*, em linguagem platónica, ou *χωριστός*, em linguagem aristotélica), ainda assim não são bons candidatos a serem primeiros princípios, porque isso implica, pela *συναφή* que existe entre princípios e principiaidos (*Met.* 4a9-17), que eles sejam causa do movimento, como será defendido de maneira mais clara daqui a pouco (*Met.* 4b18-5a5).

precisamente aquele que alguns estabelecem como [sendo aquilo que é] primeiro e mais soberano, [é capaz disto].

### **Met. 4b6-11**

Mas se, por outro lado<sup>155</sup>, a sua essência é outra anterior e melhor, temos de tentar dizer se ela é uma quanto ao número, quanto à espécie ou quanto ao género: possuindo ela<sup>156</sup> uma natureza de princípio, é mais razoável que exista em poucos e extraordinários seres, se não mesmo nos primeiros e no primeiro<sup>157</sup>.

### **Met. 4b11-8**

O que, então, ele<sup>158</sup> é, ou o que eles são (se forem mais), temos de tentar clarificar de um ou de outro modo, seja por analogia ou por alguma outra semelhança: talvez seja necessário que o apreendamos através de alguma potência ou superioridade sobre as outras coisas, como se se tratasse de deus: pois é divino o princípio de todas as coisas, através do qual tudo é e permanece. E sim, talvez<sup>159</sup> explicá-lo deste modo seja fácil<sup>160</sup>: mas fazê-lo de uma maneira mais clara ou credível é difícil.

### **Met. 4b18-5a 5**

Sendo desta maneira o [primeiro] princípio, e visto que está ligado aos sensíveis; e como a natureza, dita sem qualificação, está em movimento e isso é o que é próprio dela, torna-se evidente que temos de afirmá-lo<sup>161</sup> como causa do movimento<sup>162</sup>. Visto que, em si mesmo, é imóvel, é claro que não poderia ser causa dos entes naturais na medida em que se move<sup>163</sup>; resta [que o seja] por uma outra potência melhor e anterior: tal é a natureza do que é objecto de desejo, a partir do qual [se dá] o movimento circular, contínuo e ininterrupto: de tal modo que, de acordo com isto, se resolveria a [dificuldade] de não haver princípio do movimento excepto<sup>164</sup> se [ele] for movido [por algo] em movimento.

### **Met. 5a5-13**

Por um lado, até aqui o argumento está bem articulado, porque<sup>165</sup> tanto produz um só<sup>166</sup> princípio de todas as coisas como lhe atribui actividade e essência; e, mais, nem o afirma como divisível nem como de uma certa quantidade, mas eleva-o simplesmente a um estatuto melhor e mais divino: com efeito, é melhor que seja necessário explicá-lo desta maneira do que ser necessário removê-lo da divisibilidade e da partição: pois a

---

<sup>155</sup> Como Gutas (2010, 115) sugere, este δὲ é o correspondente do μὲν da linha *Met.* 4a18.

<sup>156</sup> Isto é, a essência em causa, a que pertence às coisas que são um primeiro princípio.

<sup>157</sup> Para uma análise dos problemas associados a este último período e uma exposição das suas múltiplas leituras, veja-se Gutas (2010, 263-5).

<sup>158</sup> Isto é, o primeiro princípio: como sugere e bem Gutas (2010, 115).

<sup>159</sup> Para esta leitura da conjunção de μὲν οὖν cf. Gutas (2010, 267) e (Denniston 1954, 473-4).

<sup>160</sup> Isto é, ao primeiro princípio, recorrendo à analogia com o divino.

<sup>161</sup> Isto é, ao primeiro princípio.

<sup>162</sup> Pois, como se viu antes, cabe aos primeiros princípios estarem ligados aos sensíveis (*Met.* 4a10-4).

<sup>163</sup> Ou, alternativamente “porque se move”, ou, se não se quiser incluir o artigo na tradução, “movendo-se”.

<sup>164</sup> Como esclarece Gutas (2010, 270): “Comparative ἢ following a negative here means ‘except’, ‘unless’”.

<sup>165</sup> Certamente somos forçados a ler estes participios com valor causal (Júnior [2016, 372]) cada qual explicando por que é o caso que ἄρτιός ὁ λόγος.

<sup>166</sup> O reforço da unicidade é expresso pelo uso do numeral (*Met.* 5a6-7: ἀρχὴν... μίαν).

negação<sup>167</sup> [destas características ao primeiro princípio], [da maneira que é feita] por aqueles que a fazem, [é feita] num argumento que é ao mesmo tempo mais verdadeiro e elevado<sup>168</sup>.

### **Met. 5a14-23**

Mas, por outro lado, o que se segue imediatamente a estas coisas necessita de um argumento adicional a respeito do impulso - de que tipo [de impulso se trata] e para que coisas é<sup>169</sup> - visto que são múltiplos os entes que se deslocam circularmente e que as [suas] deslocações de algum modo são opostas<sup>170</sup>, e que não é claro nem o [carácter] interminável [dos seus movimentos] nem [é claro o que é aquilo] em vista do qual [se movem]. É que se o motor é um só, não tem cabimento que todos [os entes que se deslocam circularmente se movam com] o mesmo [movimento]; mas se for diferente para cada um<sup>171</sup> os princípios serão múltiplos, de tal modo que não é de todo evidente como é que [se preserva a]<sup>172</sup> harmonia entre eles<sup>173</sup> enquanto avançam em direcção ao melhor desejo<sup>174</sup>; e [a tese] a respeito do grande número de esferas pede uma explicação melhor da sua causa: pois a explicação dos astrónomos não é [apropriada].<sup>175</sup>

### **Met. 5a23-5a28**

Há também uma aporia a respeito de como é que os seres dotados de desejo natural não procuram o repouso, mas o movimento. Porque é que, então, paralelamente, tanto aqueles que defendem o Um como

---

<sup>167</sup> Ross e Fobes oferecem uma boa explicação desta densa argumentação. Segundo estes autores, o que Teofrasto querereá dizer é que é mais “verdadeiro” e “elevado” dizer que o primeiro princípio não é divisível nem quantificável (fazer esta dita “negação” dessas características) do que dizer que ele é um tipo de ente que é, por natureza, divisível e quantificável (como sendo algo material, por exemplo), mas depois dizer que ele não é divisível e quantificável (e assim “removê-lo da divisibilidade e partição”). Numa palavra: é preferível dizer que o primeiro princípio é algo que não é quantificável nem divisível.

<sup>168</sup> Sigo, na interpretação e tradução desta complicada frase, Laks e Most (1993, 4-5).

<sup>169</sup> Creio que o genitivo em causa se trata de um genitivo objectivo, referindo-se, por isso, ao objecto dos impulsos. Consequentemente, optou-se por uma tradução que expressasse essa leitura do genitivo.

Poder-se-ia supor que se tratasse de um genitivo subjectivo, mas isso parece improvável. Já se identificou, anteriormente, que o princípio era causa do movimento circular (*Met.* 5a3-4), de modo que os detentores deste impulso serão, naturalmente, os entes que se deslocam circularmente (*Met.* 5a15: τὰ κυκλικά). Todas as aporias do Motor Imóvel serão desenvolvidas na consideração de que os entes que se deslocam circularmente são os detentores do impulso que aqui se investiga (veja-se especialmente *Met.* 5b11: διὰ τί τὰ κυκλικά μόνον ἐφετικά). pelo que parece que Teofrasto nunca coloca em causa quem são os seres que possuem o impulso causado pelo primeiro princípio. O que, no entender de Teofrasto, falta perceber é qual é, exactamente, o objecto desse impulso. Serão os princípios, obviamente; mas falta definir como é que eles são e que tipo de características possuem (cf. *Met.* 4a2-3).

<sup>170</sup> É difícil compreender o que Teofrasto entende pela oposição das deslocações celestes. A maioria dos comentadores e tradutores limita-se a traduzir o termo e abstém-se de o comentar. Ross e Fobes (1967, 43), porém, sublinham que: “Aristotle’s theory, stated in *Metaph* Λ 8, involved: (1) movements of spheres in the plane of the equator, (2) movements in the plane of the ecliptic, (3) movements across the breadth of the zodiac, (4) movements in a plane perpendicular to the ecliptic, (5) movements oblique to movements (4), and (6) movements in the reverse direction to all those previously mentioned except (1)”.

Assim, talvez Teofrasto se refira à incompatibilidade entre estes movimentos distinguidos por Aristóteles.

<sup>171</sup> Isto é, para cada um dos entes que se desloca circularmente, e cujo movimento é causado por um destes motores.

<sup>172</sup> Ou, alternativamente, como é que ela existe; ou por que existe.

<sup>173</sup> Entenda-se: entre os entes que se deslocam em círculo.

<sup>174</sup> Isto é, na direcção designada por esse desejo, a qual, naturalmente, coincide com o objecto desse mesmo desejo.

<sup>175</sup> Leia-se Gutas (2010, 279-80) que explica, com recurso à tradução árabe, a presença original deste termo. Como, ainda assim, ela constitui uma inserção no texto grego, preservamo-la entre parêntesis rectos.

aqueles que defendem os números [como primeiros princípios<sup>176</sup>] dizem [que] isto [ocorre] com recurso à imitação? (Pois estes defendem que os números [imitam] o Um<sup>177</sup>).

### **Met. 5a28-5b10**

E se o impulso, e em particular aquele que é para o melhor, envolve a alma<sup>178</sup>, então, a menos que o digamos por semelhança ou metáfora, os [seres] que se movem [em círculo] serão dotados de alma; o movimento parece, também, simultaneamente pertencer à alma<sup>179</sup> (pois ela é vida para os seres que a possuem<sup>180</sup>, e também aquilo de onde [provêm] os desejos de cada coisa, como também no caso dos animais, visto que até as percepções, embora consistam num ser afectado por outros<sup>181</sup>, ainda assim ocorrem [nos animais] na medida<sup>182</sup> em que são dotados de alma<sup>183</sup>. Se, então, o primeiro [princípio] for causa do [movimento] circular, não será causa do melhor [movimento]: pois o melhor [movimento] é o da alma, e o primeiro e principal<sup>184</sup> é o do pensamento, do qual provém também o desejo.

### **Met. 5b10-26**

Poder-se-ia, talvez, investigar<sup>185</sup> isto: porque é que apenas os entes que se movem em círculo são dotados de impulso<sup>186</sup>, mas [não o é] nenhum dos seres que estão no centro embora sejam móveis? Será que é porque são incapazes ou porque o primeiro [princípio] não [os] penetra<sup>187</sup>? Mas não teria cabimento se fosse por fraqueza [do primeiro princípio], pois esperar-se-ia<sup>188</sup> que ele fosse mais forte do que o Zeus de Homero, que diz [que]:

“Arrastaria a própria terra e o próprio mar”<sup>189</sup>

---

<sup>176</sup> E, portanto, objectos dessa imitação e, na expectativa de Teofrasto (segundo o que se viu em *Met.* 4b 21-2), supostas causas do movimento.

<sup>177</sup> Como sublinham Laks e Most (1993, 37n43), “Il faut sous-entendre un infinif *ad sensum*”. Considerando que o que está aqui em causa é a questão da relação entre princípio e principiado por via da imitação, o único verbo que nos parece poder estar aqui subentendido é o verbo μιμείσθαι.

<sup>178</sup> À letra, é com alma: μετὰ ψυχῆς.

<sup>179</sup> Para os problemas textuais associados a este ψυχῆ, mas também, e talvez sobretudo, para a maneira como nesta frase se deve ler o ἄμα, veja-se Gutas (2010, 286-8), a cuja argumentação subscrevo.

<sup>180</sup> Isto é, para aqueles que possuem alma.

<sup>181</sup> E não pela própria alma, depreenda-se.

<sup>182</sup> Veja-se Gutas (2010, 289), onde o autor, através da tradução árabe, recupera e atesta à presença deste ὡς.

<sup>183</sup> Literalmente: “gera-se como em [seres] dotados de alma”.

<sup>184</sup> Como Gutas (2010, 290) explica, este uso da expressão πρῶτον καὶ μάλιστα já tem antecedentes em Platão (*Phlb.* 15e4; *Chrm.* 157a1; *R.* II, 377d8; III, 406b1; III, 415b3), mas também em Aristóteles: (*Cat.* 2a11: “Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη”).

<sup>185</sup> Todas as traduções tomam ἐπιτηζήτεω como sinónimo de ζητέω; Van Raalte (1993, 221) sugere, todavia, que “sometimes [ἐπιτηζέω] (apparently with non-propositional objects) merely ‘intensifies’, or perhaps rather implies that there is some personal or natural ground for seeking the object in question (“require”)”.

<sup>186</sup> Depreenda-se: do impulso para o melhor e, portanto, dotados do movimento circular que decorre deste impulso.

<sup>187</sup> Ou seja, se não os alcança ao ponto de incitar neles desejo, o qual corresponde ao (ἔφεσις) aqui discutido.

<sup>188</sup> Para este uso do αζιώω-ῶ, veja-se: Liddell e Scott ([1940] 1968, s.v αζιώω-ῶ II. 2).

<sup>189</sup> Homero, *Il.* VIII 24. O episódio em que se dá este passo atesta à força (e neste caso ao poder e alcance causal) que Teofrasto quer conferir ao primeiro princípio. Nele, Zeus alerta os deuses de que os proíbe de auxiliarem tanto Gregos como Troianos na guerra, sob pena de os castigar profundamente; e para que ninguém dele duvidasse, o Crónida convida todos os deuses a pendurarem uma corrente de ouro do céu e a que tentem todos puxá-la de modo a testarem se conseguiriam fazer mover o mundo; nada ocorreria, diz Zeus, sublinhando porém que se fosse ele próprio a puxar a corrente então, sim, “arrastaria a própria terra e o próprio mar”, assim se provando a sua superioridade perante os demais deuses.

Resta, portanto<sup>190</sup>, que [o centro]<sup>191</sup> seja algo irreceptivo e desligado.

Mas talvez se pudesse investigar primeiro como é [que se passa com os entes do centro]<sup>192</sup>: se estes são ou não partes do céu, e se são, como é que o são: pois, de momento<sup>193</sup>, eles têm sido como que repelidos do que é mais honrado não só a respeito dos [seus] lugares como a respeito da actividade, se o movimento circular é de facto algo deste tipo<sup>194</sup>: pois é como que por acidente que as [suas] mudanças, tanto as [mudanças] de lugar como as [mudanças] recíprocas, se dão pela rotação circular.

#### **Met. 5b26-6a14**

Além disso, se o melhor vem do melhor, do primeiro deveria [provir] qualquer<sup>195</sup> coisa melhor do que a deslocação circular (a menos que [eles]<sup>196</sup> tenham sido impedidos de [a]<sup>197</sup> receber por serem incapazes)<sup>198</sup>. É que aquilo que é primeiro e mais divino deseja tudo o que é melhor. Enquanto, por um lado, isto talvez seja algo exagerado e [que] não [foi] investigado<sup>199</sup> (pois aquele que defende isto, [defende] que as coisas deveriam ser todas iguais e estar entre os melhores [seres], possuindo pouca ou nenhuma diferença [entre si]<sup>200</sup>).

