

**Túlio Cardoso Rebehy**

**OS ASPECTOS MATERIAIS DA TEORIA DA PERCEPÇÃO EM  
ARISTÓTELES**

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
2015

**Túlio Cardoso Rebehy**

**OS ASPECTOS MATERIAIS DA TEORIA DA PERCEPÇÃO EM  
ARISTÓTELES**

Tese de doutoramento apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de  
Minas Gerais.

Linha de pesquisa: História da  
Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Jacyntho José  
Lins Brandão (UFMG).

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



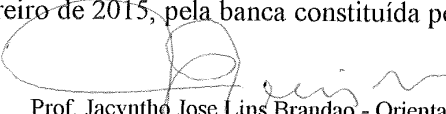
## FOLHA DE APROVAÇÃO

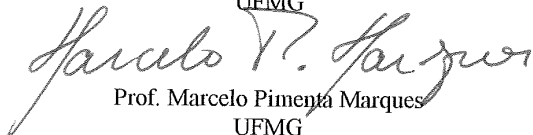
Os aspectos materiais da teoria da percepção em Aristóteles

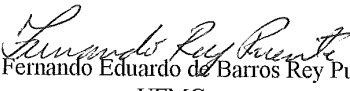
**TÚLIO CARDOSO REBEHY**


Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

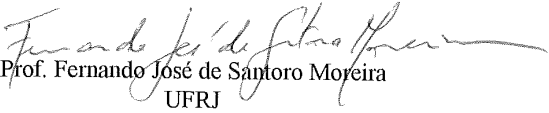
Aprovada em 20 de fevereiro de 2015, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Jacyntho Jose Lins Brandao - Orientador  
UFMG

  
Prof. Marcelo Pimenta Marques  
UFMG

  
Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente  
UFMG

  
Profa. Vivianne de Castilho Moreira  
UFPR

  
Prof. Fernando José de Santoro Moreira  
UFRJ

Belo Horizonte, 20 de fevereiro de 2015.

100	Rebehy, Túlio
R289a	Os aspectos materiais da teoria da percepção em
2015	Aristóteles [manuscrito] / Túlio Rebehy. - 2015. 177 f. Orientador: Jacyntho Brandão.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Aristóteles. 2. Filosofia – Teses. 3. Percepção - Teses. 4. Matéria - Teses. 5. Forma (Filosofia) - Teses. I. Brandão, Jacyntho José Lins, 1952- . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ao meu irmão, Breno (em memória)

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao professor Jacyntho pela orientação e auxílio. Agradeço também aos amigos Igor e Cyrio pela leitura de partes da tese. Agradeço à Carolina pela revisão e correção da tese. Agradeço ainda aos amigos Fernando, Geraldo, Henrique Segall, Thiago, Luiz e Kico. Por fim, agradeço aos meus pais, Wadhy (em memória) e Olga.

“Why read Aristotle? Because he is a thunderingly good philosopher.”  
Jonathan Barnes

## RESUMO

O objetivo desta tese é analisar se a percepção para Aristóteles requer alterações subjacentes nos órgãos dos sentidos. Para tal, investigamos a caracterização geral da percepção feita em *De Anima II*, 5. A tese central é que o *De Anima II*, 5 não prova que uma interpretação materialista da teoria da percepção em Aristóteles está errada. Apesar disso, mostramos que a caracterização da percepção como ‘atividade completa’ em *Metafísica Θ*, 6 cria uma grande dificuldade para qualquer leitura materialista.



## ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyse whether perception for Aristotle does require underlying ordinary alterations in the sense-organs. In order to do so we investigate the general characterization of perception done in *De Anima II*, 5. The main thesis is that the *De Anima II*, 5 does not prove that a materialistic interpretation of Aristotle's theory of perception is wrong. Despite that we show that Aristotle's characterization of perception as a 'complete activity' in *Metaphysics*  $\Theta$ , 6 creates a great difficulty to any materialistic reading.

## LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE ARISTÓTELES

DA – *De Anima*

PA – *De Partibus Animalium*

HA – *Historia Animalium*

DS- *De Sensu et sensibilibus*

De Somn. – *De Somno et Vigilia*

DM- *De Memoria et reminiscentia*

Met. – *Metafísica*

Fis. – *Física*

GC – *De Generatione et Corruptione*

Meteo. – *Meteorológica*

GA – *De Generatione Animalium*

De Cael. – *De Caelo*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1.....</b>	<b>10</b>
1.1 <i>De Anima II, 5</i> .....	19
1.2 O que é a percepção ou em que consiste a percepção.....	25
1.3 Preâmbulo aos dois tipos de transição.....	39
1.4 <i>De Anima II, 5</i> – Dois tipos de transição.....	42
1.5 A descrição dos <i>termini</i> da mudança.....	48
1.6 Sobre a diferença entre a transição para a percepção e a percepção ela mesma.....	60
1.7 Sobre a determinação dos tipos de potencialidade.....	64
1.8 A relação entre 417a 31 – b 2 e 417b 2 – 16.....	66
1.9 Por que a aquisição de uma ἕξις não é uma alteração? <i>Física VII, 3</i> .....	70
<b>CAPÍTULO 2.....</b>	<b>78</b>
2.1 Potência e atividade em <i>Metafísica Θ</i> .....	78
2.2 Homonímia, Sinonímia e Analogia.....	81
2.3 ἐνέργεια e δύναμις como modos de ser.....	85
2.4 <i>De Anima II, 5</i> e <i>Metafísica Θ, 6 1048b 18-35</i> .....	97
2.5 O teste linguístico como distinção entre ‘atividade’ ( <i>activity verbs</i> ) e ‘movimento’ ( <i>performance verbs</i> ).....	101
2.6 O teste linguístico como um critério para distinguir ‘estado’ ( <i>state verbs</i> ) de ‘atividade’ ( <i>activity verbs</i> ) e ‘movimento’ ( <i>performance verbs</i> ).....	114
<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>119</b>
3.1 Sobre a equivocidade do termo ‘percepção’ e seus cognatos .....	119
3.2 Os tipos de perceptíveis.....	131
3.2 Os sentidos recebem as formas perceptíveis sem a matéria.....	135
3.3 A relação entre <i>De Anima II, 5</i> e <i>De Anima II, 12</i> .....	148
3.4 ‘Pontos cegos’ e a destruição dos órgãos sensoriais pelos perceptíveis.....	154
3.5 O erro na percepção de perceptíveis ‘próprios’.....	156
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>168</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>172</b>

## INTRODUÇÃO

A teoria aristotélica da alma é considerada, por diversos comentadores, como uma terceira via em relação ao dualismo platônico/cartesiano e o reducionismo materialista de Demócrito, uma vez que ela reconheceria uma anterioridade ontológica explicativa da alma em relação ao corpo, expressa por meio da necessidade hipotética.

Aristóteles define alma, de maneira geral, de duas maneiras:

- 1) Se é preciso dizer algo comum a respeito de toda alma, seria que é a alma é atualidade primeira de um corpo orgânico natural.<sup>1</sup> εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (DA, II, 1 412b 4-6)
- 2) Por ora é suficiente dizer apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento – e que é por elas definida.<sup>2</sup> νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει. (DA, II, 2 413b 11-13)

Barnes (1979, p. 33), atentando para o fato de que essas definições são obscuras, cheias de jargões e textualmente corrompidas, propõe a interpretação seguinte:

1') x tem alma = df x é um corpo natural orgânico vivo.

2') x tem alma = df x pode nutrir-se ou pode perceber ou x pode pensar ou x pode se mover.

Assim, Barnes constrói as definições de modo que a alma seja um atributo (como o branco, a saúde), e não uma substância (como o cérebro). Nenhuma delas, diz Barnes, dá ou implica a definição do termo 'alma' ou do predicado '... é alma'. O *definiendum* é o predicado '... tem alma'. Fosse uma substância, o *definiendum* seria 'alma' ou o predicado '... é alma'. O *definiens* deixa claro que o *definiendum* '... tem alma' não pode ser analisado em um predicado de dois lugares '... tem...' mais o termo substancial 'alma', diferentemente do que acontece com o predicado de um lugar '... tem cérebro', que pode ser analisado em '... tem...' e o termo substancial 'cérebro'. Nesse sentido, o animal é composto de corpo e alma, entretanto isso não é

<sup>1</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

<sup>2</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

análogo ao carro, que é composto de carroceria e motor, mas análogo ao carro com o motor funcionando, que é composto pelo funcionamento do motor e pela carroceria.

Das quatro possibilidades de entendimento da alma, i) uma substância física, ii) uma substância não-física, iii) algo físico, mas não-substancial e iv) algo não físico e não substancial, as duas primeiras são eliminadas por essa leitura. O fisicalismo forte entende que todo fenômeno mental pode ser reduzido a fenômenos materiais. Sendo  $\psi$  qualquer predicado mental e  $\phi$  qualquer predicado material fisiológico, o 'fisicalismo' afirma: ' $\psi a$ ' significa ' $\phi a$ ' ou  $\psi = \phi$ . Já o fisicalismo fraco, dada a interpretação anterior das variáveis  $\psi$  e  $\phi$ , afirma: ' $\psi a$ ' significa ' $\phi a \ \& \ P$ ', deixando indeterminada a interpretação de ' $P$ ', ou  $\psi a$  implica  $\phi a$ . A definição (1) parece dizer que ' $\psi a$ ' significa ' $\phi a \ \& \ P$ ', ao passo que a afirmação que diz que o fato de a alma não existir sem um corpo é evidente (413a 4-5) parece dizer que  $\psi a$  implica  $\phi a$ . Em todo caso, ' $\psi a$  implica  $\phi a$ ' se segue de "' $\psi a$ ' significa ' $\phi a \ \& \ P$ '". Isso indica que a posição de Aristóteles se identifica com o 'fisicalismo fraco'.

Se uma parte da alma, o intelecto, puder ser separada, teremos três teses:

- a)  $x$  tem uma alma  $\rightarrow \phi x$  (tese fisicalista)
- b)  $(\exists \psi) \sim (\psi x \rightarrow \phi x)$  (existência de uma parte da alma separada do corpo)
- c)  $(\psi)(\psi x \rightarrow x \text{ tem alma})$  (derivado da definição 2)

A tese (a) é compatível com (b), mas (a), (b) e (c) não são compatíveis. A solução, segundo Barnes (1979, p. 35), é incorporar o aspecto hierárquico da alma na definição 2:

2'')  $x$  tem alma = df  $x$  pode nutrir-se ou ( $x$  pode nutrir-se e  $x$  pode perceber) ou ( $x$  pode nutrir-se e  $x$  pode perceber e  $x$  pode se mover) ou ( $x$  pode nutrir-se e  $x$  pode perceber e  $x$  pode se mover e  $x$  pode pensar).

Esquemáticamente, esse é o quadro geral do *De Anima*. Saber se cada uma das partes da alma está adequada ou não a uma leitura fisicalista fraca requer a análise de cada uma delas. O objetivo deste trabalho é mais limitado. Vou investigar apenas se Aristóteles tem uma tese 'fisicalista' fraca da capacidade perceptiva. É consenso entre os comentadores que a capacidade perceptiva implica a posse de órgãos sensoriais, o que atende a tese 'fisicalista'. O que pretendo saber, no entanto, é se a atividade perceptiva requer processos materiais, isto é, mudanças que subjazem à apreensão do conteúdo perceptivo.

O debate a esse respeito dividiu, nos últimos anos, os especialistas em dois campos: ‘literalistas’, aqueles que defendem que a atividade perceptiva requer mudanças ‘literais’; e ‘espiritualistas’, aqueles que afirmam o contrário. Esse debate tem várias nuances, e as teses, mesmo sendo classificadas de acordo com a distinção geral ‘literalismo’ e ‘espiritualismo’, são diferentes em vários aspectos. Vou seguir a exposição de Caston (2005), acerca das principais teses no debate.

Começando pelo literalismo, sua formulação mais geral, chamada por ele de ‘literalismo primitivo’, diz o seguinte: “Se um sujeito S perceber uma qualidade perceptível F em um tempo t, então S literalmente adquire a qualidade F no órgão relevante em t.”<sup>3</sup>

A generalidade dessa tese faz com que ela seja fraca, não só porque não estabelece uma condição suficiente para a percepção, mas, principalmente, porque admite uma série de interpretações acerca da natureza da relação entre percepção e o órgão adquirindo a qualidade F. Essa tese, por um lado, é compatível tanto com teorias reducionistas ‘de tipo’, segundo as quais perceber estabelece uma identidade ‘de tipo’ com a aquisição da qualidade F pelo órgão, quanto com teorias que não admitem a identidade ‘de tipo’ e propõem outro tipo de relação, como coextensão, covariação. Por outro lado, essa tese aceita tanto a identidade *token* da percepção, com a aquisição da propriedade F pelo órgão, quanto a não identidade.

Se precisarmos o sentido de ‘literalmente adquirir a qualidade F’ teremos o ‘fundamentalismo’:

Se um sujeito S percebe uma qualidade perceptível F em um tempo t, então S literalmente adquire F no órgão relevante em t, de tal maneira que o órgão será F da mesma maneira que o objeto percebido é F, pelo fato de ter a mesma disposição material.<sup>4</sup>

Essa é formulação clássica do ‘literalismo’. Perceber um perceptível F requer que o órgão se altere e adquira a propriedade F, de modo que, tendo percebido F, o olho pode ter o predicado F atribuído verdadeiramente a ele. O órgão é F da mesma maneira que o objeto que causou a percepção é F.

Outra formulação do ‘literalismo’ continua sustentando que o órgão se torna literalmente a qualidade F, mas nega que o órgão seja F no mesmo sentido que o

---

<sup>3</sup> “If a subject S comes to perceive a perceptible quality F at time t, then S literally takes on F in the relevant organ at t.”(Caston, 2005, p. 249)

<sup>4</sup> “If a subject S comes to perceive a perceptible quality F at time t, then S literally takes on F in the relevant organ at t, such that the organ will be F in the same way that the perceived object is F, in virtue of having the same material disposition.”(Caston, 2005, p.250)

objeto que causou a percepção é *F*. A ideia é que o órgão aparece com a mesma qualidade que o objeto que tem a propriedade em questão, mas essa qualidade não está instanciada na mesma base material. Temos, assim, a seguinte tese, chamada de ‘Latitudinarianismo’:

Se um sujeito *S* percebe uma qualidade perceptível *F* em um tempo *t*, então *S* literalmente adquire *F* no órgão relevante em *t*, mesmo se o órgão não adquirir a mesma disposição material subjacente e, assim, não vier a ser *F* da mesma maneira que o objeto percebido é *F*.<sup>5</sup>

Segundo Caston (2005, p. 251-252), o ‘latitudinarianismo’ é, ironicamente, semelhante à tese rival espiritualista, porque umas das formulações dadas por Burnyeat (1992a, p. 24) é a de que ‘receber a forma perceptiva sem a matéria’ significa se tornar semelhante ao perceptível em forma, mas não em matéria. Ou seja, tanto o ‘latitudinarianismo’ quanto o ‘espiritualismo’ defendem que não há mudança nas qualidades materiais subjacentes. Há diferença entre essas teses ou, em última instância, o ‘latitudinarianismo’ coincide com o ‘espiritualismo’? A diferença, nesse caso, é que, para o ‘latitudinarianismo’, o termo que designa a propriedade é predicado do órgão no mesmo sentido em que é predicado do objeto que causou a visão. Há, assim, univocidade de sentido, não obstante a diferença na maneira em que a qualidade é instanciada na matéria.<sup>6</sup> Para o ‘espiritualismo’, como precisaremos adiante, o termo que designa a qualidade é predicado do órgão em um sentido diferente daquele em que ele é predicado do objeto que causou a percepção.

A diferença entre o ‘espiritualismo’ e o ‘latitudinarianismo’, no fim, é o próprio ‘literalismo’, que Caston (2005, p. 253) chama de ‘canônico’:

Se um sujeito *S* percebe uma qualidade perceptível *F* em um tempo *t*, então *S* literalmente adquire *F* no órgão relevante em *t*, de tal modo que é verdadeiro dizer que o órgão é *F* em *t* no mesmo sentido que o objeto perceptível é *F* (quer ele seja ou não *F* da mesma maneira).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> “If a subject *S* comes to perceive a perceptible quality *F* at time *t*, then *S* literally takes on *F* in the relevant organ at *t*, even if it does not come to have the same underlying material disposition and so does not come to be *F* in the same way that the object perceived is *F*.” (Caston, 2005, p. 251).

<sup>6</sup> Um exemplo ilustrativo, apresentado por Caston (2005, p.252, n. 24), é o do termo ‘infértil’. Esse termo aplica-se a homens e mulheres no mesmo sentido - ou seja, aquilo que torna uma proposição com o predicado ‘infértil’ verdadeira é a mesma coisa, a incapacidade de se reproduzir, seja o sujeito homem ou mulher – apesar de a maneira como essa incapacidade de se reproduzir se manifesta, em homens e mulheres, diferir.

<sup>7</sup> “If a subject *S* comes to perceive a perceptible quality *F* at time *t*, then *S* literally takes on *F* in the relevant organ at *t*, such that it becomes true to say that the organ is *F* at time *t* in just the same sense that the perceptible object is *F* (whether or not it is in the same way).” (Caston, 2005, p.253)

Note-se que o ‘literalismo canônico’ é comum ao ‘fundamentalismo’ e ao ‘latitudinarianismo’. Ambos aceitam o fato de que o órgão se torna, em princípio, perceptível no mesmo sentido que o perceptível. O que difere um do outro é o fato de o primeiro afirmar que a maneira em que o órgão é F é a mesma em que o objeto percebido é F, enquanto que o segundo afirma que isso não é necessário.

O ‘literalismo canônico’ está adequado a diferentes interpretações da relação entre a atividade perceptiva e os aspectos materiais dos órgãos. Slakey (1961), por exemplo, defende que, para Aristóteles, a atividade perceptiva se reduz aos processos fisiológicos. Isso, porém, é um equívoco. A forma tem uma prioridade ontológica em relação a matéria (Met.  $\Theta$  8), de modo que não pode ser reduzida a ela. Como vimos, a tese de Aristóteles parece ser um tipo de ‘fiscalismo fraco’, que reconhece a matéria como condição necessária, mas não suficiente para a atividade perceptiva. Se essa matéria é apenas matéria estática ou se processo é um ponto em que ‘literalistas’ e ‘espiritualistas’ divergem. Sorabji (1979a, 1979b; 1992), o principal defensor do ‘literalismo’, entende que a atividade perceptiva requer processos materiais que funcionem como matéria para forma; já Burnyeat (1992a, 1992b, 2002), o principal defensor do ‘espiritualismo’, nega isso. Assim, entendendo que a definição de ‘x tem alma perceptiva’ é ‘ $\phi a$  & P’, em que  $\phi a$  parece designar matéria estática - por exemplo, a matéria transparente do olho - temos de investigar se o elemento  $\phi a$  do *definiens* designa condições estáticas ou processos. A pergunta é: há mudanças materiais quando o *definiendum* passa a ser a atividade perceptiva e não mais a capacidade perceptiva, isto é, ‘x percebe F’?

O ‘espiritualismo’ surge como uma alternativa interpretativa para solucionar um problema específico em relação à percepção: se, na percepção, o órgão se altera e literalmente adquire a qualidade percebida, como explicar a percepção simultânea de branco e preto, doce e amargo? Sob pena de o órgão ser, ao mesmo tempo, branco e preto, a percepção simultânea não poderia existir. Contudo, como se trata de uma verdade empírica que percebemos branco e preto simultaneamente, Alexandre de Afrodísia () nega que, na percepção, o predicado que designa a qualidade do objeto percebido possa ser atribuído com o mesmo sentido ao órgão sensorial. Em sua versão medieval, o espiritualismo recebe o nome ‘Espiritualismo da Igreja alta anglicana’ e tem a seguinte formulação:



Se um sujeito S percebe uma qualidade perceptível F em um tempo t, então S adquire F espiritualmente no órgão relevante em t – a qualidade F adquire existência intencional no órgão, mesmo se não adquire existência natural – de modo que não é necessário que seja verdadeiro dizer que o órgão é F exatamente no mesmo sentido que o objeto perceptível é F.<sup>8</sup>

Caston (2005, p.259) salienta dois aspectos importantes dessa tese. O primeiro é que ela dá apenas a condição necessária para a percepção. A aquisição ‘espiritual’ da qualidade não é própria da percepção, pois espelhos também adquirem a qualidade dessa maneira e, mesmo assim, não percebem. O segundo é que ela não nega a possibilidade de haver mudanças ordinárias na percepção. Ela nega apenas que essas mudanças sejam necessárias para a percepção.