---

<sup>190</sup> Van Raalte (1993, 228) parece ter razão em sugerir que este ἀλλὰ, da expressão ἀλλὰ λοιπόν, “summarizes the rejection of the second possibility (ἢ ὥς οὐ δεικνυμένου τοῦ πρώτου)”, com um sentido semelhante ao ἀλλὰ λοιπόν de *Met.* 5a1, onde, sugere a autora, “thus merely introduces the conclusion to the argument-by-elimination”. Não tem, assim, o simples sentido de um “mas”.

<sup>191</sup> Os comentadores discordam sobre qual é este sujeito “irreceptivo e desconectado”, se o próprio centro (τὸ μέσον) como entendem Ross e Fobes, Tricot e Reale, ou se os seres que estão no centro (τὰ τοῦ μέσου), como depreendem Laks e Most e Van Raalte. Como Gutas (2010, 121) sugere, o género dos adjectivos certamente tem de exigir um sujeito singular, pelo que podemos concluir que Teofrasto está a falar do próprio centro (τὸ μέσον).

<sup>192</sup> Isto é, como é que esta questão da ligação entre os primeiros e a região central do universo os afecta.

<sup>193</sup> À letra: “agora”, “presentemente”.

Gutas (2010, 123) deixa em aberto se este “νῦν” se refere às teses de Aristóteles ou à maneira como as coisas realmente são. Laks e Most, assim como Ross e Fobes entendem que se trata do primeiro caso (Laks e Most (1993, 40n58) esclarecem-no em nota; Ross e Fobes (1967, 11): “for in this account (νῦν) they are as it were thrust apart (...)”; Van Raalte (1993, 232-3) mostra-se contra este entendimento.

A chave para a resolução da questão parece-nos estar na maneira como se deve ler o particípio desta frase, ἀπεωμένα que, por ser um particípio perfeito, sublinha a conclusão de uma acção cujos resultados ainda se observam no presente (Boas [2019, 420n33.34]), momento esse sinalizado, neste texto, pelo νῦν. Se o referente fosse não um entendimento filosófico, mas a realidade, seria estranho que Teofrasto usasse o perfeito, visto que, a ser verdade que os seres do centro estão afastados, tal afastamento, dada a eternidade do universo aristotélico, não foi algo que se realizou, mas antes algo que sempre existiu dessa maneira, o que seria muito mais compatível com a utilização gramatical do tempo presente. Ademais, a voz do particípio certamente terá de ser passiva e não média (certamente não foram os seres do centro do universo que se afastaram a si mesmos), e isto, por sua vez, é muito mais compatível com a ideia de terem sido afastados por alguém, isto é, pela consideração de um filósofo, pois certamente não foram afastadas pelos princípios)

Por tudo isto, favorecemos a leitura que Laks, Most, Ross e Fobes fazem deste termo.

<sup>194</sup> Isto é, algo que se conta entre as coisas mais honradas, τῶν ἐντιμοτάτων.

<sup>195</sup> O ἄν posicionado antes do τι sublinha o carácter hipotético do “algum” a que corresponde o τι proferido isoladamente. Assim, obtemos um sentido que, na sua essência, aponta para um “alguma coisa, qualquer que seja/possa ser”.

<sup>196</sup> Os comentadores discordam sobre qual será o referente do verbo ἐκωλύετο.

Dada esta discordância, e parecendo ambos os lados da disputa razoáveis (veja-se o comentário a esta aporia no capítulo 2.2.2.2), optou-se por uma tradução que preservasse a maior neutralidade possível entre ambas as opções.

<sup>197</sup> Isto é: de receber aquilo que o primeiro oferece e que, hipoteticamente, é condizente com a sua condição de primeiro.

<sup>198</sup> Vale a pena seguir os parêntesis do texto grego, porque a afirmação parece, verdadeiramente, ter um carácter parentético (como especialmente se vê na construção inicial do εἰ μὴ ἄρα, “a menos que”)

<sup>199</sup> Tomando o termo ἀζήτητον à letra, este pode significar tanto que não foi investigado ou algo que não é possível investigar (sejam quais forem os motivos que impossibilitam a investigação). A favor do primeiro sentido apresenta-se o entendimento de Gutas (2010, 298), que sugere que o termo aponta para o defensor do princípio que aqui se nega, a saber, Platão: assim, Teofrasto estaria, nesta lógica, a acusar Platão de não ter investigado bem as consequências do seu princípio. A favor do segundo poderia apresentar-se a seguinte leitura: é impossível de investigar as coisas desta maneira porque tal conduz a absurdos impossíveis de aceitar, a saber, que as coisas sejam todas iguais e possuam pouca diferença entre si (o que, obviamente, não é o caso).

<sup>200</sup> Note-se que o mesmo se dirá em *Met.* 8b1.

Mas poder-se-ia igualmente formular esta aporia a respeito do próprio primeiro céu: será que a sua rotação é da sua essência e, simultaneamente, [será que] por conta [de a rotação] parar [o céu] se destruiria? Ou, se de facto ela ocorrer por algum impulso, ela [será] accidental. A menos que o desejar lhe seja natural - e nada impede que alguns seres sejam deste tipo. Mas talvez, e pondo de parte o desejo, pudéssemos formular uma aporia a respeito do próprio movimento, [perguntando] se a sua remoção destruiria o céu.

### **Met. 6a14-b22**

Isto, porém, é [mais apropriado] para outras discussões<sup>201</sup>.

Mas é, então, a partir deste ou destes princípios (ou talvez a partir de outros, caso se os estabeleça) que se esperaria que prontamente se explicasse aquilo que [lhes] sucede, e não que, tendo-se avançado até certo ponto, se parasse. É que isto é [o que é próprio] do [filósofo]<sup>202</sup> completo e sensato, precisamente aquilo que certa vez Arquitas disse que Eurito fez ao dispôr algumas pequenas pedras: dizia [Eurito] “este é o número do Homem; este o do cavalo”, e este de alguma outra coisa com que se deparava.

Actualmente<sup>203</sup>, porém, a maioria chegada a certo ponto pára, tal como [fazem] aqueles que defendem o Um e a Díade Indefinida: pois tendo gerado os números, os planos e os corpos deixam de lado todas as outras coisas, excepto tanto quanto basta para que<sup>204</sup> apreendam<sup>205</sup> e tornem claro apenas isto: que umas coisas provêm da Díade Indefinida (como o lugar e o vazio e o infinito), e outras dos números e do Um, como a Alma e algumas outras coisas (o tempo juntamente com o céu, e outras coisas além [destas]). Acerca do céu e das

---

<sup>201</sup> À letra: é como de outras discussões.

Há uma importante conclusão a retirar desta pequena e aparentemente inofensiva frase. Se a discussão da maneira como o movimento do céu se relaciona com a sua essência pertence a outras discussões (isto é: a discussões que não esta que se desenvolve a respeito da ciência dos primeiros princípios), então Teofrasto dificilmente pensará que o céu é o primeiro princípio do movimento: pois se o fizesse, então a discussão seria, na verdade, extremamente relevante, dado que, como Teofrasto dirá mais à frente, para o céu o seu movimento é a sua actividade (*Met.* 10a10-6), e é necessário não só que se encontre o *ποῖος* dos princípios (*Met.* 4a1-2), mas também que se os descreva em termos de acto (*Met.* 7b9-19). Isto, por sua vez, sugere que a leitura proposta pelo consenso académico está equivocada: pois se Teofrasto defendesse que o céu é o primeiro princípio do movimento (e, portanto, como sendo um primeiro princípio: *Met.* 4b18-22), então não só não excluiria o céu deste estudo, como, na verdade, reduziria esta ciência dos primeiros princípios ao seu estudo. Assim, ao sublinhar que esta ciência dos primeiros princípios terá de ter outro objecto (os inteligíveis de *Met.* 4a9-10, que, pelo texto *Met.* 4b18-22, se depreende que são princípios do movimento e, por *Met.* 7b9-19, que a sua essência é acto), Teofrasto confirma-nos novamente que se alinha com a ortodoxia aristotélica no que concerne aos primeiros princípios.

<sup>202</sup> Teofrasto não nos providencia o substantivo de que “τελέου” (completo ou perfeito) e “φρονοῦντος” (sensato, ou sábio) são adjectivos. Dado que o que estará em causa nesta aporia é a metodologia filosófica ideal... Assumimos que o substantivo subentendido é algo como “filósofo” ou, talvez, “Homem”.

<sup>203</sup> Como sustenta Gutas (2010, 304) este *νῦν* recupera o leitor para o tempo presente, para a (problemática) altura da redacção deste texto. O contraste com o *ποτε* de *Met.* 6a20 vinca bem os dois períodos temporais. Antigamente (ou pelo menos “antes”) os filósofos procediam como Eurito, mas hoje em dia (*νῦν*) a maioria já não faz o mesmo. É o mesmo tipo de contraste que observamos com o *νῦν* que Aristóteles usa em *Metaph.* Λ 1, 1069a26. “οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν”: “Uns, então, hoje em dia estabelecem que os universais são [aquilo que é] sobretudo substância”.

<sup>204</sup> Lendo o ὅσον com valor adverbial consecutivo.

<sup>205</sup> O verbo ἐφάπτω é de difícil tradução. Trata-se, porém, sem sombra de dúvida de uma referência directa a vocabulário filosófico platónico (num sentido lato do termo que inclua os académicos), já que é Platão que usa o verbo com um sentido de “apreender”, como Gutas (2010, 306-7) sugere, remetendo para os seguintes textos: *Phd.* 79c8, 79d6; *Tht.* 190c6; *Sph.* 234d5, 259d6). Como Gutas (2010, 307) mostra, não podemos, nesse sentido, ler o verbo à letra, como fazem alguns tradutores (nomeadamente Ross e Fobes [1967, 13]: “except to the extent of just touching on them (...)” e Laks e Most [1993, 8]: “si ce n’est qu’ils effleurent [le sujet] (...)”). Isto, porque o que está em causa não é tanto que estes filósofos apenas falem do que respeita aos princípios mas, antes, a causa desse mesmo facto. Tal causa parece ser, pelo que Teofrasto dirá daqui a pouco, o facto destes filósofos crerem que apenas os princípios são dignos de conhecimento, por serem o domínio da realidade onde o ser verdadeiramente existe: *Met.* 6b15-7.

restantes coisas não mencionam mais nada. Similarmente, também não o fazem nem os seguidores de Espeusipo nem nenhum dos outros<sup>206</sup>, à exceção de Xenócrates: pois este, de algum modo, estabelece tudo o que respeita ao universo, [estabelencendo] de igual modo os sensíveis e os inteligíveis e os seres matemáticos e ainda os divinos. Hestieu<sup>207</sup> também tenta [chegar]<sup>208</sup> até certo ponto, e não [se detém], tal como se referiu [a respeito dos outros], apenas em torno dos primeiros princípios.

E sim<sup>209</sup>, Platão na [sua] recondução até aos princípios pareceria [estar a] apreender<sup>210</sup> as demais coisas<sup>211</sup> ao ligá-las às Ideias, e [ao ligar] estas aos números e, a partir disto<sup>212</sup>, [ligando tudo] aos princípios; e depois [descendo]<sup>213</sup> segundo a [ordem de] geração<sup>214</sup> até ao que se referiu. Mas<sup>215</sup> eles<sup>216</sup> apenas [investigam] os princípios (alguns [dizem] que a verdade se encontra apenas nestes, visto que os seres<sup>217</sup> só se encontram nos princípios).

Isto, porém, é o oposto do que ocorre nas outras disciplinas: pois nessas, as [partes] das ciências que estão depois dos princípios são mais fortes e como que mais completas. Talvez, porém, isto seja razoável: porque aqui a investigação é acerca dos princípios, enquanto no caso das restantes é a partir dos princípios.

### **Met. 6b23-8**

Poder-se-ia formular a [seguinte] aporia: como, e de que tipo, é que é necessário supor que os princípios são?<sup>218</sup> Se [os devemos supor como] desprovidos de forma e como que potentes, tal como [fazem] aqueles que [estabelecem que os princípios são] o fogo e a terra<sup>219</sup>; ou se dotados de forma, na medida em que é necessário que sobretudo estas coisas<sup>220</sup> sejam definidas, tal como [Platão] diz no *Timeu*<sup>221</sup>: porque a ordem e o ser-se definido são o que é mais apropriado para as coisas mais dignas.

<sup>206</sup> Quem são estes “outros” é um mistério que ninguém conseguiu resolver (nem parece haver esperança de que se o resolva); mas, por exclusão de partes, há-de ser um terceiro conjunto de platónicos entre os seguidores de Espeusipo, os hipotéticos seguidores de Xenócrates e o próprio Xenócrates.

<sup>207</sup> Hestieu de Perinto, um discípulo de Platão.

<sup>208</sup> O sentido parece ser o de agrupar Hestieu e Xenócrates: Hestieu não se limita a filosofar acerca dos princípios, mas tenta chegar “até certo ponto” (μέχρι τινός), isto é, a algum nível inferior da realidade.

<sup>209</sup> Para esta tradução de μέν οὖν Cf. Gutas (2010, 267) e (Denniston 1954, 473-4).

<sup>210</sup> Não parece haver para traduzir ἄπτω de maneira distinta do ἐφαπτο de *Met.* 6a27

<sup>211</sup> Isto é, em tudo o que sucede aos primeiros princípios.

<sup>212</sup> “Estes” poderá corresponder aos números, que são o objecto mais próximo do demonstrativo τούτων, como poderá a tudo o que até aqui se enumerou. Optou-se por tradutor o τούτων por “disto” precisamente para que o texto se mantenha, na medida do possível, neutro perante ambas as possibilidades.

<sup>213</sup> Como Van Raalte (1993, 274-5) esclarece, “κατὰ τὴν γένεσιν implies a movement in the opposite direction, downwards along the scale of being, in contrast to ἀνάγειν”. Parece, portanto, importante que se verta este sentido descendente que o κατὰ expressa neste contexto.

<sup>214</sup> Isto é, seguindo de geração em geração, das causas aos respectivos efeitos, dos princípios a tudo o que lhes sucede e pela ordem em que sucede.

<sup>215</sup> Este súbito hiato sugere que a menção a Platão, para além de lhe reconhecer excelência e correcção metodológicas (e assim juntando-o a Eurito e a Xenócrates), tinha também um intuito polémico (já notado no μέν οὖν da linha *Met.* 6b11: veja-se a respectiva nota): Teofrasto não deixa, assim, de sublinhar o quão os discípulos de Platão (Espeusipo e os “outros com excepção de Xenócrates” de *Met.* 6b6-7) se desviaram do seu mestre neste ponto.

<sup>216</sup> Isto é, os platónicos que se mencionaram, exceptuando aqueles que Teofrasto assinalou como merecedores de serem poupados a esta crítica, nomeadamente Xenócrates e Hestieu.