A versão contemporânea do ‘espiritualismo’, defendida por Burnyeat, é mais radical do que a medieval, por duas razões. A primeira é que ela apresenta uma condição suficiente para a percepção. A segunda é que ela nega não só que a percepção se reduza a processos ou mudanças materiais, mas, fundamentalmente, que existam processos ou mudanças subjacentes. Perceber é um fato básico. ‘Receber a forma perceptível sem a matéria’ é o fato mais básico da interação entre o sujeito que percebe e o objeto percebido (Burnyeat, 1992a, p.15). O que acontece quando alguém percebe?

Tudo que acontece quando Aristóteles vê vermelho é que (para usar um jargão mais recente) ele é apresentado (appeared redly) à vermelhidão por um objeto vermelho, e é apresentado assim porque o objeto é vermelho. Isso dá o sentido em que ele é avermelhado pelo objeto vermelho, e se torna (instantaneamente) semelhante a ele. A vermelhidão do objeto aparece para ele. Ele apreende vermelho.<sup>9</sup>

Quando o sujeito S percebe a qualidade perceptível F, ele recebe a forma sem a matéria, e isso, diz Burnyeat, significa se tornar F sem realmente se tornar F (1992a, p.24). Isso seria uma ‘quase-alteração’ ou uma ‘certa alteração’ (ἀλλοίωσις τις), mas não uma alteração, porque essa implica que o paciente se torna semelhante ao agente, ou seja, que o paciente passa a ter a propriedade F no mesmo sentido em que o agente tem a propriedade F. Uma interpretação semelhante é feita a respeito do efeito

---

<sup>8</sup> “If a subject S comes to perceive a perceptible quality F at time t, then S takes on S spiritually in the relevant organ at t – the quality F comes to have intentional being in the organ, even if does not come to have natural being – so that it need not be true to say that the organ is F at t in just the same sense that the perceptible object is F.” (Caston, 2005, p.259)

<sup>9</sup> All that happens when Aristotle sees red is that (to use a more recent jargon) he is ‘appeared redly’ by an actually red object, and is so appeared to because the object is red. This gives the sense in which he is reddened by the red object, and comes (instantaneously) to be like it. The object’s redness appears to him. He is aware of red. (Burnyeat, 2002, p. 75-76)

do perceptível no intermediário da percepção. Tudo o que acontece é que o perceptível ‘aparece através’ do intermediário (1992b p. 425-427). A essa versão do espiritualismo, Caston dá o nome de espiritualismo *new age* e o formula da seguinte maneira:

Se um sujeito S percebe uma qualidade perceptível F em um tempo t, então S *não* sofre qualquer mudança fisiológica no órgão relevante em t, ou realmente qualquer alteração, mas apenas ‘quase-alteração’: não se torna verdadeiro dizer que o órgão é F em t no mesmo sentido que o objeto perceptível é F, mas apenas que F aparece para S em t.<sup>10</sup>

Burnyeat (2002, p. 81-83) afirma que só existem duas maneiras de interpretar a tese aristotélica da relação entre atividade perceptiva e mudanças materiais, o ‘literalismo’ de Sorabji ou o seu ‘espiritualismo’, *tertium non datur*. Caston, no entanto, vê espaço teórico para uma terceira tese, que evita o radicalismo dos dois lados. É a chamada ‘Leitura da Igreja baixa anglicana’:

Se um sujeito S percebe uma qualidade perceptível F em um tempo t, então S sofre *alguma* mudança fisiológica no órgão relevante em t, de modo tal que se torna semelhante a F.<sup>11</sup>

Essa tese sustenta a necessidade de mudanças materiais na percepção, mas deixa em aberto qual é a natureza dessa mudança: ela pode ser uma mudança literal, tal como defendida pelo ‘fundamentalismo’, pode ser uma mudança literal, tal qual defendida pelo ‘latitudinarianismo’, e pode, por fim, ser uma mudança não literal. Uma mudança ‘não-literal’ ocorre quando o sujeito S percebe a qualidade perceptível F em um tempo t e seu órgão não adquire a qualidade perceptível F, no mesmo sentido em que o objeto perceptível recebe essa qualidade, mas adquire uma qualidade P que contém a mesma proporção, razão de elementos materiais que a qualidade perceptível F. Como se trata de uma tese mais geral e menos exigente, em relação ao tipo de mudança envolvida na percepção, essa tese serve como contraponto ao ‘espiritualismo’. Se ela estiver correta, o ‘espiritualismo’ está errado; se o ‘espiritualismo’ estiver correto, ela está errada (Caston, 2005, p. 264).

---

<sup>10</sup> “If a subject S comes to perceive a perceptible quality F at time t, then S does *not* undergo any physiological change in the relevant sense organ at t, or indeed any real alteration, but only ‘quasi-alteration’: it does not become true to say that the organ is F at t in the sense that the perceptible object is F, but only that F appears to S at t.” (Caston, 2002, p. 263)

<sup>11</sup> “If a subject S comes to perceive a perceptible quality F at time t, then S undergoes *some* physiological change in the relevant organ at t such that it becomes like F.” (Caston, 2005, p. 264)

Existe uma série de problemas tanto para o literalismo, quanto para o espiritualismo. Nessa tese não pretendo discutir todos eles. Vou focar em um problema específico que tem de ser enfrentado não só pelo ‘literalismo’, mas também pela ‘Leitura da Igreja baixa anglicana’.

Para isso, no primeiro capítulo, discutirei o *De Anima II, 5* com intuito de verificar se ele elimina a possibilidade de uma leitura ‘fiscalista’ da teoria da percepção de Aristóteles, conforme pretende Burnyeat (2002). O cerne da discussão está no sentido da afirmação, segundo a qual a percepção ‘consiste em ser mudado e afetado’. Trata-se de uma mudança e afecção ordinárias? A relação entre o sujeito e o predicado é de identidade? Para responder a essas questões, é preciso verificar qual é a natureza das distinções feitas por Aristóteles ao longo de *De Anima II, 5* e se elas fundamentam a eliminação de qualquer interpretação fiscalista, seja ela literalista ou não. Contrariamente a Burnyeat (2002), defenderei, seguindo Heinaman (2007), que as distinções do *De Anima II, 5* não negam uma leitura fiscalista da percepção, mas também não a afirmam. A ideia é que o *De Anima II, 5*, por si só, não garante a ‘vitória’ do ‘espiritualismo’ sobre o ‘fiscalismo’, mais especialmente sobre o ‘literalismo’.

No segundo capítulo apresentarei aquele que me parece ser o principal obstáculo à interpretação fiscalista: o fato de Aristóteles afirmar, em *Metafísica Θ, 6*, que a percepção é uma atividade completa. Como tal, a percepção não apresenta a incompatibilidade entre processo e resultado e, por isso, dizemos, simultaneamente, que alguém vê e viu. Discutirei, primeiro, os conceitos aristotélicos relacionados à classificação de coisas sob uma determinada classe – homonímia, sinonímia e analogia – para mostrar como a explicação do conceito de ‘em atividade’ difere da explicação por definição. Feito isso, apresento a analogia que revela o sentido de ‘em atividade’. Por fim, trato, na seção final do Capítulo 2, do ‘teste linguístico’ para a caracterização da atividade completa e argumento a favor da tese de Graham (1980), segundo a qual ‘atividade’ é ‘estado’, e não ‘algo’ (não se sabe o quê), que ‘consiste em’, é composto de movimentos.

No terceiro e último capítulo, procuro uma maneira de conciliar uma leitura ‘fiscalista’ da percepção com o fato de a percepção ser ‘atividade’. Analiso, em primeiro lugar, a hipótese da equívocidade no emprego do termo percepção. Em seguida, discuto a distinção entre os tipos de perceptíveis, a fim de justificar a

restrição de minha análise ao perceptíveis ‘por si’, principalmente, os ‘próprios’. Depois, analiso, por meio de três critérios, a afirmação de que, na percepção, aquele que percebe recebe as formas perceptíveis sem a matéria. Essa análise nos permite rever o entendimento da afirmação de que a percepção consiste em ser mudado e afetado (*De Anima II*, 5). Por fim, abordo a questão no erro na percepção.

## Capítulo 1

### 1.1 *De Anima II 5*

O objetivo aqui é verificar se o capítulo 5 do segundo livro do *De Anima* realmente elimina a possibilidade de que haja alterações materiais na atividade perceptiva. Uma leitura bastante influente desse capítulo, a de Burnyeat (2002), propõe que o objetivo de Aristóteles é distinguir a mudança relativa à percepção da mudança ordinária, tal como foi especificada em *Física III*, 1-3.<sup>12</sup> Em linhas gerais, ‘mudança’ ou ‘movimento’ é ‘atualidade’ daquilo que é ‘em potência’, na medida em que é ‘em potência’.<sup>13</sup> Trata-se de uma ‘atividade incompleta’. A percepção, por sua vez, seria uma mudança extraordinária e por isso incompatível com a mudança ordinária. Nesse caso teríamos uma implicação nos seguintes termos: para todo sujeito que percebe, se ele percebe, então ele não muda. Pretendo mostrar que essa implicação é falsa: o fato de a passagem da capacidade de perceber para a percepção em atividade (ἐνέργεια) consistir em uma ‘mudança extraordinária’ não impede que a percepção ela mesma seja ou requeira algum tipo de ‘mudança ordinária’<sup>14</sup>. Na realidade, trata-se de estádios distintos. Para isso, é preciso verificar qual é o sentido de ‘mudança extraordinária’, que, para Burnyeat, coincide com o sentido qualificado de mudança atribuído à percepção em *De Anima II*, 5 (ἀλλοίωσις τις)<sup>15</sup>. Veremos, no entanto, que, apesar de *De Anima II*, 5 não negar a presença de ‘alteração ordinária’ na percepção, um problema importante ainda ameaça essa presença. Assim, a importância desse capítulo para o debate acerca da presença ou não de alterações ordinárias na percepção é relativa: para aqueles que o interpretam à maneira de Burnyeat, ele seria suficiente, ainda que não seja necessário, para negar a presença da alteração ordinária na percepção; já para a leitura que proponho, seguindo Heinaman (2007), ele é apenas necessário, mas não suficiente para afirmar a presença da alteração ordinária, porque com essa leitura estabelecemos apenas que *De Anima II*, 5

---

<sup>12</sup> No que se refere à estrutura do capítulo 5 do *De Anima*, a leitura de Burnyeat (2002) é similar à leitura de Hicks (1907), Ross (1961) e Hamlyn (1993).

<sup>13</sup> Emprego os termos ‘mudança’ e ‘movimento’ intercambiavelmente, apesar de ‘mudança’, geralmente, traduzir μεταβολή e ‘movimento’, κίνησις.

<sup>14</sup> Logo a seguir, apresentarei esses dois tipos de mudanças. De maneira provisória, podemos dizer que a ‘mudança ordinária’ é aquela que acarreta a perda da propriedade a partir de que a mudança veio a ser, ao passo que a ‘mudança extraordinária’ a conserva.

<sup>15</sup> A identificação da mudança extraordinária com o sentido qualificado de mudança ou alteração no *DA II*, 5 é controversa, conforme apontam Heinaman (2007) e Bowin (2011).

não nega a presença da alteração ordinária<sup>16</sup>. Mas se as razões apresentadas em *II, 5* não a negam, outras razões podem ser dadas, como veremos no segundo capítulo.

Há dois motivos para crer que a interpretação dessas passagens é crucial para a teoria aristotélica da percepção: a primeira é que *De Anima II, 5* faz afirmações acerca da percepção a partir de uma perspectiva geral, portanto são afirmações que deverão valer para cada uma das capacidades perceptivas particulares, tratadas nos capítulos seguintes do *De Anima*. Inclusive, Aristóteles tenta provar a necessidade de objetos externos na percepção, sob pena de a percepção sempre perceber os elementos que compõem o órgão sensorial, o que implicaria que ela sempre estaria atualizada<sup>17</sup>. A segunda é que essas afirmações dizem respeito, em boa parte, à noção de mudança no contexto de capacidades cognitivas e fazem algumas distinções a seu respeito, o que serve para situarmos a adequação ou inadequação da percepção na natureza, que é uma função do conceito de mudança (κίνησις).

Apresentarei aqui duas interpretações conflitantes de *De Anima II, 5*, e em seguida analisarei suas consequências. A leitura de Burnyeat (2002) propõe que o capítulo 5 distingue três tipos de alteração:

- α) Alteração ordinária: passagem da ignorância para o conhecimento 2;
- β) Alteração não-ordinária: passagem do conhecimento 1 para o conhecimento 2;
- γ) Alteração extraordinária: passagem do conhecimento 2 para o exercício, conhecimento 3.<sup>18</sup>

A cada um desses tipos de alteração corresponderia uma potencialidade específica, respectivamente: potencialidade, potencialidade 1 e potencialidade 2<sup>19</sup>. Contudo, isso é problemático, porque, como mostrarei, por meio de diferentes

---

<sup>16</sup> Há, ainda, a leitura de Sorabji (2001, p. 49-51), que considera o *De Anima II, 5* neutro no que se refere ao debate entre espiritualismo e literalismo.

<sup>17</sup> Numa certa leitura, isso pode ser pensado em relação aos *sense-data*. Curioso é o fato de sonhos e alucinações, que, em geral, funcionam como fomentadores do ceticismo em relação à percepção de objetos externos, também funcionarem como prova da existência dos objetos externos da percepção, ao mostrarem que a percepção não está sempre atualizada (Polansky, 2007, p. 226-227).

<sup>18</sup> ‘Ignorância’ e ‘conhecimento 1’ são duas denominações para um mesmo estado, capacidade de aprender antes de ser exercitada; ‘conhecimento 2’ designa o estado que se segue ao exercício da capacidade designada por ‘ignorância’ e ‘conhecimento 1’. ‘Conhecimento 3’ se refere ao exercício do conhecimento 2.

<sup>19</sup> A mera potencialidade difere da potencialidade 1, mas ambas ocupam a mesma posição no esquema tripartite: potencialidade – potencialidade 2 ou ἐνέργεια 1 – ἐνέργεια 2. O que difere uma da outra é que a mera potencialidade seria um estado, por exemplo, uma crença falsa, que se corromperia e daria lugar a seu contrário, uma crença verdadeira – condição necessária do conhecimento. Já a potencialidade 1 seria um estado de privação, ignorância, que se tornaria em conhecimento, o que não seria uma alteração, segundo Filopono, mas uma geração. Ver Filopono 300,1 10-20, in Charlton (2005).

descrições, não há razão para se distinguir potencialidade de potencialidade 1. Se, como propõe Burnyeat (2002 p. 66), três tipos de alteração implicam três tipos de potencialidade, então, como não há três tipos de potencialidade, por *modus tollens*, não há três tipos de alteração; mais especificamente, não há a distinção entre a alteração ordinária ( $\alpha$ ) e a não-ordinária ( $\beta$ ). Burnyeat (2002), no entanto, afirma que, em *De Anima* 417 a31 – b2, Aristóteles distingue ( $\alpha$ ) de ( $\gamma$ ) e em 417b 2 - 16, distingue ( $\beta$ ) de ( $\gamma$ ) – mesmo salientando a característica comum a elas, o caráter conservativo – e ambas – ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) – de ( $\alpha$ ), na medida em que ( $\alpha$ ) não é uma alteração conservativa. Burnyeat (2002) considera, ainda, que a distinção feita em 417 a 31 - b2, entre alteração ordinária e extraordinária, também está presente em 417b 2-16. Contra isso, pretendo mostrar, seguindo Heinaman (2007), que essas passagens contêm diferentes distinções: enquanto a primeira (417a 31 - b2) trata de dois tipos de transição, a mudança de qualidade que constitui a alteração ordinária e a transição para a atividade (em sentido geral), a segunda (417b 2-16) trata das alterações que preservam a natureza do sujeito da mudança e das alterações que destroem a natureza desse sujeito. Nesse caso, teremos estas quatro posições em *De Anima II*, 5, 417a 31 - b 16:

#### **417a 3 - b2**

- a) Alteração ordinária: mudança de qualidade sofrida pelo sujeito da mudança.
- b) Alteração extraordinária: passagem da capacidade à atividade.

#### **417b2 - 16**

- c) Alteração destrutiva: alteração que, ao destruir uma propriedade do sujeito da mudança, destrói a natureza do sujeito da mudança.
- d) Alteração conservativa: alteração que, ao destruir uma propriedade do sujeito da mudança, conserva e/ou desenvolve a natureza do sujeito da mudança<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> É preciso ver se em (d) a condição para este tipo de alteração é conjuntiva ou disjuntiva. Se for conjuntiva, então apenas a satisfação da conjunção faz com que a alteração seja de tipo (d). Se for disjuntiva, a satisfação de qualquer um dos termos da disjunção faz com que a alteração seja de tipo (d). Uma terceira opção é supormos que Aristóteles esteja pensando em uma relação de equivalência na qual  $x$  se conserva se e somente se  $x$  se desenvolve. Pensemos em um caso, a princípio neutro, em relação à conservação, desenvolvimento e destruição da natureza do sujeito, como, por exemplo, Sócrates se bronzear. Esse é um tipo de alteração que não destrói a natureza de Sócrates, não a desenvolve e não a conserva. Ela só seria um caso de conservação da natureza do sujeito se aquilo que conta como conservação for tudo aquilo que não destrói a natureza do sujeito. A existência de casos neutros depende da falsidade da implicação de que toda alteração que não destrói a natureza do sujeito será uma alteração conservativa. Agora, sendo verdadeira essa implicação, se a alteração conservativa,

De acordo com esse modelo, o sentido refinado de alteração (ἀλλοίωσις τις) que o capítulo ressalta é a alteração conservativa (d), o que parece se adequar à reformulação do conceito de alteração feita em *Física VII*, 3. E, como veremos, (d) não exclui (a)<sup>21</sup>. Nesse modelo, tanto (a), na medida em que é a própria mudança, quanto (b), na medida em que é transição para a atividade (mudança) – e a mudança é uma atividade, ainda que incompleta (ἀτελής) – se dizem de (c) e (d), porém em tempos diferentes: [1] (c) e (d) *consiste em* (a)<sup>22</sup>; [2] (c) e (d) *consistiu em* (b). A fim de avaliar essas leituras, passemos ao exame das passagens:

Distingamos, assim, a respeito das potências e atualidades, pois, até agora, falávamos de maneira simples a seu respeito. Pois, há, por um lado, um certo conhecedor no sentido em que dizemos ser o homem conhecedor e ter conhecimento, por outro lado, há aquele que chamamos conhecedor por já possuir o conhecimento de gramática – cada um desses não é potencialmente [conhecedor] da mesma maneira, mas um por ser de tal gênero e pela matéria, o outro porque se quiser pode inquirir se algo exterior não o impedir. E há aquele que já está inquirindo, sendo em atualidade e conhecendo propriamente este A. Os primeiros, [sendo] conhecedores em potência <veem a ser conhecedores em atividade>, mas um por ter se alterado pelo aprendizado e por ter mudado muitas vezes a partir de estados contrários, já o outro, de outra maneira, por ter mudado do ter a aritmética ou a gramática sem exercitá-las para a atividade.

διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἀπλῶς ἐλέγομεν περὶ αὐτῶν. ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμον τι ὡς ἂν εἴπομεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστίν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι καλύψη τῶν ἐξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεῖα ὣν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τότε τὸ A. ἀμφοτέροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες <ὄντες, ἐνεργεῖα γίνονται ἐπιστήμονες>· ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἔξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον. (DA 417a 20-b2)

E nem o ser afetado é simples, mas é, por um lado, uma certa corrupção pelo seu contrário, e, por outro, é sobretudo a conservação por aquilo que é em atualidade, daquilo que é em potência e semelhante à maneira como a potência é em relação à atualidade, pois é inquirindo que aquele que tem conhecimento vem a ser, uma vez que ou não é um alterar-se (pois o progresso é em direção a

---

essa que não destrói a natureza do sujeito, é um caso da alteração (d), isso depende do modo como lemos (d), como condição conjuntiva ou como equivalência disjuntiva. Se for conjuntiva ou equivalência, essa alteração não será um caso de (d), porque não desenvolve a natureza do sujeito da mudança; se for disjuntiva, será um caso de (d). Em todo caso, a implicação tem de ser falsa, senão a maioria das alterações do mundo, mesmo casos simples, como o aquecimento de um copo d'água, seriam casos de alteração conservativa, o que contraria a tese de *Física VII*, 3.