<sup>217</sup> Ou seja, aquilo que verdadeiramente é encontra-se apenas nos princípios. Por outras palavras, os princípios são os únicos seres em sentido pleno.

<sup>218</sup> Repete-se aqui a mesma pergunta que é elaborada no início do tratado (veja-se a nota nº3): um momento em que Teofrasto, sem o dizer, nos diz “πάλιν ἐξ ἀρχῆς”.

<sup>219</sup> É a mesma escolha de elementos que Aristóteles faz em *Metaph.* Α 1, 1069a29, quando quer explicar o que é considerado como uma substância pelos seus antecessores.

<sup>220</sup> Isto é, os princípios.

<sup>221</sup> *Ti.* 30a2-6.

### **Met. 7a1-6**

(Parece que é assim em quase todas as restantes [ciências], à excepção de poucas, como a gramática e a música e no caso das ciências matemáticas, onde aquilo que está depois dos princípios decorre [deles]; e o mesmo acontece ainda nas artes, [que são] precisamente aquelas que imitam a natureza, e nos instrumentos e nas outras coisas que acordam com os princípios).

### **Met. 7a6-10**

Enquanto alguns, então, [defendem que] todos [os princípios] são dotados de forma<sup>222</sup>, outros supõe que eles são apenas materiais; outros supõe ambos, que tanto [há princípios que] são dotados de forma como [princípios] que são materiais, porque [supõe que] o ser completo está dotado de ambos: pois tudo o que é, é como que a partir de opostos.

### **Met. 7a10-9**

Mas parecer-lhes-ia<sup>223</sup> também descabido se o céu inteiro<sup>224</sup> e cada uma das suas partes estivesse inteiramente ordenada e definida quanto às<sup>225</sup> formas, potências e períodos<sup>226</sup>, mas não existisse nada deste tipo<sup>227</sup> nos princípios, mas [fosse] como Heraclito diz: “o mais belo universo é carne, [feito] de coisas atiradas aleatoriamente”: e eles tomam [o assunto desta maneira] até, por assim dizer, ao caso mais ínfimo, e de uma mesma maneira tanto no caso dos entes inanimados como dos animados: pois as naturezas de cada ser são, por assim dizer, definidas (mesmo quando pertencentes a seres que emergem espontaneamente); mas os princípios, [dizem eles],<sup>228</sup> são indefinidos.

### **Met. 7a19-b5**

Mas, novamente, é difícil<sup>229</sup> [conseguir] em todos os casos atribuir os princípios a cada coisa reconduzindo-os conjuntamente até ao “em vista do qual”, tanto no [caso dos] animais, como das plantas e até no da própria bolha; a menos que se dê que tanto toda a variedade como toda a forma daquilo que está no ar e na terra seja gerada pela ordem e mudança de outros. Daqui [partem] alguns, que fazem das coisas que dizem

---

<sup>222</sup> ἐμμόρφους: um neologismo de Teofrasto, semelhante em construção ao termo ἐμψυχον de Aristóteles.

<sup>223</sup> Isto é, aos filósofos que supõe que os princípios são inteiramente materiais.

<sup>224</sup> Isto é, o universo, muito provavelmente: cf. *Cael.* I 9, 278b21-2

<sup>225</sup> Ross e Fobes (1967), acompanhados por Laks e Most (1993), sugerem (e correctamente, parece-nos) que se deve ler estes dativos como dativos de “relação”, com o mesmo sentido com que Teofrasto os usa em *Met.* 10b22-3. Isto é, lendo-os como um “quanto a isto” ou “a respeito disto”.

<sup>226</sup> Isto é, os períodos de vida que cabem a cada coisa que existe no centro da terra.

<sup>227</sup> Isto é, algo ordenado e definido quanto ao que se referiu.

<sup>228</sup> Certamente temos de inferir aqui alguma oração infinitiva pedida por um verbo declarativo. Supomos, portanto, aqui um λέγω.

<sup>229</sup> Χαλεπὸν δὲ responde ao ἄλογον δὲ de *Met.* 7a10, Cf. Gutas (2010, 334).

respeito às estações do ano o maior paradigma<sup>230</sup>: [estações essas] durante as quais ocorrem as gerações dos animais, das plantas e dos frutos, [com] o Sol sendo como que o gerador.<sup>231</sup>

### **Met. 7b5-19**

Enquanto estas questões também pedem por uma investigação algures aqui, exigindo que se determine até que ponto o que é ordenado [existe], e por que razão mais [dele] é impossível (ou a mudança [seria] para o pior) no caso dos princípios, do qual [partiu] a discussão inicial, poder-se-ia razoavelmente formular uma aporia a respeito do repouso: pois se, por um lado, [o repouso] for tomado como [o que é] melhor, atribuir-se-o-á aos princípios; mas se, por outro lado, [o repouso] for tomado como alguma inactividade ou privação do movimento, não [se-o] atribuirá [aos princípios]. Se de facto é assim<sup>232</sup>, devemos substituir<sup>233</sup> [o repouso] pela actividade, [tomando esta] como algo anterior e mais louvável e [atribuindo]<sup>234</sup> o movimento aos sensíveis. É que [dizer que o motor] está em repouso por causa disto, por conta da impossibilidade de o motor ser sempre movido (pois, [nesse caso, o motor] não seria primeiro) corre o risco de ser um [argumento puramente] verbal<sup>235</sup> e, não obstante, indigno de confiança e [que] pede por alguma causa melhor.

### **Met. 7b19-23**

A percepção parece, além disso, corroborar de algum modo que é possível que não seja necessário que o motor seja diferente daquilo<sup>236</sup> que move<sup>237</sup> por causa do agir e ser afectado [ao mesmo tempo]; [o mesmo ocorrerá], ademais, caso conduzamos [o raciocínio] ao próprio pensamento e a deus.

---

<sup>230</sup> É imperativo que se tome atenção à utilização deste termo de natureza platónica. A doutrina em causa, a bem ver, é aristotélica, e emerge também nos tratados de botânica de Teofrasto (veja-se, por exemplo, *CP*. III 2.6; III 3.1). O termo, porém, como se disse, não o é de todo (ou, a bem dizer, deixou de o ser eventualmente). Note-se, além disso, que em *Met.* 10b27-11a1 voltamos a encontrar um conjunto de pensadores que parecem assumir um muito semelhante aristotelismo terminologicamente platonizado.

<sup>231</sup> Será conveniente aclarar a maneira como estas declarações se integram nos argumentos que estão a ser desenvolvidos. Recorde-se que Teofrasto está a testar duas posições antagónicas relativamente à “materialidade” ou “formalidade” dos primeiros princípios. Analisando essas posições, Teofrasto começa por testar se se pode usar a própria “materialidade” ou “formalidade” dos princípios para poder explicar o que depende deles: pois quer eles sejam materiais, quer eles sejam formais, tal recondução terá de ser possível porque, como tem sido reiterado, o que é primeiro tem de ser explicado a partir da conexão (συναφή) que tem com os entes que lhe são posteriores e, nessa medida, terá de ser explicado na medida em que é causa dos entes posteriores. (*Met.* 4b21-2). Assim, o que Teofrasto tenta neste parágrafo é ver se consegue reconduzir causalmente todas as coisas à “formalidade” (e, portanto, a uma causa final, posto que elas são idênticas na doutrina clássica aristotélica: *Ph.* II 7, 198a25-6: “τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἔν ἐστι”, “o ‘o que é’ e o ‘em vista do qual’ são um”).

Assim, esta “recondução colectiva ao ‘em vista do qual’” tem, neste contexto, de ser entendida num sentido de uma recondução de um certo conjunto de seres à sua forma. Tal, no entender de Teofrasto, não será possível em todo e cada caso porque uma mesma forma não é capaz de explicar toda a variedade que podemos encontrar entre um mesmo género ou espécie de coisas. A solução terá de ser aquilo que é sugerido: um certo compromisso entre uma causalidade final e uma influência externa de outros seres, mais propriamente dos astros e dos seus movimentos e, por extensão, de tudo o que esses movimentos causam, como as estações do ano.

<sup>232</sup> Isto é, se o repouso for uma privação do movimento, como se referiu no período anterior.

<sup>233</sup> ἀντιμεταλλάκτεον é um ἅπαξ λεγόμενον. Veja-se Gutas (2010, 339).

<sup>234</sup> Seguimos Gutas (2010, 339), que segue Usener, ambos sugerindo que o verbo aqui é, novamente, ἀνάπτω.

<sup>235</sup> Λογῶδες é um ἅπαξ λεγόμενον. Para compreender o seu significado e a maneira como terá emergido nos manuscritos, veja-se Gutas (2010, 339-40).

<sup>236</sup> O καὶ de *Met.* 7b21 é aqui utilizado como conjunção que marca semelhança ou, como neste caso, diferença: DGP καὶ 11.

<sup>237</sup> Isto é: não é necessário que a causa do movimento seja distinta do objecto movido.

### **Met. 7b23-8a7**

É descabida, também, a outra afirmação<sup>238</sup>, [a saber], que os entes que desejam o que está em repouso não imitam [a sua imobilidade]<sup>239</sup>: pois porque é que, no caso deles, a [imitação] não acompanha [o resultado] da [imitação] dos outros<sup>240</sup>? A menos que, talvez, não devamos tomar [estas coisas] do modo como [faríamos se elas fossem] recondutíveis a algo que não tem partes; mas, antes, de modo tal que o céu inteiro<sup>241</sup>, aquele que de dizem ser o que é mais perfeito, seja algo tanto quanto possível harmonizado e articulado para consigo mesmo, como uma cidade ou um animal ou alguma outra coisa [constituída] de partes.

### **Met. 8a8-20**

As seguintes [questões] carecem de alguma discussão: como é que [deve ocorrer] a divisão dos seres em matéria e forma? [Tomando] uma como o ser, outra como o não-ser mas estando em potência e em condução ao acto? Ou, [ainda a respeito da matéria], por um lado [tomando-a] enquanto ser, mas por outro enquanto indefinida, com a sua geração ou substância resultando da aplicação<sup>242</sup> da forma de acordo com os princípios<sup>243</sup>, tal como ocorre nas artes? Mas se é assim, talvez, por um lado, a mudança seria para o melhor; por outro, o ser não se predicaria menos verdadeiramente segundo a matéria (pois nada se geraria se ela não existisse); antes [fá-lo-ia] nem como um “isto” nem como uma qualidade nem uma quantidade, mas como indefinida em relação às formas, possuindo alguma potência.

De um modo geral, porém, temos de considerar [esta questão recorrendo] a uma analogia com as artes: [ou com outra coisa], se [existir] alguma outra semelhança.

### **Met. 8a21-b4**

Poderia parecer, também, haver nisto uma aporia, se a investigação não for minúcia excessiva: porque é que a natureza e a substância inteira do todo existem em contrários, com o pior a existir na mesma quantidade<sup>244</sup> que o melhor, ou antes até existindo em muito maior número, de modo tal que até Eurípides parece estar a dizer algo de universal quando [diz que] “as coisas boas não podem ocorrer sozinhas”<sup>245</sup>.

---

<sup>238</sup> A afirmação já proferida em *Met.* 5a23-5.

<sup>239</sup> O verbo μιμῶνται não tem objecto na frase; o sentido, a julgar pela pergunta que Teofrasto faz em seguida, certamente é este. Ao invés de se optar uma inserção mais genérica que poderia tornar a frase mais difícil de ler (como Van Raalte [1993, 51] “do not imitate it”; ou Laks e Most [1993, 12] “n’imitent pas [celui-ci]”), escolheu-se uma inserção que seja mais expressiva e consequentemente clara à compreensão do argumento, como em Ross e Fobes (1967, 21): “do not imitate its immobility”.

<sup>240</sup> Por outras palavras: por que motivo os astros, ao contrário dos outros entes que perseguem os seus desejos, não conseguem alcançar o resultado pressuposto no seu movimento, a saber, obter *exactamente* aquilo que procuram?

<sup>241</sup> Isto é: o universo. Recorde-se os três sentidos de “céu” de *Cael.* I 9, 278b21-2.

<sup>242</sup> À letra, “enformar”, μορφοῦσθαι.

<sup>243</sup> Os princípios que aqui terão de ser entendidos num sentido formal, tal como ocorre em *Met.* 7a20.

<sup>244</sup> O verbo ἰσομορέω tem conotações tanto quantitativas (significando, à letra, “ter igual parte em relação a X”) como hierárquicas (nestas assumindo um sentido mais político, como “ter iguais direitos ou estatuto que X”).

Embora um sentido hierárquico ou político seja teoricamente possível (pelo simples facto de que o uso desse tipo de expressões em discussões metafísicas, por legado da filosofia de Platão, não é incomum: veja-se, por exemplo, a κοινωνία πρὸς ἄλληλα de *Met.* 4a10), ainda assim o que parece estar aqui em causa, dado o seguimento desta frase (“ou até existindo em muito maior número”), é um sentido quantitativo do verbo. Preferimos, além do mais, vertê-lo numa expressão mais perifrástica do que literal por entender que assim se preserva a claridade do sentido do argumento.

<sup>245</sup> A citação de Teofrasto é de uma peça fragmentária de Eurípides, *Eolo: Aeolus* fr. 21 Nauck.

Um discurso deste tipo, porém, aproxima-se de investigar o porquê de nem todas as coisas serem boas nem todas serem iguais, e o porquê de, enquanto por um lado dizemos o ser de todas as coisas, por outro nada há de semelhante entre umas e outras da mesma maneira que, entre elas, existem coisas pretas e brancas.

### **Met. 8b4-10**

O que, além disso, aparenta ser ainda mais paradoxal: que o ser não é capaz de existir sem contrários.

Os que se entregam a um paradoxo ainda maior acrescentam também à natureza do universo o que não é, não foi, nem virá a ser: mas esta é como que uma sabedoria exagerada.

### **Met. 8b10–9a10**

Que o ser é de muitas maneiras é evidente: pois a percepção tanto contempla as diferenças como investiga as causas; mas talvez seja mais verdadeiro dizer que submete ao pensamento umas coisas simplesmente investigando, outras produzindo uma aporia através da qual, mesmo se o [pensamento]<sup>246</sup> não for capaz de progredir, ainda assim emerge alguma luz no que não é luz enquanto investigamos mais.

O conhecer cientificamente não existe, portanto, sem alguma diferença: pois se as coisas são diferentes entre si, então alguma diferença [há]; e, no caso dos universais, como são numerosos [os seres] que caem sob eles, também estes terão de necessariamente diferir, tanto se os universais forem gêneros como se forem espécies.

Além disso, quase toda a ciência é de próprios: pois tanto a substância e a essência de cada coisa é [o que lhe é] próprio, como as coisas que são, e não [são] por acidente, são sempre<sup>247</sup> algo [próprio] de alguma coisa.