<sup>21</sup> Polansky (2007, p.233) diz que (a) deve ser lido levando-se em consideração *Física VII*, 3, contrariamente à Burnyeat (2002). Isso sugere que não se trata de alteração, mas do desenvolvimento de uma capacidade (relacionado à ἕξις), que requer alterações ordinárias (relacionadas aos παθήματα), mas que são mais do que elas, são uma certa ordenação, melhor ou pior, delas.

<sup>22</sup> Utilizo “consiste em” como uma expressão vaga que não estabelece se a relação entre o sujeito e o predicado é de identidade ou de classificação. Adiante, discutirei essa expressão.



si mesmo e à atualidade) ou é um outro gênero de alteração. Por isso não é correto dizer que aquele que pensa, quando pensa, altera-se, assim como não é correto dizê-lo daquele que constrói, quando constrói. Por um lado, conduzir aquele que entende e pensa para a atualidade a partir do ser em potência não é ensino, mas é justo que tenha outra denominação. Por outro lado, também não se deve dizer que é ser afetado o aprender e receber conhecimento daquele que, sendo em atualidade, já pode ensinar por aquele que é potência ou há dois tipos de alteração: a mudança em direção às disposições privativas e a mudança em direção aos estados e à natureza.

οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορὰ τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως, διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῆ, ἀλλοιοῦσθαι, ὡςπερ οὐδὲ τὸν οἰκοδόμον ὅταν οἰκοδομῆ. τὸ μὲν οὖν εἰς ἐντελέχειαν ἄγειν ἐκ δυνάμει ὄντος [κατὰ] τὸ νοοῦν καὶ φρονεῖν οὐ διδασκαλίαν ἀλλ' ἐτέραν ἐπωνυμίαν ἔχειν δίκαιον· τὸ δ' ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνον καὶ λαμβάνον ἐπιστήμην ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἦτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον, [ὡςπερ εἴρηται,] ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. (DA 417b 2-16)<sup>23</sup>.

Aristóteles quer estabelecer dois tipos de potencialidade e para isso é preciso diferenciar dois tipos de atividade, uma vez que estas determinam aquelas, conforme o que é dito em *Metafísica* Θ 8. Se a atividade for diferente, então a potencialidade será diferente. O que determina o primeiro tipo de potencialidade mencionado por Aristóteles é o aprendizado, que consiste na passagem frequente de um dos estados<sup>24</sup> contrários ao outro, isto é, a alteração<sup>25</sup>. O que determina o segundo é simplesmente a passagem da posse da capacidade sem o exercício para a atividade. Assim, temos (1) a potencialidade de conhecer que se deve ao simples fato de ser um indivíduo da espécie humana<sup>26</sup>. Por meio do aprendizado, uma alteração ordinária, adquire-se outra potencialidade (2), também referida como ‘atualidade primeira’ (ἐντελέχεια), que se

<sup>23</sup> *De Anima*, ed. W.D. Ross, Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 1956.

<sup>24</sup> ἕξις, o uso desse termo sugere aproximação com *Física VII*, 3, o que implica que não se trata de alteração em sentido restrito, pois essa está associada aos παθήματα e, talvez, às διαθέσεις. Burnyeat (p. 35-36, n. 23), no entanto, rejeita essa aproximação com *Física VII*, 3. De acordo com ele, seria absurdo entender a noção geral de que a percepção consiste em ser mudado e afetado, que Aristóteles atribui a alguns de seus predecessores, segundo o sentido restrito em que a alteração é pensada em *Física VII*, 3, isto é, segundo o conceito de que a alteração se restringe a qualidades perceptíveis. Adiante, discutiremos *Física VII*, 3. Para mais sobre isso, ver Wardy (1990, 139 ff).

<sup>25</sup> Trata-se das várias etapas do aprendizado, do seu progresso.

<sup>26</sup> Aristóteles usa γένος, mas trata-se da diferença. A sugestão de Polansky (2007 p. 231-232) é que a referência à matéria é uma maneira de salientar o caráter potencial do conhecimento nos homens, isto é, o sentido em que os homens possuem o conhecimento e não propriamente como eles adquirem o conhecimento. Não estivesse a alma do homem em um corpo, ela seria puro exercício e exerceria o pensamento sem cessar. Isso seria índice da condição intermediária que o homem ocupa em relação aos animais e aos deuses.

caracteriza pela posse de um corpo de conhecimento (*DA II*, 1 e *Física VIII*, 4)<sup>27</sup>. De posse desse corpo de conhecimento, o sujeito pode exercitá-lo quando quiser, se nada exterior o impedir (3). Esquemáticamente, temos:

**Esquema 1**

Capacidade de conhecer	Conhecimento	Exercício do conhecimento
Potencialidade 1	Potencialidade 2 ou Atualidade 1	Atualidade 2

Até aqui, Aristóteles diferenciou dois tipos de transição, a ‘alteração ordinária’ e a ‘alteração extraordinária’<sup>28</sup>. O que não está claro é se elas se excluem. A tese de Burnyeat (2002) requer essa exclusão, porque ele quer provar que a percepção, sendo um caso de ‘alteração extraordinária’, não tem como condição necessária ‘alterações ordinárias’ que seriam ‘matéria’ para a ‘forma’ da atividade perceptiva. Burnyeat propõe isso contra a tese seguinte ‘fiscalista’: se  $x$  percebe  $y$ , então  $x$  se altera. Em termos formais: sendo  $x$  uma variável,  $P$  o predicado ‘...percebe  $y$ ’ e  $A$  o predicado ‘...é alterado ordinariamente’, temos  $(\forall x)(Px \rightarrow Ax)$ . A afirmação da presença de alteração ordinária é condição necessária para o ato perceptivo, e sua negação é condição suficiente para não haver ato perceptivo. Já a tese de Burnyeat é a seguinte: se  $x$  percebe  $y$ , então  $x$  não se altera ordinariamente. Em termos formais: sendo  $x$  uma variável,  $P$  o predicado ‘...percebe  $y$ ’ e  $A$  o predicado ‘...é alterado ordinariamente’,  $(\forall x)(Px \rightarrow \sim Ax)$ . A negação da presença de alteração ordinária é condição necessária para haver o ato perceptivo, e sua afirmação é condição suficiente para não haver percepção.

Há, também, uma tese ‘fiscalista’ mais precisa segundo a qual se  $x$  percebe  $y$ , então  $x$  se altera de modo a se tornar  $y$ . Por exemplo, se  $x$  percebe azul, então  $x$  (ou parte de  $x$ , seu olho, pupila) se torna azul.<sup>29</sup> Essa tese, conhecida como ‘literalismo’, é mais precisa na medida em que especifica o tipo de alteração, ou seja, não se trata de uma alteração qualquer, mas da alteração cujo resultado é aquisição da propriedade

<sup>27</sup> Ver Burnyeat (2002).

<sup>28</sup> Na verdade, veremos que nem isso é claro. Há uma interpretação na qual essa primeira transição é assimilada à mudança não-ordinária, cujo processo acarreta a preservação ou o ganho de uma disposição, o que implica que não se trata de alteração ordinária ‘sem mais’ (Bowin, 2011).

<sup>29</sup> Ver *Física V*, 1, 224a 18-30 sobre o fato de o sujeito mudar em virtude uma parte dele mudar e isso contar como uma mudança ‘por si’.

percebida. Assim, uma versão mais precisa do ‘espiritualismo’ pode ser expressa nos seguintes termos: se  $x$  percebe  $y$ , então  $x$  não se altera de modo a se tornar  $y$ .

Vejamos qual a relação entre a versão fluída e a precisa da tese ‘espiritualista’. Por um lado, a verdade da versão fluída implica verdade da versão precisa – se  $x$ , ao perceber  $y$ , não se alterou *sem mais*, então, *a fortiori*,  $x$  não se tornou  $y$ , mas a verdade da versão precisa não implica a verdade da versão simples – se  $x$ , ao perceber  $y$ , não se tornou  $y$ , isso não implica que  $x$  não possa ter se tornado  $z$ . Por outro, a falsidade da tese mais fluída não implica a falsidade da versão mais precisa – se não é o caso que  $x$ , ao perceber  $y$ , não se alterou *sem mais*, disso não se segue que não seja o caso que  $x$ , ao perceber  $y$ , não se tornou  $y$ , mas a falsidade da versão mais precisa implica a falsidade da versão mais fluída – se não é o caso que  $x$ , ao perceber  $y$ , não se tornou  $y$ , então não é o caso que  $x$ , ao perceber  $y$ , não se alterou *sem mais*. Entendido como essa versão precisa, o ‘espiritualismo’ nega apenas que o literalismo radical, aquele que defende que se  $x$  percebe  $y$ , então  $x$  se torna  $y$ , seja o caso, mas deixa espaço para a presença de alteração ordinária na atividade perceptiva. O ‘espiritualismo’ que pretendo mostrar não ter o suporte de *De Anima II*, 5 é a versão mais fluída e mais geral, defendida por Burnyeat (1994a; 1994b; 2002).

## 1.2 O que é a percepção ou em que consiste a percepção

Antes de passarmos para a análise dos tipos de transição, vejamos qual é o motivo que leva Burnyeat a afirmar que o propósito de Aristóteles – ao distinguir os dois tipos de potencialidade, 1 e 2, por meio de dois tipos de transição, alteração ordinária e extraordinária, que são, respectivamente, suas atividades – é entender que a percepção é uma alteração em sentido qualificado, isto é, uma alteração extraordinária, que exclui a presença de alterações ordinárias. Para isso, analisaremos aquilo que Aristóteles diz ser comum a toda e qualquer percepção:

Definidos esses pontos, passemos ao que é comum a toda e qualquer percepção sensível. [1a] A percepção sensível consiste em ser mudado<sup>30</sup> e afetado, como dissemos, [1b] pois há a opinião de que ela é uma certa alteração. [2] Porém dizem também que o semelhante é afetado pelo semelhante. (DA 416b 33-35).

---

<sup>30</sup> Opto por traduzir κινεῖσθαι por ‘ser mudado’ ao invés de ‘ser movido’, seguindo Burnyeat (2002).

Διωρισμένων δὲ τούτων λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως, ἢ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι. φασὶ δὲ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν.

Uma vez que Aristóteles enuncia aquilo que é comum a toda percepção, a saber, que “a percepção consiste em ser mudado e afetado”, pode-se reformular a tese de Burnyeat da seguinte maneira:  $x$  percebe  $y$  *somente se*  $x$  não muda e não é afetado por  $y$ , entendendo ser afetado, aqui, como sendo um tipo de mudança, no caso, a alteração. Se a expressão ‘consiste em’ (συμβαίνει ἐν) estabeleça identidade entre a ‘percepção’ e ‘ser mudado e afetado’, então  $x$  é mudado e afetado por  $y$  (o equivalente de “ $x$  percebe  $y$ ”) *somente se*  $x$  não é mudado e não é afetado por  $y$ . De fato, essa é uma contradição e não valeria a pena levar adiante sua análise. No entanto, o que o defensor dessa posição poderia fazer, e é o que faz Burnyeat, é mostrar que os termos ‘ser mudado’ e ‘ser afetado’ no antecedente não têm o mesmo sentido que no consequente. No antecedente, significa ‘alteração extraordinária’, e, no consequente, ‘alteração ordinária’.

O primeiro ponto a ser considerado é o sentido da expressão συμβαίνει ἐν em [1a]. Seu sentido vago permite diversas leituras, umas mais e outras menos comprometidas com a presença de alterações ordinárias na percepção. Uma leitura materialista reducionista da teoria aristotélica da percepção, como a de Slakey (1961), poderia entendê-la como estabelecendo uma identidade entre o ato perceptivo, a mudança e afecção naquele que percebe, de modo que teríamos  $\psi x = \phi x$ , sendo  $\psi$  qualquer estado perceptivo e  $\phi$  uma mudança ordinária. Já traduzi-la por ‘depende de’ ou ‘resulta de’<sup>31</sup> favorece uma leitura que afirma a presença de uma mudança ordinária que não se identifica com a atividade perceptiva, do tipo,  $\psi x = \phi x \ \& \ P$ , sendo  $P$  uma propriedade formal não especificada, afinal Aristóteles estaria afirmando claramente que a percepção requer algo como ‘ser mudado’ (κινεῖσθαι), supõe-se de maneira ordinária, e ‘ser afetado’ (πάσχειν).<sup>32</sup>

Tanto o materialista reducionista quanto o materialista não-reducionista estão tomando ‘ser mudado’ e ‘ser afetado’ em seu valor de face, ou seja, como mudança e

<sup>31</sup> Wallace, Rodier, Smith e Tricot.

<sup>32</sup> Contudo, o que fica por se entender é em que sentido a percepção dependeria ou resultaria de ‘ser mudado’ e ‘ser afetado’, pois a afirmação do *De Anima* não é que a percepção é o resultado de uma mudança prévia, mas que é ela mesma uma mudança, ou melhor, uma certa alteração.

afecção ordinárias. Contudo, o que se segue a essa primeira afirmação de *De Anima II*, 5 permite que reavaliemos e qualifiquemos essa afirmação. Como sugere Filopono (*On Aristotle's On the Soul* 2. 1-6), Aristóteles, ao fim do capítulo 5, estabelece que o sentido em que a percepção ‘consiste em’ (συμβαίνει ἐν) ‘ser mudado’ e ‘ser afetado’ é qualificado. Ou seja, não se trata de ‘ser mudado’ e ‘afetado’ *sem mais*. A percepção ‘consiste em’ (συμβαίνει ἐν) ‘ser mudado’ e ‘afetado’, mas é preciso cuidado, para não se precipitar e a considerar como mudança ordinária *sem mais*, já que lendo o capítulo veremos em que sentido ‘ser mudado e afetado’ é dito dito da percepção.

Para Burnyeat (2002 p. 34 n.15), dizer que a percepção ‘consiste em’ ser mudado e afetado significa que a percepção pertence a uma classe ampla designada como ser mudado e ser afetado. O que não se sabe é de que maneira se dá essa relação de pertencimento. Em [1b], Aristóteles explicita [1a] dizendo que a percepção parece ser uma certa alteração (δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι). E é essa partícula de indeterminação (τις) qualificando a alteração (ἀλλοίωσις) que suscita dúvida em relação ao sentido em que a percepção consiste em ser mudado e afetado (ἢ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει). A percepção consiste em ser mudado e afetado (a) por ser uma espécie de alteração, que se distingue das demais formas de alteração por sua diferença específica, ou (b) por ser uma alteração em um sentido alienante, isto é, ela não seria uma espécie do gênero alteração, e, assim, não seria alteração *sem mais*<sup>33</sup>? Se a hipótese (a) estiver correta, é possível estabelecer a identidade entre ‘percepção’ e ‘ser mudado e afetado’. A percepção é idêntica à mudança e à afecção, mas não se trata de mudança e afecção ordinárias. A identidade é, na realidade,  $\psi x = \alpha x$ , sendo  $\psi$  um estado perceptível qualquer e  $\alpha$  uma ‘alteração ordinária’ própria da percepção. Já se a hipótese (b) estiver correta, não é possível estabelecer a identidade entre ‘percepção’ e ‘ser mudado e afetado’, dado que o sentido de ‘ser mudado’ e ‘ser afetado’ é, nesse caso, o de ‘alteração extraordinária’ ( $\psi x = \tau x$ , sendo  $\psi$  um estado perceptível qualquer e  $\tau$ , uma ‘alteração extraordinária’). Isso porque outras atividades diferentes da percepção - como, por exemplo, pensar - seriam também ‘alterações extraordinárias’. Seja como for, o argumento é o seguinte:

---

<sup>33</sup> Burnyeat (2002, p. 37, n. 26) ilustra o sentido alienante com uma passagem do livro *III* do *DA* 433 a 9-10, na qual está claro que a φαντασία não é νόσις: “Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento.”.

## Esquema 2

A percepção é uma certa alteração. <u>Tudo que se altera é mudado</u> A percepção é (consiste em ser) mudada.
<b>ou</b>
Aquele que percebe y se altera. <u>Tudo que se altera é mudado e afetado.</u> Aquele que percebe y é mudado e afetado.

Sendo assim, o sentido que o τῆς der à alteração determinará em que sentido a percepção ‘consiste em ser mudada’. Por um lado, (a) se for uma espécie do ‘gênero’ alteração, também será (ou consistirá em) uma mudança, ainda que não possa ser uma subespécie do ‘gênero’ mudança; por outro, (b) se for alteração em sentido alienante, será mudança em sentido alienante. De fato, considerar a percepção uma espécie de alteração, e, por conseguinte, uma subespécie de mudança sugere, a princípio, que a mudança é um gênero, o que é negado em *Física III 1*, 200b 30- 201a:

Não há movimento que não seja daquilo que existe, pois aquilo que muda sempre muda em relação ou à substância ou ao quanto ou ao qual ou ao lugar, e, conforme dizemos, não há nada de comum acima dessas coisas para ser apreendido que não seja um isto, nem um quanto, nem um qual, nem algum dos outros itens categoriais; e, assim, nem movimento, nem mudança, nem nada será além das coisas ditas, nada existindo fora das coisas ditas. (*Física III 1*, 200b 30- 201a 2)

οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ αἰεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν· ὥστ' οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, μηθενὸς γε ὄντος παρὰ τὰ εἰρημένα.

Filopono (*On Aristotle's On the Soul 2*. 1-6) parece abonar essa impropriedade de se considerar a mudança um gênero ao distinguir ‘ser afetado’ de ‘mudança’ e ‘mudança’ de ‘atividade’ em sua análise do capítulo 5. No entanto, isso não confirma, por si só, que a interpretação (a), segundo a qual a percepção é uma espécie do ‘gênero’ alteração, seja equivocada. A percepção poderia ser uma espécie de alteração e ser uma mudança no exato sentido em que uma alteração é mudança, sentido esse que, para Filopono, é diverso do sentido em que um deslocamento, um crescimento e uma geração são mudança. Vejamos o que diz Filopono:

And as activity extends more widely than change, so too does change than affection. For that which is affected is changed in a way; there is no

affection without change. But what is changed does not have to be affected also. For being affected is spoken of relatively to affecting, and to affect is to change in respect of quality; for “affect” is from “quality”. It follows that to be affected too is to be changed and mutated in respect of quality. So if change is in the three categories of quantity, quality and place where, and to be affected is only in quality, it follows that change extends more widely than affection. And activity than change. But in a way they are the same, since change is a kind of activity, and affection a kind of change. But activity is not predicated of change as genus, nor is change of affection, but it is an equivocal word. (On Aristotle’s On the Soul 2. 1-6; 297,1 27-39)<sup>34</sup>.

ὥσπερ οὖν ἐπὶ πλέον ἢ ἐνέργεια τῆς κινήσεως, οὕτω καὶ ἡ κίνησις τοῦ πάθους· τὸ μὲν γὰρ πάσχον καὶ κινεῖταιί πως· οὐκ ἄνευ γὰρ κινήσεως τὸ πάθος· τὸ κινούμενον δὲ οὐ πάντως καὶ πάσχει· οὐ γὰρ δὴ πάθος καὶ ἡ κατὰ τόπον κίνησις, τὸ γὰρ πάσχειν πρὸς τὸ ποιεῖν λέγεται, ποιεῖν δὲ ἐστὶ τὸ κατὰ ποιότητα μεταβάλλειν· ἐκ γὰρ τῆς ποιότητος τὸ ποιεῖν· καὶ πάσχειν ἄρα ἐστὶ τὸ κατὰ ποιότητα κινεῖσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι. ὥστε εἰ κίνησις μὲν ἐν ταῖς τρισὶ κατηγορίαις, ποσῶ, ποιῶ, ποῦ, τὸ δὲ πάσχειν μόνως ἐν τῷ ποιῶ, ἐπὶ πλέον ἄρα ἡ κίνησις τοῦ πάθους· ἢ δ’ ἐνέργεια τῆς κινήσεως. πῆ δὲ τὰ αὐτά, διότι τις μὲν ἐνέργεια κίνησις, τις δὲ κίνησις πάθος· οὐχ ὡς γένος δὲ ἡ ἐνέργεια τῆς κινήσεως κατηγορεῖται, οὐδὲ ἡ κίνησις τοῦ πάθους, ἀλλ’ ὡς ὁμώνυμος φωνή. (On Aristotle’s On the Soul 2. 1-6; 297,1 27-39).