De um modo geral, porém, cabe<sup>248</sup> à ciência compreender o idêntico entre um grande número de coisas, seja ele dito como [aquilo que é] comum e universal, ou de algum modo como [aquilo que é] próprio de cada [espécie]<sup>249</sup>, como [no caso] dos números, das linhas, dos animais e das plantas: a ciência completa, porém, é constituída a partir de ambos<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> Todos os comentadores e tradutores concordam que o sujeito desta dita impossibilidade é o pensamento, a *διανοία*.

<sup>247</sup> O ἄν quando combinado com o imperfeito ou o aoristo pressupõe sempre um sentido de habitualidade ou de repetição no passado: CGG 33.24n1.

<sup>248</sup> Literalmente, “[é] da ciência”, “ἐπιστήμης [ἐστίν]”.

<sup>249</sup> Ross e Fobes (1967), Laks e Most (1993), bem como Gutas (2010) defendem, e tudo leva a crer que bem, que este *ἰδίᾳ καθ’ ἕκαστον* se refere às espécies. Van Raalte (1993, 415) sugere, porém, citando *HP II. 7.1* e Aristóteles (*Met.* I 4, 341b 4-5), para sugerir que não é necessariamente o caso, e que esta expressão pode ser de tal modo abrangente que pode inclusivamente incluir a observação particular de fenômenos concretos.

A consequência que Ross e Fobes (1967, 66) retiram disto é que, assim, Teofrasto diz que o acto de conhecer não toma nunca como objecto a coisa particular propriamente dita, mas sim algo de universal acerca dela, seja isso mais universal (como no que é dito *κοινῆ καὶ καθόλου*) ou menos universal (entendido como o que define uma espécie, *ἰδίᾳ πως καθ’ ἕκαστον*).

Na senda disto, Laks e Most (1993, 65-6n22) destacam a relação íntima que este passo possui com a importância que Aristóteles, nos *Tópicos*, dá ao idêntico (*ταὐτό*) no processo de definição do género de alguma coisa: *Top.* I 11, 108b20

<sup>250</sup> Deprenda-se: do que é “comum e universal” e do que é “particular de cada [espécie]”.

Enquanto há algumas ciências das quais o fim é o universal (pois nisso está a causa), há outras das quais o fim está numa parte, todas aquelas a respeito das quais a divisão [procede] até aos indivíduos<sup>251</sup>, tal como nos casos das [ciências] práticas e das [ciências] produtivas: pois a sua actividade é desta maneira<sup>252</sup>. Conhecemos o idêntico quanto<sup>253</sup> à essência e quanto ao número e quanto à espécie e quanto ao género e por analogia e, se porventura<sup>254</sup> [existir alguma], com recurso a uma divisão para além destas. O idêntico que [conhecemos] por analogia está maximamente afastado porque nós estamos maximamente afastados, ora devido a nós mesmos, ora devido ao sujeito<sup>255</sup>, ora devido a ambos.

### **Met. 9a10-10a5**

Sendo que o conhecer cientificamente é de muitas maneiras<sup>256</sup>, como é que devemos perseguir cada um [dos géneros de coisas que existem]<sup>257</sup>?

---

<sup>251</sup> A frase é extremamente densa no grego. Tentemos decompô-la para que a sua tradução seja mais inteligível: “καθ’ ὅσα διαίρεσις εἰς τὰ ἄτομα”: o κατά tem certamente um sentido de âmbito, “a respeito de; referente a; em relação a” (DGP κατά, n17); o ὅσα, por seu lado, terá de ser adverbial (já que não concorda com o seu referente, as ciências). Temos, assim, para já um “a respeito de tantas quantas/tanto quanto”. O resto da frase é, em si, simples “a divisão [procede] até aos indivíduos”. A dificuldade da tradução está, portanto, em ligar estas duas partes da frase. O contexto deste período é a chave para a solução dessa dificuldade. Teofrasto começa por dizer que existem ciências cujo fim “está numa parte” (supõe-se: uma parte do universal; portanto, algo de mais particular). Em seguida elabora este período que estamos a tentar decompor, e que pormenoriza a circunscrição destas ciências “cujo fim está numa parte”, elaborando o que isso significa. Por fim, no terceiro e último período desta sequência, Teofrasto apresenta um caso concreto deste conjunto, exemplificando ciências deste género, “tal como nos casos das [ciências] práticas e das [ciências] produtivas”. Tudo isto significa que o nosso período é, assim, um período intermédio, que está entre uma classificação mais geral (ser uma ciência cujo fim está numa parte) e um exemplo concreto do caso mais geral (ser ciência prática ou poiética). Isto auxilia-nos a compreender que aquilo que este período faz é precisamente estabelecer o conjunto abstracto em que as ciências práticas e poiéticas se inscrevem. É precisamente isso que o κατά e advérbio ὅσα fazem na frase, desta maneira: existem, sim, ciências cujo fim está numa parte; e que ciências são essas? “Todas aquelas a respeito das quais [καθ’ ὅσα] a divisão ocorre até aos indivíduos [διαίρεσις εἰς τὰ ἄτομα].”

<sup>252</sup> Isto é, têm o seu fim nalgo que é particular e não nalguma coisa universal.

<sup>253</sup> Por um lado, Gutas (2010, 354) parece estar correcto ao assinalar que estes dativos não parecem ser instrumentais (através da essência, através do número e assim por diante), mas que antes operam como sinónimos do uso aristotélico do κατά + acusativo (quanto à essência, quanto ao número e assim por diante).

Todavia, o mesmo não parece ocorrer no caso da analogia, porque certamente a analogia não é um âmbito da identificação do idêntico mas, antes, um meio para se o alcançar, pois poder-se-á estabelecer o que é idêntico entre várias coisas mediante o uso de uma analogia.

<sup>254</sup> Cf. Denniston (1954, 38)

<sup>255</sup> Isto é, ao objecto da investigação.

<sup>256</sup> Não parece haver razões para distinguir, na tradução, πολλαχῶς de πλεοναχῶς.

<sup>257</sup> Com “ἕκαστα” Teofrasto querará dizer ou “cada uma [das maneiras de conhecer]” ou “cada uma [das coisas que existe]”, tomando-se isto no sentido de “cada um dos géneros ou espécies de coisas que existem” (que é a solução de Gutas [2010, 141]: “how is [each class of things] to be pursued?”).

Enquadremos este termo no seu contexto. A que é que Teofrasto se refere quando afirma que o conhecimento é de muitas maneiras. Certamente ao que acabou de ser dito, a saber: 1) a distinção tripartida das espécies de ciência aristotélica, as teóricas (aqui: ciências cujo fim é o universal: *Met.* 8b27-9a1: “εἰσι δ’ ἔναι μὲν ὄν καθόλου τέλος”), as práticas e as produtivas (aqui: ciências cujo fim está numa parte: *Met.* 9a2: “τῶν δὲ τὸ ἐν μέρει”); 2) a afirmação de que o objecto de cada ciência (independentemente da espécie de que se trata), o idêntico (ταυτό), é estudado a respeito de várias coisas, nomeadamente da essência (οὐσία), do número, do género, da espécie e por analogia. Ainda que estas afirmações pareçam ser conclusivas e, por isso, não denunciam dúvida por parte de Teofrasto, é verdade que Teofrasto poderia, aqui, estar a perguntar em que medida devemos estudar cada uma destas maneiras, talvez perguntando, por exemplo, em que medida é que devemos perseguir ciências teóricas, por contraste às práticas. Isto é, efectivamente, dentro do pensamento peripatético, um assunto que merece ser considerado, já que também Aristóteles nos alerta que não devemos exigir o mesmo tipo de rigor científico de diferentes objectos: *EN.* I 3, 1094b13-29.

O que sucede, porém, é que Teofrasto não investiga nenhum desses aspectos. Antes, investiga o modo de investigação que caberá a cada género de entes em específico. Por conseguinte, ἕκαστα deverá ser entendido como referindo-se aos “géneros de coisas” que existem.

O que é primeiro e mais importante é o método apropriado, a saber, [o dos]<sup>258</sup> primeiros [princípios] e dos inteligíveis, [o dos] entes dotados de movimento e que se subordinam à natureza e, destes mesmos [seres o daqueles] que estão no começo e o das coisas que se seguem até aos animais, às plantas e até aos últimos<sup>259</sup> dos seres inanimados. É que existe, para cada gênero, algo próprio, como também ocorre no caso [dos seres] matemáticos: pois as próprias ciências matemáticas diferenciam-se embora, de algum modo, sejam homogêneas: mas, [a respeito disto], já se distinguiu<sup>260</sup> o suficiente.

Se, além disso, também existem algumas coisas que, como alguns afirmam, são conhecidas na medida em que são desconhecidas, tal método [de investigação] ser-lhes-á próprio; é, porém, necessário [que tal seja] uma divisão de alguma coisa.<sup>261</sup> Talvez, porém, nos casos em que for possível, seja mais apropriado dizer [que tal modo de conhecer as coisas é um conhecer] por analogia, do que [dizer que tal ocorre] pelo próprio "ser desconhecido", como se alguém [dissesse que] o visível [é conhecido] pelo invisível.

### **Met. 9a23-10a5**

É, então, necessário tentar distinguir quantos métodos existem, e de quantas maneiras é o saber. O princípio em relação a estas mesmas coisas<sup>262</sup>, e o que é primeiro, é a definição<sup>263</sup> do que é o conhecer cientificamente. Isso, todavia, é mais difícil [de alcançar] do que poderia parecer, visto que não é possível apreender algo de universal e comum nas coisas que são ditas de muitas maneiras; ou [então] isto também é uma aporia, ou [pelo menos algo que não é] nada<sup>264</sup> fácil de dizer, [a saber], até que ponto e a respeito de que coisas devemos investigar as causas<sup>265</sup>, igualmente no caso dos sensíveis e dos inteligíveis: é que, em ambos os casos, o percurso até ao infinito prejudica e destrói o pensamento. Ambos<sup>266</sup>, de algum modo, são princípios:

---

<sup>258</sup> Só parece possível ler nesta sucessão de termos uma sucessão dos famosos "acusativos gregos", também chamados acusativos de relação. Nessa medida, o sentido da passagem é o seguinte: "o primeiro e mais importante [a determinar neste esforço de estudar cada gênero de coisas] é determinar o método apropriado, nomeadamente, o método que respeita às coisas primeiras e inteligíveis", e assim sucessivamente.

<sup>259</sup> O sentido não pode ser somente de que o conjunto dos seres inanimados como um todo é o último na sucessão de gêneros de seres cujo método apropriado de estudo tem de ser desvendado (como por exemplo em Gutas [2010, 143] "and lastly to inanimate [things]"; também traduzem nesse sentido Ross e Fobes [1967], Tricot [1948], Candel [1991] e Van Raalte [1993]), senão teríamos de ler "ἔσχατον", "ἔσχατα", "ἔσχατῶ" ou "ἔσχατῶς", e não só nenhum destes tradutores imprime estes termos nos seus textos, como nenhum dos seus aparatos críticos suportam essa possibilidade. O que se lê é um genitivo partitivo dos inanimados, portanto, "os últimos dos inanimados". Uma afirmação que, diga-se, se coaduna com a política filosófica de dedução exaustiva a que Teofrasto já apelou no tratado, e segundo a qual distinguiu positiva ou negativamente vários filósofos: *Met.* 6a19-b15.

Os únicos que parecem traduzir o texto são Laks e Most (1993, 15) ("aux derniers des êtres inanimés") que na respectiva nota à passagem, Laks e Most (1993, 68n34), reforçam o paralelismo que acabámos de estabelecer.

<sup>260</sup> Uma tradução menos inteligível, mas talvez mais expressiva daquilo que está em causa, seria uma tradução mais literal: "já se dividiu o suficiente". Gutas (2010, 141) sugere que o que está em causa é, precisamente, a realização de divisões segundo o método praticado na Academia platónica.

<sup>261</sup> O sentido parece ser o seguinte: alguns dizem que existem certas coisas que são conhecidas na medida em que são desconhecidas. No entender de Teofrasto, esta posição tem de ser discutida, porque isso parece, senão contradizer, pelo menos apresentar uma exceção peculiar ao que Teofrasto está a tentar sustentar, a saber, que os "métodos" do conhecimento seguem a natureza das particularidades de cada coisa, isto é, o que é ἴδιος de cada gênero, obtido segundo certos aspectos, nomeadamente a essência, o número, e assim por diante). Mesmo, porém, que estes filósofos estejam certos, e existam mesmo coisas que são "conhecidas na medida em que são desconhecidas" o "ser desconhecido" terá de corresponder a alguma divisão de alguma coisa, ou seja, terá de corresponder a algo que é conhecido, o que dissolveria a dificuldade que a formulação causa para o esquema epistemológico de Teofrasto. Por conseguinte, como Teofrasto dirá em seguida, talvez seja mais apropriado dizer que esse conhecimento obtido através do desconhecimento é, na verdade, obtido através de uma analogia.

<sup>262</sup> Entenda-se: a quantidade de métodos e as modalidades do saber.

<sup>263</sup> À letra: "o definir", τὸ ἀφορίσαι.

<sup>264</sup> Introduzindo a força enfática do γε.

<sup>265</sup> Isto é: até que ponto, e a respeito de que coisas, devemos investigar por recurso a uma causa, procurando identificar a causa daquilo que queremos compreender.

<sup>266</sup> Isto é, os sensíveis e os inteligíveis.

talvez um [seja princípio] em relação a nós, e o outro de maneira simples<sup>267</sup>; ou um é o fim<sup>268</sup>, e o outro algum princípio para nós<sup>269</sup>.

Até certo ponto, então, somos capazes de contemplar através de uma causa, apreendendo princípios a partir das [nossas] percepções; quando, porém, passamos às coisas elevadas e primeiras<sup>270</sup> propriamente ditas<sup>271</sup> já não somos capazes, seja porque já não existe uma causa ou por força da fraqueza [que demonstramos em], por assim dizer, olhar para as coisas mais luminosas. Talvez isto<sup>272</sup> seja mais verdadeiro, [a saber], que a contemplação deste tipo de coisas [se dá] pelo próprio pensamento tocar e como que entrar em contacto [com elas], razão pela qual também não há engano a seu respeito<sup>273</sup>.

É difícil, porém, [alcançar]<sup>274</sup> a compreensão e a crença neste mesmo assunto (também porque<sup>275</sup>, além disso, [isto] é importante e necessário para o estudo de cada coisa em particular e sobretudo para [os estudos] das coisas mais importantes), [a saber]: onde é que devemos traçar o limite<sup>276</sup> [das disciplinas], nomeadamente tanto a respeito às [disciplinas]<sup>277</sup> da natureza como a respeito das [disciplinas] ainda [mais] anteriores.

Em verdade, aqueles que procuram uma razão<sup>278</sup> para todas as coisas destroem a razão e, simultaneamente, o saber; ou melhor, é mais correcto dizer que procuram [razões] para aquilo que não [as] tem, nem é por natureza \*\*\*<sup>279</sup> todos quanto supõe que o céu é eterno, e ainda as coisas que respeitam às deslocações, às grandezas, às figuras e às distâncias e a todas as outras coisas que a astronomia demonstra: nestes casos, falta[-lhes] mencionar tanto os primeiros motores como aquilo “em vista do qual” [os movimentos se dão], e qual a natureza de cada um e a posição de uns em relação aos outros e qual é a essência

---

<sup>267</sup> Isto é, num sentido que não é qualificado.

<sup>268</sup> Entenda-se o fim do conhecimento.

<sup>269</sup> À letra: nosso, ἡμετέρα.

<sup>270</sup> Note-se que, na literatura grega, esta expressão só se repete na sétima carta de Platão, *Epist.* VII 344d5: “ἔγραψεν τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων”.

<sup>271</sup> Vertendo assim o “αὐτὰ”, lit. “as próprias [coisas] elevadas e primeiras”.

<sup>272</sup> Laks e Most (1993, 70n46), Van Raalte (1993, 456) e Gutas (2010, 363) parecem sublinhar, e bem, que este ἐκεῖνο é catafórico. Gramaticalmente, a ausência de uma construção comparativa (o ὡς opera como a partícula que liga as duas orações, e não um esperado ἢ) suporta ainda mais esta leitura. A filosofia por detrás da gramática vai no mesmo sentido: lendo o ἐκεῖνο desta maneira Teofrasto apresenta uma alternativa que resolve (ou pelo menos aponta para uma possível resolução) do problema em causa: se o pensamento conhecer os primeiros por contacto directo já não haverá necessidade de os conhecer por via de uma causa e, paralelamente, a incapacidade ou fraqueza em contemplar as coisas mais altas já não estará em causa.

<sup>273</sup> Isto é, das coisas mais elevadas e primeiras (τὰ ἄκρα καὶ πρώτα).

<sup>274</sup> O uso da preposição εἰς denota uma imagem de movimento de que nos podemos servir para a inserção no texto.

<sup>275</sup> Sublinhando o sentido causal do ἐπεὶ.

<sup>276</sup> Ou definição, ὅρος. Como, porém, esta aporia, e o seu desenvolvimento, se parecem focar nos limites das ciências, preferi verter ὅρος por limite, não descurando que se poderia também dizer que aquilo que Teofrasto procura é onde e como definir as ciências em causa.

<sup>277</sup> Posto que estamos a tratar de “limites”, o que devemos subentender é certamente algo como que uma ciência (ἐπιστήμη) ou disciplina. Como existe, próximo deste período, uma menção ao termo disciplina, πραγματέια, decidiu-se escolher este termo para a inserção.

<sup>278</sup> Note-se que “razão para todas as coisas” pode ser lido de dois modos: 1) uma explicação, razão ou causa *única* que seja razão de todas as coisas tomadas como um todo ou em conjunto; por outras palavras, um primeiro princípio; 2) uma razão ou explicação para cada caso particular (portanto, lendo o ἀπάντων com um sentido filosófico de ἐκάστων)

O sentido, certamente, é o segundo. O que Teofrasto quer dizer não é que não faz sentido procurar um princípio primeiro (ou de outro modo este tratado não existiria), mas sim que não faz sentido procurar uma causa para todas as coisas individualmente consideradas.

<sup>279</sup> Há, aqui, uma lacuna no texto. Gutas (2010, 147) propõe a seguinte reconstrução a partir da tradução árabe: “<Though finding such a boundary is difficult, one should on the other hand beware of stopping too short in the quest of causes, as is done by> those who assume the heavens to be eternal (...)”. Para um comentário mais detalhado deste passo do texto veja-se Gutas (2010, 355-8).

do universo; e para aquele que de facto desce em direcção às outras coisas falta-lhe dizer<sup>280</sup> cada uma das formas †ou partes†<sup>281</sup> até aos animais e às plantas.

### **Met. 10a5-21**

Se, então, por um lado a astronomia ajuda, mas não no caso dos primeiros princípios, então os seres anteriores e mais soberanos serão outros que a natureza<sup>282</sup>: e pois certamente também o [seu] modo [de estudo], como parece ser a alguns, não é o da Física, ou não [o é] todo [ele]. Ainda assim, o mover-se é próprio tanto da natureza de um modo geral<sup>283</sup> como do céu em particular<sup>284</sup>. Por isto, <se> a actividade de cada coisa [provém] da sua essência; e <se> quando cada coisa estiver em actividade também se estará a mover, tal como [ocorre] no caso dos animais e das plantas ([pois] se não [se movessem seriam animais e plantas] apenas em nome), torna-se claro que também o céu, na sua rotação, estará [a movimentar-se] de acordo com a sua essência, [e que será céu somente] em nome se estiver separado [do movimento] e em repouso: pois a rotação do todo é, por assim dizer, uma certa<sup>285</sup> vida. Será que, então, se nem no caso dos animais devemos investigar a [sua] vida senão desta maneira, [então será que] no caso do céu e dos [entes] celestes a [sua] deslocação não<sup>286</sup> [deverá ser investigada] senão de uma maneira definida? A presente aporia está, de algum modo, ligada com o movimento que é causado pelo imóvel.

### **Met. 10a22-8**

A respeito do “tudo é em vista de algo” e do “nada é em vão”, a [sua] definição não é fácil, tal como muitas vezes se afirma (por onde devemos começar e em que tipo de coisas devemos acabar?), especialmente<sup>287</sup> [no que respeita a] algumas coisas, por não parecerem ser desse modo<sup>288</sup>, mas umas fruto do acaso e outras por alguma necessidade, tal como no caso tanto dos seres celestes como da maioria das coisas que estão na região da terra: pois em vista de quê [são] as incursões e os afastamentos dos mares, e [em vista] de quê [são] os recuos <e avanços> e a seca e a humidade<sup>289</sup> e, de um modo geral, as mudanças ora num sentido, ora noutro, e as corrupções e as gerações, pelas quais se dão na própria terra as alterações e as mudanças das coisas que mudam ora num sentido, ora noutro, e outros casos de não pouca importância semelhantes a estes?

<sup>280</sup> Subentende-se outro “κατάλοιπον...λέγειν”.

<sup>281</sup> Gutas (2010, 147n16) sugere que o texto nesta parte está corrupto: “In all likelihood ‘or part’ is a corruption and should be substituted by “mentioned above,” i.e., “for each species mentioned above,” as in the Arabic translation”.

<sup>282</sup> Isto é: não serão do domínio da φύσις e, nessa medida, estão isentos de todas as particularidades que isso acarreta. Poder-se-á também ler o termo ἕτερος por “diferente”, com todos os riscos que isso por vezes acarreta.

<sup>283</sup> Um uso mais invulgar de ἀπλῶς, especialmente num texto de matriz aristotélica. Ainda assim, é um uso possível na língua grega: CGL ἀπλῶς 6. É também neste sentido que a maioria dos intérpretes traduz o termo: Ross e Fobes (1967, 31); Van Raalte (1993, 59); Laks e Most (1993, 17-8); Gutas (2010, 147).

<sup>284</sup> Porque o céu está sempre em movimento, ao contrário dos entes naturais que alternam entre o movimento e o repouso.

<sup>285</sup> Vertemos o sentido particularizante do uso filosófico do pronome indefinido: CGL τις 10.

<sup>286</sup> Parece difícil ler este οὐδέ (que claramente se corresponde ao μηδ’ de Met. 10a17) como significando “nem”. O sentido é que, se “nem” (μηδέ) no caso dos animais, que são um caso inferior e mais particular de entes naturais cuja actividade implica (ou corresponde) a um movimento, se deve investigar os seus movimentos deste modo (isto é: de um modo determinado), então não (οὐδέ) será o caso que se deve, também, proceder do mesmo modo no caso do céu e dos entes celestes?

Para o οὐδέ entendido como “não” em correspondência com μηδέ veja-se: DGP οὐδέ 2.

<sup>287</sup> Para os problemas filológicos relacionados com esta passagem e que conduzem a esta tradução veja-se: Gutas (2010, 372).

<sup>288</sup> Isto é: ou “em vista de algo” ou “não sendo em vão”.

<sup>289</sup> À letra “as secas e as humidades”.

Até<sup>290</sup> nos próprios animais algumas coisas são como que em vão, como as mamas nos machos, as excreções nas fêmeas (se de facto não contribuem [para nada]), ou a barba nalguns [animais] ou, de um modo geral, o crescimento dos pêlos nalguns lugares [do corpo]; e ainda o tamanho dos chifres, como no caso dos chifres<sup>291</sup> dos veados, que são prejudicados tanto pelo [seu] movimento, como por [os chifres estarem] pendurados e se interporem à frente dos olhos; e porque algumas coisas são por força ou contra a natureza, tais como [a maneira] como a garça-real acasala<sup>292</sup> e o efemeróptero<sup>293</sup> vive; e poder-se-iam considerar não poucos outros [exemplos] deste tipo. A maior e mais reputada [dificuldade] é o que respeita às nutrições e gerações dos animais: pois nenhuma destas visa [alguma coisa], mas são ou por acaso ou por via da necessidade de outras coisas; pois se, de facto, fossem graças a algo, era necessário que fosse sempre a respeito do mesmo e da mesma maneira<sup>294</sup>.

### **Met. 10b20-11a1**

E ainda [relativamente a] <essas> mudanças<sup>295</sup>, no caso das plantas e, sobretudo, no caso dos entes inanimados<sup>296</sup>, possuindo, como parecem [possuir], uma natureza definida tanto quanto aos [seus] aspectos, às [suas] formas e potências, poder-se-ia investigar aquilo em vista do qual estas coisas são<sup>297</sup>. É que este mesmo assunto é uma aporia, [a saber], o [facto de] estas coisas não terem causa<sup>298</sup> noutros agentes<sup>299</sup> anteriores e mais

---

<sup>290</sup> Traduzimos o ἔτι aqui por “até” para que se possa transmitir a força e o sentido que o uso do αὐτοῖς procura dar à expressão “αὐτοῖς τοῖς ζῷοις”. Isto, porque os animais são, na doutrina aristotélica, o exemplo mais claro da existência de uma teleologia. Portanto, o que Teofrasto parece procurar reforçar, nesta sua incursão contra um uso universal e irrestrito da causa final como meio de investigação, é que até nos animais, onde a teleologia parece ser mais evidente e forte, existem coisas que claramente não têm alguma utilidade e, por isso, não visam qualquer finalidade.

<sup>291</sup> Certamente este τοῖσδε, “para estes/nestes/no caso destes, etc” se refere aos chifres, como sugere Gutas (2010, 373-4). Para preservar a clareza do texto optou-se por referi-los directamente.

<sup>292</sup> Uma maneira que é forçada e violenta, como Aristóteles descreve com maior precisão na *História dos Animais*: “a [garça] preta tem dificuldades em acasalar e procriar. De facto, crocita e, ao que se diz, deita sangue pelos olhos quando acasala, e põe com dificuldade e sofrimento”, HA. IX 1, 609b23-5, tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, alterada). Por isto, este caso é um exemplo de um comportamento natural que ocorre “por força” (βίη).

<sup>293</sup> Como o próprio nome denota, o efemeróptero (ήμερόβιον) é um insecto que vive pouco tempo, o que, no entender de Teofrasto, é motivo para considerar que tal existência não acorda com o que se esperaria da natureza e, nesse sentido, se pode dizer que é um exemplo de algo que contra a natureza (παρὰ φύσιν).

<sup>294</sup> O sentido deste argumento é o seguinte: se uma mesma causa final orientasse as nutrições e gerações dos animais, então todos eles se nutririam e se gerariam de uma mesma maneira, daquela que acordasse com essa causa final. Isso, porém, não ocorre, porque não só os animais se geram de maneiras diferentes, como se nutrem de maneiras diferentes. Logo, o modo de geração e de nutrição dos animais não deverá provir (pelo menos exclusivamente) de alguma causa final, mas terá alguma influência de outras causas (como o acaso e a necessidade externa, mencionadas também neste parágrafo).

Note-se que esta é uma abordagem idêntica àquela que Teofrasto utilizou para questionar a origem teleológica dos movimentos celestes em *Met.* 5a17-8. O princípio subjacente a estes argumentos parece ser o seguinte: uma mesma causa final terá de resultar num mesmo feito nos seres que a perseguem, a menos que outras causas intervenham.

Chamo, por fim, a atenção do leitor para a expressão que Teofrasto utiliza para designar a hipotética identidade de todas as nutrições animais: *Met.* 10b20: “ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως”. Uma expressão inteira e recorrentemente platónica, cf. *Phaed.* 78c6.

<sup>295</sup> Sobre os longos e profundos problemas filológicos associados ao particípio ἔχουσαι, que a tradição crítica sempre corrigiu para ἔχουσι, e a necessidade de não só dispensar essa correcção como inserir o artigo αἱ, veja-se Gutas (2010, 375-8).

<sup>296</sup> Poderíamos perguntar-nos se todo este âmbito se refere somente aos entes inanimados ou se, porventura, também inclui as plantas. Todavia, que Teofrasto se tenha dignado a explicitar os vários aspectos em relação aos quais esse eventualmente sujeito está definido sugere que parecem estar somente em causa os entes inanimados. São do mesmo entendimento Gutas (2010, 378) e Laks e Most (1993, 80n23).

<sup>297</sup> Isto é: as plantas e os entes inanimados.

<sup>298</sup> Para este sentido de λόγος, veja-se Gutas (2010, 379).

<sup>299</sup> Seguindo a solução de Gutas (2010, 379-80).

nobres<sup>300</sup>: razão pela qual também parecia<sup>301</sup> ter alguma credibilidade a tese de que, conseqüentemente, estas coisas tomam formas<sup>302</sup> e diferenças umas em relação às outras por espontaneidade e pela rotação do todo.

### **Met. 11a1–18**

Se [tudo] isto<sup>303</sup> não é “em vista de algo” nem “para o melhor”, temos de apreender algumas definições<sup>304</sup> e não estabelecer [esses princípios] de maneira simples<sup>305</sup> em todos os casos, porque na verdade<sup>306</sup> [afirmações] deste tipo<sup>307</sup> são duvidosas tanto quando são ditas de maneira simples como quando são ditas a respeito de casos particulares. [São duvidosas quando ditas] de maneira simples, [por exemplo], quando é dito<sup>308</sup> que, em todos os casos, a natureza deseja o melhor e que sempre que é possível participa na eternidade e no ordenado. [São duvidosas quando] ditas a respeito de casos particulares quando também [se diz] o mesmo

---

<sup>300</sup> Uma aporia que já foi, inclusivamente, desenvolvida neste tratado, nomeadamente em *Met.* 5b19-26.

<sup>301</sup> Em *Met.* 7a21-b5: veja-se a nota seguinte.

<sup>302</sup> Note-se o uso do termo *ιδέας*. Já em *Met.* 7b2-3 Teofrasto referiu um conjunto de indivíduos que consideravam as estações do ano como a maior causa paradigmática (*μέγιστον παράδειγμα*)

<sup>303</sup> O mais sensato é ler “isto”, *τοῦτο*, como se referindo a todos os exemplos teleologicamente problemáticos que Teofrasto tem vindo a enunciar (assim lendo o *τοῦτο* como se fosse um *ταῦτα*).