O fato de o ‘ser afetado’ ser ‘mudança’, mas ‘mudança’ não se reduzir a ‘ser afetado’, pois ‘ser afetado’ diz respeito a um tipo de ‘mudança’, a alteração<sup>35</sup>, que é a mudança na categoria da qualidade, e de a ‘mudança’ ser ‘atividade’, mas ‘atividade’ não se reduzir à ‘mudança’, pois há também uma ‘atividade’ que não é ‘mudança’, a ‘ação completa’ de *Metafísica* Θ 6, parece indicar uma relação continente-conteúdo, que seria classificatória, e não definitória, no sentido em que haveria uma implicação mútua entre o *definiens* e o *definiendum*. Assim, por um lado, ‘ser afetado’ é *condição suficiente* para ser ‘mudança’ e ‘ser mudança’ é *condição necessária* para ‘ser afetado’; por outro, ‘ser mudança’ é *condição suficiente* para ser ‘atividade’ e ‘ser atividade’ é *condição necessária* para ser ‘mudança’. Filopono, entretanto, ressalta que não se trata de uma relação de sinonímia, na qual o predicado ‘mudança’, quando atribuído a ‘ser afetado’, e o predicado ‘atividade’, quando aplicado a ‘mudança’, significariam essencialmente o mesmo que significam quando atribuídos respectivamente a uma das outras duas modalidades de ‘mudança’ (mudança de quantidade e de lugar) e à ‘atividade completa’. Segundo ele, ‘mudança’ predicada de

<sup>34</sup> Filopono (Tradução de Wiliam Charlton, 2005).

<sup>35</sup> Existe um sentido mais amplo de *πάσχειν* que não seleciona nenhuma categoria. Burnyeat p. 35. n.23. Em *Met. Δ*, 21, *πάσχειν* está associado à qualidade.

‘alteração’ e ‘deslocamento’ respectivamente não significa o mesmo, mas, tampouco, seria uma mera homonímia, na qual dois eventos teriam o mesmo nome coincidentemente. Haveria um caso intermediário: nem sinonímia, nem homonímia, mas sentido focal. O problema, nesse caso, seria saber se há uma ‘mudança’ que é central<sup>36</sup>.

Essa tese de Filopono é, no entanto, equivocada. ‘Mudança’ ou ‘movimento’ predicam-se de algo que se altera no mesmo sentido em que se predica de algo que se desloca, no sentido de atualidade daquilo que é em potência, enquanto é em potência. Tudo aquilo que muda, seja em relação à alteração ou à quantidade ou ao lugar, recebe o predicado ‘mudança’ no mesmo sentido. Sendo assim, temos ainda as duas interpretações do sentido em que a percepção é uma certa alteração (ἀλλοίωσις τις): como uma espécie de alteração e (b) como uma alteração de certa espécie, de certo tipo. Seja como for, o ponto é que o Filopono diz não elimina a possibilidade de o sentido em que a percepção é uma certa alteração (ἀλλοίωσις τις) ser o de a percepção é uma espécie de alteração, assim como mudar de cor é uma espécie de alteração.

O segundo ponto que devemos observar é que o καὶ em ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται é conjuntivo. Assim sendo, o sentido da articulação entre [1a] e [1b] é o seguinte: enquanto [1a] diz, em termos gerais, em que consiste a percepção, ser mudado e ser afetado, [1b] *especifica* a mudança e o tipo de afecção, isto é, alteração. Isso, no entanto, só faz sentido se duas condições forem observadas: se πάσχειν tiver, nesse contexto, um sentido neutro, isto é, um sentido que não se restringe à mudança (κινεῖσθαι) na categoria da qualidade (ἀλλοίωσις), (ἀλλοίωσις ≠ πάσχειν), e se tiver um sentido distinto de κινεῖσθαι (πάσχειν ≠ κινεῖσθαι), afinal não faz sentido dizer que “x é (ou consiste em) a & a”. Ainda que κινεῖσθαι e πάσχειν se refiram ao mesmo processo, pode ser que um apresente o referente de modo distinto do outro de modo que tenham sentidos distintos ou ainda que se distingam apenas no ‘tom’ ou ‘cor’.<sup>37</sup> Para melhor avaliarmos o sentido desses termos é importante considerar a que passagem a expressão καθάπερ εἴρηται remete, pois o sentido dos termos em [1a] será, supostamente, o mesmo que o sentido dos termos da passagem a que Aristóteles se

<sup>36</sup> Sobre sinonímia e homonímia em geral ver Shields (1999). Sobre o sentido focal aplicado à mudança ver Shields (1999, pp. 179-188) e Johansen (2012, pp. 50-53;80-83).

<sup>37</sup> Sobre a noção de ‘tom’ dos termos ver Dummett (1973, p. 1-7).



refere. Burnyeat (2002, p. 34) acredita que Aristóteles está se referindo a uma passagem do livro *I* do *De Anima*, “Eles supõem que o perceber é ser afetado de certa maneira (πάσχειν τι) e movido(410a 25-26). (τὸ δ’ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι τιθέασιν”).

O que devemos observar aqui é se, no contexto de *De Anima I, 5*, πάσχειν τι tem o sentido restrito de mudança na categoria da qualidade, pois, uma vez que Aristóteles está se reportando à suposição de um grupo de pensadores, poderíamos pensar que esse não é o caso. Burnyeat (2002, p. 35), no entanto, apresenta duas razões para pensarmos o contrário. A primeira é que a linha anterior, 410a 24-25, já conota o viés qualitativo de πάσχειν τι por empregar o conceito de semelhante (τὸ ὅμοιον), que é próprio da categoria da qualidade: αἰσθάνεσθαι δὲ τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου καὶ γινώσκειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. A segunda é que, no que tange aos dois mais importantes propugnadores da tese de que o semelhante é percebido e pensado pelo semelhante, Platão e Empédocles (para os quais a percepção se dá pelo movimento de partículas microscópicas que emanam do perceptível), a qualificação feita por [1b] – de que a percepção é um certo tipo de alteração – a [1a] – percepção consiste em ser mudado e ser afetado de certa maneira (πάσχειν τι), serve para mostrar que, na discussão do *De Anima*, o sentido dos termos será dado pela física de Aristóteles e não pela desses pensadores. Portanto, ainda que o sentido de πάσχειν τι em *De Anima I, 5*, não fosse o de mudança qualitativa, em *De Anima II 5* ele seria.

Após dizer em que consiste a percepção [1a] e explicitá-la [1b], Aristóteles trata da causa do ‘ser afetado’, segundo alguns dos predecessores<sup>38</sup>:

“[2] E, alguns dizem que o semelhante é afetado pelo semelhante” (*DA II, 5* 416b 35). “φασὶ δὲ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν”

A remissão aqui parece ser, mais uma vez, ao *De Anima I, 5*, mais especificamente a 409b26-27 e a 410 a 24-25. Essas passagens fazem parte de um contexto argumentativo no qual Aristóteles mostra algumas das dificuldades que se seguem da tese de que a alma tem de ser composta pelos elementos para que possa perceber e conhecer. A premissa que subjaz à argumentação é justamente [2], apesar de não estar expressa claramente. Seu contrário, no entanto, está: [2\*] “O semelhante não é afetado pelo semelhante” (ἀπαθὲς εἶναι τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου *DA I, 5*

---

<sup>38</sup> Sobre aqueles que propugnam essa tese ver *DA I, 2*, 404b 17-18; 405b 15; *I 5*, 409b 26-28.

410a 23-24).<sup>39</sup> Mas, uma vez que a verdade dessa tese é incompatível com a verdade da tese [3], segundo a qual percebe-se o semelhante e conhece-se o semelhante por ser semelhante, sendo um absurdo (ἄτοπον) sustentá-las em conjunto, Aristóteles não pode aceitá-la tal como está formulada.

Antes de seguirmos na argumentação do *De Anima*, vale a pena conferirmos o texto no qual as teses [2] e [2\*] são, propriamente, discutidas, *De Generatione et Corruptione I, 7*:

Pois a maioria é unânime em dizer isto, que, por um lado, nenhum semelhante é afetado pelo semelhante, pois nenhum é mais capaz de afetar ou de ser afetado que o outro (pois todas essas mesmas coisas pertencem de maneira semelhante aos semelhantes), e, que, por outro lado, os dessemelhantes e as diferenças agem e são afetadas umas pelas outras naturalmente... Demócrito disse sozinho contra os demais: pois disse que o agente e o paciente são o mesmo e o semelhante, uma vez que é impossível para coisas distintas e diferentes serem afetadas umas pelas outras, mas se coisas diferentes agem umas nas outras, não é como diferente mas por algo comum a elas que isso acontece com elas. (*GC I, 7 323b 3-15*)

Οἱ μὲν γὰρ πλεῖστοι τοῦτό γε ὁμονοητικῶς λέγουσιν, ὡς τὸ μὲν ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πᾶν ἀπαθές ἐστι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον ποιητικὸν ἢ παθητικὸν εἶναι θάτερον θατέρου (πάντα γὰρ ὁμοίως ὑπάρχειν ταῦτα τοῖς ὁμοίοις), τὰ δ' ἀνόμοια καὶ τὰ διάφορα ποιεῖν καὶ πάσχειν εἰς ἄλληλα πέφυκεν...

Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος· φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τὸ τε ποι-οῦν καὶ τὸ πάσχον· οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῆ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ἢ ἕτερα ἀλλ' ἢ ταῦτόν τι ὑπάρχει, ταύτη τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς.

O argumento apresentado por Aristóteles para provar a tese [2\*] tem a forma de uma redução ao absurdo (Williams, 1982): se a tese [2] for verdadeira, não há distinção entre aquilo que afeta e aquilo que é afetado, o que é a absurdo. A favor da tese [2], Aristóteles também apresenta uma redução ao absurdo: se a tese [2\*] for verdadeira, a brancura poderia ser afetada pela linha e a linha poderia ser afetada pela brancura, o que é impossível, a não ser por concomitância (*GC I, 7 323b 24-28*). Segundo Aristóteles, tanto a tese [2] quanto a tese [2\*] são verdadeiras sob certo aspecto (*GC I, 7 323a 13-15*). O erro dos defensores de cada uma delas foi considerá-las verdadeiras *sem mais*, isto é, sem distinguir os modos de dizer. Eles disseram de modo simples aquilo que não se diz de modo simples (*DA III, 2 426a 26*). Mais

<sup>39</sup> Burnyeat (2002 p. 37, n. 28) afirma que Aristóteles *GC I 7 323b 1-15* atribui essa posição a todos que o precederam com a exceção de Demócrito. Mas o fato é que em *DA I 5 409b26 - 410a 13*, Aristóteles afirma que Empédocles adota a tese de que o semelhante é afetado pelo semelhante.

adiante, veremos que a solução dada em *De Generatione et Corruptione I*, 7 difere da solução apresentada em *De Anima II*, 5.