<sup>304</sup> Este passo foi lido de diversas maneiras ao longo da historiografia desta obra, com conseqüências historiográficas muito díspares (para a história das leituras veja-se [Repici 1990, 183-6]). O cerne da questão está na maneira como se deve, ou não, ler o sentido da expressão “*ληπτέον τινὰς ὄρους*”. Desde Usener, passando por Ross e Fobes, a tendência inicial passou por ler este *ληπτέον* quase como sinónimo de um *τιθήμι*, e *ὄρους* não com um sentido que concernisse à definição ou ao acto de definir, mas antes num sentido literal que apelava à limitação. Assim, a frase lê-se, por exemplo, na tradução de Ross e Fobes: “we must set certain limits to purposiveness (...)”, Ross e Fobes (1967, 35). O sentido desta frase foi, então, inicialmente tomado como sinalizando um desejo da parte de Teofrasto em limitar a teleologia e o uso da causa final como método de investigação.

O sentido, porém, não pode ser esse. Veja-se (Repici 1990), que se dedica a explorar esta expressão e, por isso, os sentidos aristotélicos tanto do verbo *λαμβάνω* como do substantivo *ὄρος*. Limitar-me-ei a acrescentar (ou, em boa medida, a repetir) o seguinte: em nenhum momento desta obra os termos associados ao vocábulo *ὄρος* têm, neste tratado, algum sentido que seja idêntico ao proposto por Ross e Fobes. Ademais, Teofrasto repete precisamente esta expressão no final da obra, dizendo, como veremos, “*é que temos de tentar apreender alguma definição*”, tanto na natureza e na substância do universo, como no “em vista de algo” e na tendência para o melhor” (*πειρατέον τινὰ λαμβάνειν ὄρον, καὶ ἐν τῇ φύσει καὶ ἐν τῇ τοῦ σύμπαντος οὐσίᾳ, καὶ τοῦ ἕνεκά του καὶ τῆς εἰς τὸ βέλτιον ὁρμῆς*): aqui, claramente, o sentido é definicional, e não, digamos, limitativo. O que Teofrasto procura não é limitar a explicação teleológica, mas antes procurar defini-la precisamente para encontrar o seu âmbito apropriado e utilizá-la de maneira mais correcta. Se o sentido fosse aquele que Ross e Fobes (1967) propuseram, então teríamos de entender que Teofrasto também querera “limitar” a natureza e a essência do universo? É difícil sequer compreender o que isso poderia ser. Parece, portanto, que teremos de entender aqui “limitar” num sentido que, como se disse, signifique “definir”, ou algum outro termo equivalente.

Talvez por isto ser problemático é que Ross e Fobes decidiram omitir este período da paráfrase que fazem deste final da obra de Teofrasto, limitando-se a resumir desta forma o final do texto: “it must be repeated that a limit should be recognized to final causation in the universe”, Ross e Fobes (1967, XVIII).

<sup>305</sup> Isto é, de maneira não qualificada, *ἀπλῶς*.

<sup>306</sup> Para este entendimento do “*ἐπεὶ καὶ*”, cf. (Denniston 1954, 297).

<sup>307</sup> Isto é: que algo é X porque “é em vista de algo”, ou que algo é X porque “ser X é para o melhor”.

<sup>308</sup> Como Gutas (2010, 388) aponta, a sintaxe da frase não funciona a menos que se suponha um *λέγεται*.

no caso dos animais<sup>309</sup>: pois [é dito que] onde quer que o melhor possa estar, aí em nada ele irá faltar<sup>310</sup>, como [quando se diz] que a faringe está à frente do esófago (pois [assim] é mais digno), e [como quando se diz] que a mistura [do sangue] é melhor no ventrículo central do coração (porque "o centro" é o mais digno); e do mesmo modo a respeito de tudo quanto é dito ser graças à ordem. É que se é o caso que o desejo é desta maneira, ainda assim isto revela por que muitas coisas não escutam nem recebem o bem, mas na verdade existem em muito maior número<sup>311</sup>: pois o que é animado é algo escasso, enquanto o que é inanimado é ilimitado - e a existência<sup>312</sup> dos próprios seres animados, mesmo se for melhor, é curta.

### **Met. 11a18–26**

Mas, de um modo geral, dizer que o bem é algo escasso e presente em poucos seres, enquanto o mal está presente numa grande multiplicidade [de coisas] o †não se† apenas indefinição mas também como que formas da matéria, tal como as coisas da natureza mais ignorante †se visto que também† os que se pronunciam acerca de todo o ser, como Espeusipo que faz do que é honrado, aquilo que está na região do centro, algo escasso, mas as outras coisas presentes em ambos os extremos; mas sucede que os seres são bons.

### **Met. 11a26-b12**

Platão e os Pitagóricos [estabelecem] uma grande distância [entre os princípios e o que se segue deles], [e dizem] que todas as coisas querem imitar<sup>313</sup>; não obstante, eles criam uma certa oposição entre a díade indefinida e o Um, na qual se dá tanto o ilimitado como o desordenado e, por assim dizer, toda a ausência de forma enquanto tal; e [consideram] que não é de todo possível à natureza do todo existir sem esta [oposição], mas que é como se a díade existisse em pé-de-igualdade ou em superioridade em relação ao outro [princípio]<sup>314</sup>, sendo também pela mesma razão que consideram que os princípios são opostos.

É também por esta razão que todos os que reconduzem a causa até deus [afirmam] que nem ele é capaz de conduzir tudo até ao melhor, mas que se facto for, só o faz tanto quanto é possível; mas talvez nem deus

---

<sup>309</sup> A formulação é muito densa, mas parece ser possível ler o grego (ὡς δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν ζώων ὁμοίως) desta maneira: o δ' marca a oposição com o μὲν da linha *Met.* 11a5 recuperando, portanto, a oposição entre λεγόμενα ἀπλῶς e [λεγόμενα] καθ' ἕκαστον da linha *Met.* 11a4. Teofrasto está, assim, agora a introduzir o caso em que estas expressões ("ser em vista de algo" e "para o melhor") são utilizadas ou ditas a respeito de casos particulares.

Αὐτό não pode ter um sentido de "mesmo" ou "próprio", porque isso já está denotado no ὁμοίως do final da frase; portanto, o αὐτό tem, aqui, de ter um sentido referencial, semelhante ao ἐκεῖνο. O "isso", por sua vez, só pode estar a referir-se a λεγόμενα καθ' ἕκαστον. Recuperando o ὡς e introduzindo-o, mentalmente, na leitura depois do αὐτό, ficamos com um "Por outro lado (δ') estas afirmações, ditas a respeito de casos particulares (λεγόμενα καθ' ἕκαστον) são duvidosas quando (ὡς) dizemos o mesmo ([λέγομεν] ὁμοίως) no caso dos animais (ἐπὶ τῶν ζώων).

Não parece haver outra maneira de fazer sentido da frase: a leitura de Gutas vai no mesmo sentido, Gutas (2010, 153): "and [with reference to each species] when something like this [is said] similarly about animals".

<sup>310</sup> Concordamos com a sugestão de Gutas (2010, 389), que sugere a correcção do παραλείπει para παραλείπειν. Aqui, como em *Met.* 11a5, subentende-se um λέγεται que explica o infinitivo παραλείπειν, construção esta que se adequa ao registo de discurso indirecto apropriado à exposição de posições alheias que o autor não defende: e é esse o caso, porque Teofrasto não subscreve a estas formulações... não sem que antes as definamos encontremos definições (ou, se quisermos, limites) para elas, como se diz no início do parágrafo, "ληπτέον τινὰς ὅρους...".

<sup>311</sup> Recupera-se a ideia de *Met.* 8a24-5. Aí também se diz que o pior existe "μᾶλλον δὲ καὶ πολλῶ πλεον ἔστιν"

<sup>312</sup> τὸ εἶναι só pode estar a ser usado num sentido existencial: ninguém diria que o "ser" de alguma coisa é curto (ἀκαριαῖον)

<sup>313</sup> Para os problemas associados a este ἅπαξ λεγόμενον, e à partícula que lhe sucede, veja-se: Gutas (2010, 382-6).

A ser necessário subentender um objecto a esta imitação, certamente teríamos de pensar ou no bem (τὸ ἀγαθόν; τὸ εὔ) ou nalguma formulação equivalente (como "o melhor", τὸ ἄριστον), não só pelo conhecimento que temos destes filósofos, mas também porque são precisamente esses objectos de imitação que têm estado em causa nesta sequência de aporias.

<sup>314</sup> O Um, referido anteriormente.

escolheria [fazê-lo], se de facto [isso] viesse a destruir todo o ser, dado que ele é, verdadeiramente, a partir de contrários e [existe] em contrários.

### **Met. 11b12-12a2**

No caso dos primeiros [princípios] existem muitas coisas que, uma vez estudadas com atenção, parecem ser por sorte, tal como<sup>315</sup> as referidas mudanças da terra, pois elas não são nem “o melhor” nem “graças a algo”, mas se de facto são, obedecem [também]<sup>316</sup> a alguma necessidade. Existem muitas coisas deste tipo no ar e noutros [lugares]. Pareceriam ser sobretudo os entes celestes aqueles que, de entre os sensíveis, possuem verdadeiramente ordem; e de entre os outros, os seres matemáticos (a menos que existam seres anteriores a esses): pois se é verdade que não é tudo, não obstante nestes [seres] a ordem é a maior parte (a menos que se possa assumir que as formas sejam tal qual Demócrito propõe a respeito dos átomos); mas enquanto, por um lado, é necessário que investiguemos acerca destas coisas, o que foi dito desde o começo é que temos de tentar apreender alguma definição, tanto na natureza e na substância do universo, como no “em vista de algo” e na tendência para o melhor: pois este é o princípio do estudo do universo, [a saber], em que [coisas] os seres [existem] e como se dispõem uns em relação aos outros.

### **Met. 12a2-b5**

#### **[Escólio anexo a alguns manuscritos<sup>317</sup> da *Metafísica* de Teofrasto]**

“O [livro] de Teofrasto daqueles que vêm depois da Física”<sup>318</sup>

Andronico<sup>319</sup> e Hermipo<sup>320</sup> não reconhecem este livro, nem o mencionam de todo na lista de livros de Teofrasto: mas Nicolau<sup>321</sup>, no seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, menciona-o, dizendo que é de Teofrasto. Existem nele como que algumas e pequenas resoluções prévias de aporias<sup>322</sup> sobre todo o tratado.<sup>323</sup>

---

<sup>315</sup> O sentido é possivelmente duplo: ou Teofrasto estará a dar aqui um exemplo de algo que, no caso dos primeiros princípios, não visa uma finalidade e é “por sorte”; ou, alternativamente, estará simplesmente a dar um exemplo de um caso em que algo é por sorte, para exemplificar o tipo de coisa que havemos de procurar no caso dos primeiros princípios.

<sup>316</sup> A inserção visa facilitar a compreensão do passo. Mesmo que, de facto, as mudanças referidas (como os avanços e recuos do mar, e todos os exemplos dados anteriormente) sejam em vista de alguma coisa, ainda assim elas terão *também* de obedecer a alguma necessidade para além da sua finalidade, pois isso explicaria porque é que, mesmo no hipotético caso de visarem algum fim, não as conseguimos reconduzir plenamente a uma finalidade.

<sup>317</sup> Para a contextualização deste escólio na história da transmissão textual da *Metafísica* veja-se, por exemplo, Laks e Most (1993, XI-XVIII).

<sup>318</sup> Veja-se Gutas (2010, 19-25) para uma detalhadíssima discussão do título que é atribuído ao tratado neste escólio e para a argumentação que favorece esta leitura.

<sup>319</sup> Andrónico de Rodes, o célebre escolarca do liceu.

<sup>320</sup> Hermipo de Esmirna, filósofo peripatético do século III a.c.

<sup>321</sup> Nicolau de Damasco, historiador e comentador de Aristóteles que nasceu no século I a.c.

<sup>322</sup> Tradução do conciso neologismo *προδιαποριαί*, um *ἄπαξ λεγόμενον*. Veja-se: Gutas (2010, 395-9).

<sup>323</sup> A *Metafísica* de Aristóteles, depreenda-se.

## **Bibliografia**

### **Edições e traduções das obras de Teofrasto**

Candel, Miguel, trad. 1991. *Teofrasto. Algunas cuestiones de metafísica*. Madrid: Anthropos Editorial.

Gutas, Dimitri, ed., e trad. 2010. *Theophrastus: 'On First Principles' (known as his 'Metaphysics')*. Leiden and Boston: Brill.

Henrich, Jörn., ed e trad. 2000. *Die Metaphysik Theophrasts*. Leipzig: Beiträge zur Altertumskunde.

Laks, André e Most, Glen Warren, eds., e trad. 1993. *Théophraste: Métaphysique*. Paris: Les Belles Lettres.

Reale, Giovanni. 1964. *Teofrasto e la sua aporetica Metafisica*. Brescia: La scuola.

Reale, Giovanni. 1980. *The concept of First Philosophy and the unity of the Metaphysics of Aristotle*. Tradução inglesa de John Catan. Albany: State University of New York Press.

Repici, Luciana. trad. 2013. *Teofrasto: Metafisica*. Carocci editore: Roma.

Ross, William David and Fobes, Francis Howard, ed., and trad. 1967. *Theophrastus: Metaphysics*. Hildesheim: Olms Verlag.

Tricot, Jean., trad. 1948. *Théophraste: Métaphysique*. Paris: Vrin.

Van Raalte, Marleen., ed. and trad. 1993. *Theophrastus: Metaphysics*. Leiden, New York and Köln: Brill.

### **Edições de textos Gregos**

#### **Aristóteles**

Mugler, C., ed. 1966. *Aristote: De la génération et corruption*. Paris: Les Belles Lettres.

Primavesi, Oliver, e Rapp, Christoff., Eds. 2023. *Aristotle's De Motu Animalium*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, William David, ed. 1950. *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, William David, ed. 1958. *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, William David, ed. 1961. *Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press.

#### **Platão**

Burnet, J., ed. 1901. *Platonis Opera Vol. 2*. Oxford: Clarendon Press.

Burnet, J., ed. 1902. *Platonis Opera Vol. 4*. Oxford: Clarendon Press.

Burnet, J., ed. 1907. *Platonis Opera Vol. 5*. Oxford: Clarendon Press.

## Traduções de Aristóteles

### Aristóteles

Chorão, Francisco, trad. 2010. *Aristóteles: Sobre a Geração e Corrupção*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Puente, Fernando Rey, trad. *Aristóteles. Física*. No Prelo.

## Bibliografia Secundária

Aubenque, Pierre. 1961. “Sur la notion aristotélicienne d’Aporie”, em *Aristote et les problèmes de la méthode: Symposium Aristotelicum*. Louvain: Publications Universitaires. 3-19

Balme, D.M. 1962. “Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation,” *Phronesis* 7, 91-104

Baltussen, Hans. 2003. “Early Reactions to Plato’s Timaeus: polemic and exegesis in Theophrastus and Epicurus”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46, Supplement 78. 49-71.

Baltussen, Hans. 2016. *The Peripatetics: Aristotle’s Heirs, 322 BCE- 200 CE*. London and New York: Routledge.

Battegazzore, A. 1998. "L'originalità della posizione teofrastea nel contesto del pensiero animalistico aristotelico e della fisiognomica zoo-etica tra Peripato, Stoa e loro critici", em *Theophrastus: reappraising the sources. Vol. 8*. Edited by Johannes M. Van Ophuijsen and Marleen van Raalte. New York and London: Routledge. 223-266.

Berti, Enrico. 2002. “Teofrasto e Gli Accademici Sul Moto Dei Cieli”, em *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, editado por Maurizio Migliori. Brescia: Morcelliana. 339-56.

Berti, Enrico. 2015. “La Connaissance des principes selon Théophraste, *Métaphysique* 9a10-b24”. Em *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*, editado por Annick Jaulin e David Lefebvre. Louvain-La-Neuve: Peeters. 123-133

Boas, Evert van Emde et al. 2019. *Cambridge Classical Grammar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bodnár, István. 2002. “Eudemus’ Unmoved Movers: Fragments 121-123b Wehrli”, In *Eudemus of Rhodes: Rutgers University Studies in Classical Humanities XI*, edited by István Bodnar and William W. Fortenbaugh. London and New York: Routledge.

Brentano, Franz. 1978. *Aristotle and His World View*. Tradução Inglesa por Rolf George e Roderick M. Chisholm. London: University of California Press.

Brunschwig, Jacques., Lloyd, Geoffrey E.R. eds. 2000. *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*. Tradução inglesa de Catherine Porter *et al.* London: Bellknap Press.

Corcilius, Klaus. 2023. “Resuming Discussion of the Common Cause of Animal Self-Motion: How Does the Soul Move the Body?” In *Aristotle’s De Motu Animalium*, edited by Olivier Primavesi and Christoff Rapp. Oxford: Oxford University Press. 299-344.

Corcilius, Klaus e Gregorić, Pavel. 2013. “Aristotle’s Model of Animal Motion”, *Phronesis* 58, 52-97.

Coope, Ursula. 2015. “Self Motion as other-motion in Aristotle’s Physics”, em *Aristotle’s Physics: a Critical Guide*, editado por Mariska Leunissen. Cambridge: Cambridge University Press. 245-264

Devereux, Daniel. 1988. “The Relationship Between Theophrastus’ *Metaphysics* and Aristotle’s *Metaphysics* Lambda”, em *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. III*, editado por William Fortenbaugh e Robert Sharples. New Brunswick, NJ: Transaction. 167-88.

Denniston, J.D. (1934) 1954. *The Greek Particles*. Oxford: Clarendon Press.

Dezotti, Maria Celeste C., Malhadas, Daisi e Neves, Maria Helena de Moura eds. (2006) 2022. *Dicionário de Grego-Português*. São Paulo: Ateliê Editorial.

Diggle, James et al. 2021. *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ellis, John. 1988. “The aporetic character of Theophrastus *Metaphysics*”, in *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. III*, editado por William Fortenbaugh e Robert Sharples. New Brunswick, NJ: Transaction. 216–223.

Falcon, Andrea 2024. *The Architecture of the Science of Living Beings: Aristotle and Theophrastus on Animals and Plants*. Cambridge: Cambridge University Press.

Festugière, A.M. 1931. “Le Sens des apories métaphysiques de Théophraste”, *Revue Philosophique de Louvain* 29. 40-9.

Fortenbaugh, W.W. and R.W. Sharples eds. 1988. *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. III*, New Brunswick, NJ: Transaction.

Fortenbaugh, W.W. *et al.*, eds. 1993. *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. 2 Vols*. Leiden: Brill.

- Fraile, Guillermo. 1982. *Historia de la Filosofía I: Grecia Y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Frede, Dorothea. 1971. "Theophrasts Kritik am unbewegten Bewegter des Aristoteles" *Phronesis* (16). 65-79.
- Gaiser, Konrad. 1985. *Theophrast in Assos: zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos*. Heidelberg: Winter.
- Gourinat 2015. "Les limites du finalisme chez Aristote et Théophraste", In *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*. Louvain-La-Neuve: Peeters. 149-78.
- Grumach, Ernst. 1932. *Physis und Agathon in der Alten Stoa*. Berlin: Weidmann
- Huby, Pamela; Steel, Carlos, trad. 2013. *Priscian: On Theophrastus on Sense-Perception; Simplicius: On Aristotle On the Soul 2.5-12*. London: Bloomsbury.
- Jaeger, Werner. 1934. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Tradução inglesa de Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press.
- Jaulin, Annick. 2015. "Le Meilleur et les contraires: de la nécessaire limitation à l'impulsion vers le meilleur". In *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*. Louvain-La-Neuve: Peeters. 135-148.
- Júnior, Manuel Alexandre. 2016. *Gramática de Grego: Grego Clássico e Helenístico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Laks, André; Most, Glenn W., and Rudolph, Enno. 1988. "Four Notes on Theophrastus' Metaphysics", in *Theophrastean studies: on Natural sciences, physics and metaphysics, ethics, religion and rhetoric*. Vol 3, edited by William Fortenbaugh and Robert Sharples. New Brunswick and Oxford: Transaction Books. 224-56.
- Lefebvre, David. 2015. "Recherches péripatéticiennes sur le moteur immobile: Aristote et Théophraste", em *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*, editado por Annick Jaulin e David Lefebvre. Louvain-La-Neuve: Peeters. 37-70.
- Lennox, James G. 1985. "Theophrastus on the limits of teleology", em *Theophrastus of Eresus: On his life and Work, vol. 2*, editado por William Fortenbaugh. New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 143-63.
- Liddell, H.G., and Scott. R., eds. (1940) 1968. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A.A., 1998, « Theophrastus and the Stoa » em *Theophrastus: Reappraising the Sources*, editado por van Ophuijsen, J.M. and van Raalte, M., Transaction, New Brunswick, p. 357-385.
- Longrigg, Janes. 1975. "Elementary Physics in the Lyceum and Stoa". *Isis*, Vol. 66, No. 2. 211-229.
- Mansfeld, J. 1971. *The Pseudo-Hippocratic Tract "ΠΕΡΙ ΕΒΛΟΔΙΑΜΩΝ" Ch. 1-11 and Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum.

Menn, Stephen. 2012. "Aristotle's Theology", em *The Oxford Handbook of Aristotle*, editado por Christopher Shields. Oxford: Oxford University Press

Polansky, Ronald. 2007. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rangos, Spyridon. 2022. "On Generation and Corruption II 10", em *Aristotle: On Generation and Corruption Book II: Introduction, Translation and Interpretative Essays*, editado por Andrea Falcon, Panos Dimas e Sean Kesley. Cambridge: Cambridge University Press. 216-42.

Rapp, Christoff. 2018. "Aporia and *Dialectical Method* in Aristotle", em *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, editado por George Karamanolis e Vasilis Politis. Cambridge: Cambridge University Press. 112-136.

Rapp, Christoff. 2023. "Introduction Part I: The Argument of *De Motu Animalium*", em *Aristotle's De Motu Animalium*, editado por Olivier Primavesi e Christoff Rapp. Oxford: Oxford University Press. 1-66.

Rashed, Marwan. 2007. *Essentialisme, Alexandre D'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*. Berlin and New York: De Gruyter

Reale, Giovanni. 1980. *The Concept of First Philosophy and the Unity of the "Metaphysics" of Aristotle*. Trad inglesa de John Catan. Albany: State of New York University Press.

Reale, Giovanni. 1987. *Storia della Filosofia Antica III: I Sistemi dell'et' Ellenistica*. Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica.

Repici, Luciana. 1990. "Limits of Teleology in Theophrastus *Metaphysics*?", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 n°2, 182-213.

Sharples, Robert. 1998. *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought & Influence. Commentary. Volume 3.1 Sources on Physics*. Leiden, Boston e Köln: Brill.  
*Sources on Physics*.

Sharples, Robert. 2015. "Form and Matter in Theophrastus' *Metaphysics*", em *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*, editado por Annick Jaulin e David Lefebvre. Louvain-La-Neuve: Peeters. 71-88

Vallance, J. 1988. "Theophrastus and the Study of the Intractable: Scientific Method in *De lapidibus* and *De igne*", In *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. III*, edited by William Fortenbaugh and Robert Sharples. New Brunswick, NJ: Transaction. 25-40.

Van Raalte, Marleen. 1988. "The idea of the cosmos as an organic whole" in *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. III*, edited by William W. Fortenbaugh and Robert Sharples. New Brunswick, NJ: Transaction. 189-215

Yunnis, Harvey., ed. 2011. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zeller, Edward. 1889. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Translated by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbot. New York: Henry Holt and Company.

### **Webgrafia**

Ierodiakonou, Katerina. 2020. *Theophrastus*. Stanford Enciclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/theophrastus/>, consultado em 2/12/2024

Dicionário Grego Espanhol: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>. Consultado em 2/12/2024

## Índice de Nomes

### A

Alexandre de Afrodísias: 28  
Andrónico de Rodas: 133n319  
Aristóteles: 30, 30n43-4, 31, 31n46, 32, 32n51, 33, 35-6, 36n57, 37-8, 40-2, 44, 44n69, 45-8, 52-6, 56n83, 57-9, 60-1, 61n91, 65, 65n97, 66, 69, 70-1, 73-4, 79, 80-5, 85n123, 86-9, 90, 94-9, 99n129, 100-1, 105-8, 108n134, 109-10, 110n138, 111, 111n140-1, 112, 114n144m 117n170, 118n184, 119n193, 120n203, 121n219, 122n222, 125n249, 126n257, 130n292, 133n321, 133n323  
Arquitas de Tarento: 120  
Aubenque, Pierre: 135

### B

Balme, D.M.: 6n8, 135  
Baltussen, Hans.: 2-4, 12, 12n18, 37, 111n140, 135  
Battezzatore, A.: 2  
Berti, Enrico: 7, 19n23, 25, 58-9, 59n89, 60, 73n110, 135  
Boas, Evert van Emde: 119n193, 135  
Bodnár, István: 7, 68, 68n104, 69, 72, 85, 135  
Brentano, Franz: 3, 3n2, 60-1, 197, 135  
Brunschwig, Jacques: 111n139, 136  
Burnet, J.: 135

### C

Calipo de Cízico: 26, 58-9  
Candel, Miguel: 2, 21n27, 56, 112, 127n259, 134  
Chorão, Francisco: 35, 135  
Corcilius, Klaus: 82n121, 83n122, 136  
Coope, Ursula: 4, 95n126, 136

### D

Denniston, J.D.: 116n159, 121n209, 126n254, 131n306, 136  
Devereux, Daniel: 99n129, 110, 136  
Dezotti, Maria Celeste C.: 136  
Diggle, James: 136  
Diógenes Laércio: 3, 105-6

### E

Ellis, John: 8, 70, 70n106, 108n133, 136  
Espeusipo de Atenas: 2, 28, 58, 60, 121, 121n206, 121n215, 132  
Estratão de Lâmpsaco: 1, 56  
Eudoxo de Cnido: 25, 58  
Eurípides: 124, 124n245

### F

Falcon, Andrea: 111n141, 136, 138  
Festugière, A.M.: 54-6, 136  
Fobes, Francis: 1-2, 25n37, 39, 39n62, 49n77, 50-1, 61-2, 70, 96, 112, 114n142, 117n167, 117n170, 119n191, 119n193, 120n205, 122n225, 124n239, 125n249, 127n259, 129n283, 131n304, 134  
Fortenbaugh, W.W.: 93, 135-8  
Fraile, Guillermo: 1, 137  
Frede, Dorothea: 7, 54, 61n92, 63n94, 94, 100, 137

### G

Gaiser, Konrad: 61, 137  
Gourinat, Jean-Baptiste: 6n9, 54n81, 137  
Gregorić, Pavel: 81n121, 136  
Grumach, Ernst: 7n15, 64, 137

Gutas, Dimitri: 5n4, 6, 7n13, 13-14, 25, 28, 30, 30n42-3, 31, 32n51, 33n52, 34, 37-9, 39n61, 41n64, 47n75, 49-51, 55, 55n83, 56, 63, 86n124, 110n136-7, 112, 114n142, 115n148-9, 115n153, 116n155, 116n157-9, 116n164, 117n175, 118n179, 118n182, 118n184, 119n191, 119n193, 119n199, 120n203, 120n205, 121n209, 122n229, 123n233-5, 125n249, 126n253, 126n257, 127n259-60, 128n272, 128n279, 129n281, 129n283, 129n287, 130n291, 130n295-6, 130n298-9, 131n308, 132n309-10, 132n313, 133n318, 133n322, 134

## H

Henrich, Jörn: 14, 37-8, 41n64, 112, 134  
Hermipo de Esmirna: 110, 133, 133n320  
Hestieu de Perinto: 121, 121n207-8, 121n216,  
Huby, Pamela: 37, 60n91, 93, 137

## I

Ierodiakonou, Katerina: 7n14, 64, 139

## J

Jaeger, Werner: 55, 61, 61n92-3, 137  
Jaulin, Annick: 4, 18n23, 60, 107, 135, 137-8  
Júnior, Manuel Alexandre: 116n165, 137

## L

Laks, André: 4, 6n6, 6n8, 9n16, 33, 33n52, 34, 36n57, 39n62, 44, 44n70, 47n74, 51, 55, 55n82-3, 56, 56n84-6, 68n104, 69, 96, 108, 110n37, 112, 114n142, 114n144, 115n153, 117n168, 118n177, 119n191, 119n193, 120n205, 122n225, 124n239,

125n249, 127n259, 128n272, 129n283, 130n296, 133n317, 134, 137

Lefebvre, David: 4, 8, 11-2, 19n24, 49n80, 50-1, 57, 64-5, 65n100, 66, 69, 92, 105, 111n139, 135, 137-8

Lennox, James: 6, 137

Leucipo de Abdera: 26, 26n40

Liddell, H.G.: 112, 118n188, 137

Lloyd, Geoffrey E.R.: 111n139, 137

Long, A.A.: 66, 66n102

Longrigg, Janes: 7n14, 63, 137

## M

Malhadas, Daisi: 136

Mansfeld, J.: 7n14, 62, 84, 100n131, 137

Menn, Stephen: 7, 68, 68n105, 91, 138

Most, Glen Warren: 4, 6n6, 6n8, 9n16, 33, 33n52, 34, 36n57, 39n62, 44, 44n70, 47n74, 51, 55, 55n82-3, 56, 56n84-6, 68n104, 69, 96, 108, 110n37, 112, 114n142, 114n144, 115n153, 117n168, 118n177, 119n191, 119n193, 120n205, 122n225, 124n239, 125n249, 127n259, 128n272, 129n283, 130n296, 133n317, 134, 137

Mugler, C.: 134

## N

Neves, Maria Helena de Moura: 136

Nicolau de Damasco: 133, 133n321

## P

Platão: 2, 7, 11, 20, 26, 26n40, 28, 37-41, 48, 53-5, 58-60, 64, 66, 68, 72-6, 76n114-5, 77-9, 82-4, 93-5, 100, 118n184, 119n199, 120n205, 121, 121n207, 121n215, 124n244, 128n270, 132, 134

Polansky, Ronald: 79, 79n118, 138

Porfírio de Tiro: 1n1  
Primavesi, Oliver: 134, 136, 138  
Prisciano da Lída: 3, 37, 61, 69  
Proclo Lício: 63-4, 67, 84, 100  
Puente, Fernando Rey: 46, 94, 97, 135

## R

Rangos, Spyridon: 36n56, 138  
Rapp, Christoff: 82, 134, 136, 138  
Rashed, Marwan: 60, 138  
Reale, Giovanni: 2, 12, 56, 63, 69, 99n130, 112, 119n191, 134, 138  
Repici, Luciana: 3, 6n5, 6n7, 46n71, 54n81, 57, 131n304, 134, 138,  
Ross, William David: 1-2, 25n37, 39, 39n62, 49n77, 50-1, 61-2, 70, 96, 112, 114n142, 117n167, 117n170, 119n191, 119n193, 120n205, 122n225, 124n239, 125n249, 127n259, 129n283, 131n304, 134  
Rudolph, Enno: 6n6, 6n8, 92, 112, 137

## S

Scott, R.: 112, 118n188, 137  
Sharples, Robert: 41n66, 63, 63n94, 63n96, 64-5, 71, 93, 100, 104, 136-8  
Simplício: 3, 88n125, 93, 97  
Sorabji, Richard: 7, 7n14, 63, 84, 100n131  
Steel, Carlos: 137

## T

Teofrasto: 1-6, 6n12, 7-18, 18n23, 19-25, 25n37, 26-31, 31n51, 32-6, 36n57, 37-41, 41n66, 42-6, 46n71, 47-9, 49n76, 49n80, 50-5, 55n83, 56-8, 58n89, 59-60, 60n91, 61-6, 66n101, 67-8, 68n104, 69-73, 78-79, 83-5, 85n123, 86-8, 88n125, 89-93, 95-7, 97n128, 98, 98n129, 99, 99n130, 100, 100n131, 101-8, 108n133-4, 109, 109n135, 110-1, 111n141, 112, 114, 114n142, 114n144, 115n154, 117n167, 117n169-70, 118n176, 118n189, 119n191, 119n193, 119n199, 120n201-2, 120n205, 121n215-6, 121n218, 122n222, 122n225, 123n230-1, 124n239, 124n245, 125n249, 126n251, 126n257, 127n259, 127n261, 128n272, 128n276, 128n277, 130n290, 130n293-4, 130n296, 131n302-4, 132n309-10, 133, 133n315, 134-5  
Tricot, Jean: 1, 56, 62, 112, 119n191, 127n259, 134

## V

Vallance, J.: 6n10, 7, 57n88, 138  
Van Raalte, Marleen: 7, 7n15, 24n36, 28, 34, 37-8, 49n76, 64, 66, 66n103, 90, 92, 96, 112, 114n142, 114n145, 115n153, 118n185, 119n190-1, 119n193, 121n213, 124n239, 125n249, 127n259, 128n272, 129n283, 134-5, 137-8

## Y

Yunnis, Harvey: 139

## Z

Zeller, Edward: 61, 67, 139

## Índice de Passagens

### Alexandre de Afrodísias

#### *Quaestiones*

1.1.4.1-3: 28

### Aristóteles

#### *Categorias*

2a11: 118n184

#### *Tópicos*

I 11, 108b20: 125n249

VI 6, 145b16–20: 70

#### *Física*

II 7, 198a25-6: 123n231

III 2, 202a4-5: 43n69

V 2, 226b10-16: 46

VIII 2, 253a7-21: 97

VIII 4, 255a6-9: 94

VIII 4, 255a16-7: 95

VIII 4, 255b31-256a3: 21n29

VIII 5, 265a3-ss: 79

VIII 5, 256a17-9: 21n30

VIII 5, 257b9-12: 95, 95n127

VIII 5, 257b11-5: 95

VIII 5, 258a1-2: 95

VIII 6 259b1-20: 98

VIII 6, 258b10-6: 21n31

#### *De Caelo*

I 2: 33n53

I 4, 271a33: 40n62

I 4, 271a3: 39

I 9, 278b21-2: 122n224, 124n241

II 1, 284a 28-284b1: 41

II 2, 285a 29-30: 64

II 12, 292a18-22: 58

II 12, 292b1-2: 58

III 2, 300b18-26: 64

III 2, 300b21-3: 64n98

#### *Sobre a Geração e a Corrupção*

II 10, 336b25-337a7: 33n54, 35

II 10, 336b31: 39n62

#### *Meteorológicos*

I 4, 341b 4-5: 125n249

#### *De Anima*

I 1, 403a29-b1: 73n111

I 2, 405b11-2: 78

I 3, 405b31-406a2: 79, 86

I 3, 406a3-4: 79

I 3, 406a10-2: 79

I 3, 406a12-b15: 79

I 4, 408a29-34: 80

I 4, 408a34-b30: 80

I 4, 408b30-1: 80

II 1, 412b10-11: 41

II 2, 413b1-4: 29n41

II 4, 415b3–7: 36n58

III 3, 427b6-8: 29n41

III 9-11: 73, 82n122, 88

III 10, 433a21: 41, 81

III 10, 433a26-7: 31n50

III 10, 433a27-9: 31n47

III 10, 433b11-2: 83  
III 10, 433b13-8: 82, 88  
III 10, 433b13-21: 30-1  
III 10, 433b19: 73, 73n112  
III 11, 434a5-7: 29n41  
III 12, 434a30-b8: 29n41

#### *História dos Animais*

IX 1, 609b23-5: 130n292

#### *Movimento dos Animais*

6, 700b19-20: 31n48  
6, 700b20-21: 31n49

#### *Progressão dos Animais*

XII 711a17-9: 39n63

#### **Metafísica**

A 3, 984b15: 39n62  
A 4, 982b32-983a5: 39n62  
B 1, 995a24-995b4: 8, 22, 37  
B 1, 995a28-31: 89  
B 1, 996a1-2: 18  
B 4, 999b 24-1000a4: 17  
Δ 4, 1015a10-11: 64n99  
Θ 6, 1048b18-35: 46n72  
Θ 6, 1048b 23-35: 88  
Λ 1, 1069a26: 120n203  
Λ 1, 1069a29: 121n219  
Λ 2, 1069b3: 21  
Λ 2, 1069b21: 76n115  
Λ 6, 1071b5-6: 12n19  
Λ 6, 1071b12-22: 17n20, 21n33  
Λ 6, 1071b31-4: 26n40  
Λ 6, 1071b37-1072a2: 26n40  
Λ 7, 1072a 24-6: 44, 47  
Λ 7, 1072a26: 30

Λ 7, 1072a26-ss: 30  
Λ 7, 1072a26-30: 30-1  
Λ 7, 1072a28-ss: 31  
Λ 7, 1072b10-3: 21n32  
Λ 7, 1072b26-7: 64n97  
Λ 8, 1073b4: 26  
Λ 8, 1073b17-1074a5: 26  
Λ 8, 1074a14-7: 25n39  
Λ 9, 1074b25-7: 20n25  
Λ 9, 1075a15: 39n62  
Λ 9, 1075a19: 39n62  
Λ 10, 1076a4: 39n62  
N 3, 1090b19-20: 16

#### **Ética a Nicómaco**

I 3, 1094b12-4: 114n144  
I 3, 1094b13-29: 126n257  
I 4, 1096a23-5: 99n130  
I 7, 1098a26-33: 114n144  
III 11, 1118b15-9: 28  
VII 6, 1149b4-8: 28

#### **Ética a Eudemo**

I 8, 1218a 24-33: 58  
I 8, 1218a25-6: 24  
I 8, 1218a27-8: 24

#### **Poética**

9 1451b34-5: 15

#### **Diógenes Laércio**

##### *As Vidas dos Filósofos Ilustres*

DL. V. 36: 3

#### **Eurípides**

##### *Eolo*

fr. 21 Nauck: 124n245

## **Homero**

*Ilíada*

VIII 24: 118n189

## **Platão**

*Cármides*

157a1: 118n184

*Cartas*

VII, 344d5: 128n270

*Fédon*

78d-ss: 114n145

79c8:120n205

79d6: 120n205

*Fedro*

245c5-246a2

245e 3-4

*Filebo*

15e4: 118n184

*Leis*

X, 885b4-9: 76

X, 886b7-8: 76

X, 888b6-c3: 76n113

X, 888e4-890a2: 76

X, 892a2-b1: 76

X, 892b 3-8: 76

X, 892b6-c7: 76n114

X, 892c 5-7: 76

X, 893b4-895b8: 76

X, 895d11-896a5: 77

X, 896a5-896e8: 77

X, 896e8-897b5: 78

## **República**

II, 377d8: 118n184

III, 406b1: 118n184

III, 415b3: 118n184

## **Sofista**

234d5: 120n205

259d6: 120n205

*Teeteto*

190c6: 120n205

*Timeu*

30a2-6: 121n221

30a2-7: 38

48e5-49a1: 114n145

52a1: 114n145

## **Porfírio**

*Vita Plotini*, 1.4-1.19: 1n1

	<i>HP II. 7.1: 125n249</i>
<b>Prisciano</b>	
<i>Paráfrase dos livros de Teofrasto sobre a Percepção.</i>	
9,30-13,10 Bywater: 108n134	
36, 6-9 Bywater: 60	
<b>Proclo</b>	
<i>Comentário ao Timeu de Platão</i>	
II, 122, 11-7: 84	
<b>Simplicio</b>	
<i>Comentário às Categorias de Aristóteles</i>	
<i>In Cat. 8, 435.10-31 Kalbfleisch: 93</i>	
<b>Temístio</b>	
<i>Comentário ao De Anima de Aristóteles</i>	
<i>In De An. 108, 8-10: Wallies: 60</i>	
<b>Teofrasto</b>	
<i>Causa das Plantas</i>	
<i>CP I 1.1.6-7: 97, 97n128</i>	
<i>História das Plantas</i>	
	<i>Metafísica</i>
	4a1-2: 120n201
	4a2: 47
	4a2-3: 5, 13, 15, 42n68, 43, 43n68, 48, 108, 117n169
	4a2-5a13: 13
	4a2-9: 59n90
	4a3: 14
	4a3-9: 14, 19
	4a6: 14
	4a6-7: 72n110
	4a6-8: 27
	4a9-10: 120n201
	4a9-17: 15, 19, 102, 115, 115n154
	4a10-11: 85
	4a10-4: 114n144, 116n162
	4a11: 27
	4a13: 16
	4a14: 115n148
	4a17-4b5: 9, 16-7, 19
	4a18: 116n155
	4b2-3: 115n152
	4b6-11: 17, 85, 108, 114n144
	4b8-11: 33
	4b11-8: 18-20, 26, 33, 85
	4b18-21: 99
	4b18-22: 120n201
	4b18-5a5: 89-90, 102, 109, 115n154
	4b18-5a13: 19
	4b19-21: 91
	4b21-2: 27, 123n231
	4b22-5a2: 93
	5a1: 119n190
	5a4: 89
	5a4-5: 68n104, 78, 88-90

5a4-13: 52  
5a5: 13, 26  
5a5-10: 45, 92  
5a6-7: 116n166  
5a7-8: 44  
5a13: 58  
5a13-4: 26  
5a14-23: 23-4  
5a17: 25  
5a17-8: 130n294  
5a17-20: 6n11  
5a20-22: 25-6  
5a20-3: 98n129  
5a21-3: 58  
5a23-5: 124n238  
5a23-8: 23, 27, 46, 52, 59, 108  
5a25: 28, 59  
5a28-b10: 23-4, 29, 34, 52, 56n87, 58, 68, 72, 85-  
8, 99-100  
5b1-5: 41n65  
5b2: 58  
5b3: 31, 63, 86-7  
5b6: 60  
5b7-10: 59  
5b8-9: 87  
5b8-10: 87  
5b8-19: 86-7  
5b10-26: 23, 32, 34-5, 36n57, 37, 52, 56n87, 98,  
109  
5b19-26: 131n300  
5b21-2: 35n55  
5b25: 33n52  
5b26-7: 29  
5b26-6a5: 29, 32, 37, 53, 101  
5b26-6a14: 23  
5b28: 38  
6a1-2: 39, 102  
6a5-14: 8, 32, 37, 40, 53, 62, 64, 66, 100  
6a7-9: 50  
6a9-11: 24  
6a19-b15: 127n259  
6a20: 120n203  
6a27: 121n210  
6b6-7: 121n215  
6b11: 121n215  
6b15-7: 120n205  
7a10: 122n229  
7a19-b5: 34  
7a20: 124n243  
7a21-b5: 131n301  
7b2: 72n110  
7b5-8: 39  
7b5-19: 42, 64  
7b9-15: 68  
7b9-19: 9, 9n17, 23, 27, 42, 53, 69, 71, 92, 98-9,  
101-3, 109, 110, 120n201  
7b10-9: 59  
7b11-5: 91-2, 95  
7b13-5: 46, 70  
7b19: 100  
7b19-23: 23, 42, 47, 53, 63n96, 67, 68n104, 90-1,  
93-5, 98-9, 100  
7b23: 20  
7b23-8a7: 66, 66n103  
8a8-20: 5  
8a21-b4: 18, 39  
8a24-5: 132n311  
8b1: 119n200  
8b10-10a5: 18  
8b24-5: 18n21  
8b27-9a1: 126n257  
9a2: 126n257  
9b4-5: 90  
10a5-6: 26  
10a5-21: 26, 46, 49, 56, 63-5  
10a9: 50

10a9-19: 63	11a5: 132n309-10
10a9-21: 8, 41, 62, 100	11a13-26: 18
10a10-6: 46n73, 91, 120n201	11a26-b12: 39-40
10a10-11: 65	11b7-12: 39
10a12-3: 65	11b27-12a1: 69n107
10a12-15: 41	12a2-b5: 110
10a14-19: 63n96	12a5: 110n138
10a15-6: 63	
10a16-9: 65	<i>Fragmentos de Teofrasto</i>
10a17: 129n286	
10a19-21: 49-50	58 FHS&G: 3
10a22-11a26: 5	149 FHS&G: 3
10b16-20: 6n11, 25n38	152 FHS&G: 93, 97, 100
10b20: 130n294	159 FHS&G: 63-4, 67
10b20-11a1: 34	271 FHS&G: 88n125
10b22-3: 122n225	307A FHS&G: 3
10b27-8: 33	320A FHS&G: 3
10b27-11a1: 123n230	320B FHS&G: 3
11a4: 132n309	