Voltemos, agora, ao *De Anima*, mais especificamente à passagem em que Aristóteles aplica a tese geral [2] ao caso específico do conhecimento: “Eles sustentam que ela [a alma] conhece o semelhante pelo semelhante.” (*DA I*, 5 409b 26-27). (Τίθενται γὰρ γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον). E em 410 a 24-25, repete, com o acréscimo da percepção, essa tese epistêmica:

[3] “Percebe-se o semelhante e conhece-se o semelhante por ser semelhante.” (αἰσθάνεσθαι δὲ τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου καὶ γινώσκειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.)<sup>40</sup>

Bem, diante dessas quatro proposições [1a], [2], [2\*] e [3] temos aparentemente duas opções inaceitáveis<sup>41</sup>: (a) se assumirmos [1a], [2\*] e [3], estaremos em flagrante contradição. De fato é isso que Aristóteles afirma em *De Anima I*, 5, 410 a 23-25:

É também absurdo afirmar, por um lado, que o semelhante não é afetado pelo semelhante e, por outro, que percebe o semelhante e conhece o semelhante pelo semelhante. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ φάναι μὲν ἀπαθὲς εἶναι τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, αἰσθάνεσθαι δὲ τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου καὶ γινώσκειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.

Notam-se, aqui, as premissas [2\*] e [3], e apenas implicitamente a premissa [1a]. Agora, a opção (b): se assumirmos [1a], [2] e [3], teremos de responder por que os sentidos não percebem a si mesmos, uma vez que são compostos por aquilo de que há percepção ‘por si’ ou dos seus concomitantes.

Dizer ‘aparentemente inaceitáveis’, se justifica porque, de fato, apenas a opção (a) é inaceitável. Já (b) permite que Aristóteles qualifique alguma das premissas envolvidas. Da maneira como está formulada cada uma das teses no antecedente de (b), não é possível conciliá-las com o fato de que os sentidos não percebem a si mesmos. Fato esse que verificamos através da inatividade da capacidade perceptiva

---

<sup>40</sup> Sabemos que o semelhante, bem como seu contrário, o dessemelhante, são próprios à categoria da qualidade. Como a percepção é tida por alguns como uma certa alteração, que é a mudança na categoria da qualidade, é apropriado que Aristóteles empregue os termos ὅμοιος e ἀνόμοιος na tese epistemológica. Ver *Categorias* 8 (11 a 15 – 20).

<sup>41</sup> Poderíamos pensar em uma tese contrária a [3], digamos [3\*], segundo a qual não se percebe e não se conhece o semelhante pelo semelhante de modo que teríamos um argumento válido (1a, 2\* e 3\*). Aristóteles, no entanto, não atribui essa tese a nenhum de seus predecessores em *De Anima I*, 5, mesmo sendo verdade que a versão geral [2\*] é atribuída a diversos pensadores em *De generatione et Corruptione I*, 7 323b 1-15. Por esse motivo, não a levarei em consideração nesta análise.

quando dormimos: percebessem os sentidos a si mesmos, a percepção nunca cessaria. Mas como a percepção cessa, então os sentidos não percebem a si mesmos. Dado isso, e a verdade das premissas [1a], [2] e [3], Aristóteles tem de explicar por quê. Vejamos o que ele afirma:

Há dificuldade [em saber] por que não surge percepção das percepções, e por que sem [coisas] exteriores não se produz percepção, havendo nelas fogo, terra e os outros elementos, dos quais há percepção por si ou por concomitância. É evidente, então, que a capacidade de perceber não é em atividade, mas apenas em potência, e por essa razão não percebe...  
ἔχει δ' ἀπορίαν διὰ τί καὶ τῶν αἰσθήσεων αὐτῶν οὐ γίνεται αἴσθησις, καὶ διὰ τί ἄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν, ἐνόντος πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, ὧν ἐστὶν ἡ αἴσθησις καθ' αὐτὰ ἢ τὰ συμβεβηκότα τούτοις. δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεῖα, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, διὸ οὐκ αἰσθάνεται... (DA II, 5, 417a 2-7).

Segundo Filopono, a resposta a essa pergunta explica também porque a percepção consiste em mudar e ser afetado.

He raised this problem, and it belongs properly in any case to the discussion of sense, but [he raises it] now because the solution of it also establishes that perception comes about through being both affected and changed (On Aristotle's On the Soul 2. 1-6; 291,1 5-10).  
ἠπόρησε δὲ ταύτην τὴν ἀπορίαν, οἰκείαν μὲν οὖσαν καὶ ἄλλως τοῖς περὶ αἰσθήσεως λόγοις, νῦν δ' ὅτι καὶ ἡ λύσις αὐτῆς συνίστησι τὸ τὴν αἴσθησιν ἐν τῷ πάσχειν τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι συμβαίνειν.

Ao mostrar a razão pela qual os órgãos perceptivos não percebem a si mesmos, Aristóteles acaba justificando que a percepção consiste em ser mudado e afetado [1a]. O ponto de partida do argumento está no fato de que não temos a percepção em atividade continuamente. Evidência disso é que os animais alternam estados de vigília e de sono. E como a implicação diz que, se os órgãos perceptivos percebessem a si mesmos, ou seja, os elementos que os compõem, dos quais há percepção deles mesmos ou dos seus concomitantes<sup>42</sup>, a percepção aconteceria continuamente, então, uma vez que o conseqüente é falso, o antecedente da implicação também é falso. Disso se segue que, se as teses [2] e [3] não são falsas,

---

<sup>42</sup> É difícil estabelecer qual é o sentido exato dessa afirmação nesse estágio da exposição feita no DA, pois ela contém conceitos que só serão tematizados a partir de DA II, 6: os conceitos de percepção 'por si' e percepção 'por concomitância'. A percepção é dos concomitantes, quer sejam essenciais, como o seco em relação à terra, quer sejam acidentais (τὰ συμβεβηκότα), como a cor; então, a expressão τὰ συμβεβηκότα τούτοις abrange, nesse contexto, tanto propriedades essenciais, quanto acidentais (Ross contra Rodier e Hamlyn). Burnyeat (2002, p.40 n. 32), diferentemente, julga que os itens da disjunção não são opções defendidas por Aristóteles, mas por Empédocles.

pelo menos a tese [3] o é, afinal se os órgãos perceptivos não percebem a si mesmos, então não é verdade que percebemos o semelhante pelo semelhante. Acredito, porém, que as duas teses, [2] e [3], tal como estão expressas, são falsificadas pela implicação acima. Por um lado, se a tese [1a] for falsa, isto é, se a percepção *não* ‘consistir em’ ser mudado e afetado, a falsidade da tese [3] não implicará a falsidade da tese [2], nem a falsidade da tese [2] implicará a falsidade da tese [3]. Por outro lado, se a tese [1a] for verdadeira, isto é, se a percepção ‘consistir em’ ser mudado e ser afetado, a falsidade de [2] não implicará a falsidade de [3], mas a falsidade de [3] implicará a falsidade de [2]. Uma vez que Aristóteles afirma [1a] devemos aceitar que [2] é verdadeira *somente se* [3] é verdadeira.

Voltemos à implicação que falsifica [2] e [3]. Se os órgãos dos sentidos são compostos por elementos semelhantes não só aos perceptíveis externos, mas também a si mesmos (pela regra de identidade, mais que semelhantes, são idênticos), e se perceber consiste em ser afetado por algo semelhante, os órgãos dos sentidos perceberiam a si mesmos e seria de se esperar que os órgãos dos sentidos percebessem continuamente, sem cessar<sup>43</sup>. Porém, esse não é o caso, e disso se segue que os órgãos dos sentidos não percebem a si mesmos. Disso podemos inferir a falsidade da premissa [3]: não é verdade que a percepção consiste em ser afetado por algo semelhante, pelo menos não sem alguma qualificação. E, como a tese [2] só é verdadeira se a tese [3] for verdadeira, então a tese [2] é falsa. Temos, então, este argumento, o argumento 1:

[1a] Toda percepção consiste em ser mudado e afetado.

[2] Tudo aquilo que é afetado é afetado por algo semelhante.

[3] Toda percepção consiste em ser afetada por algo semelhante.

Dado [1a], se [3] for falsa, [2] também será. Nesse caso, a falsidade da tese [2] seria expressa pelo contraditório “nem todo caso de ser afetado aquilo que é afetado é afetado por algo semelhante”. A falsidade de [3], por si só, não garante a

---

<sup>43</sup> Como já vimos, em *GC I*, 7 323b21-23, Aristóteles afirma a tese geral segundo a qual se algo é capaz de ser afetado por algo semelhante, então é capaz de afetar a si mesmo. Williams (1982, p. 120) adverte para a ambiguidade do antecedente da tese acima: ela pode significar, por um lado, que “algo é capaz de ser afetado por *qualquer coisa* que seja semelhante a ela”, e, por outro, que “algo é capaz de ser afetado por *algo* que seja semelhante a ela”. Da primeira interpretação se segue a verdade da implicação feita por Aristóteles, mas, da segunda, a verdade não se segue necessariamente. E os defensores da tese de que o semelhante é afetado pelo semelhante deve adotar, justamente, essa segunda leitura.

verdade da proposição contrária à tese [2]: “em nenhum caso de ser afetado aquilo que é afetado é afetado por algo semelhante”.

Aristóteles quer manter a verdade dessas premissas, mas ele não pode fazê-lo *sem mais*, pois isso implicaria uma conclusão a respeito da capacidade perceptiva, que é falsa, qual seja, que ela percebe a si mesma. Ele precisa, então, que exista um sentido no qual as proposições contrárias a [3] e a [2], respectivamente, [3\*] “nenhuma percepção consiste em ser afetada por algo semelhante” ou “toda percepção consiste em ser afetada por algo dessemelhante” e [2\*] “nenhum semelhante é afetado pelo semelhante” ou “todo dessemelhante é afetado pelo dessemelhante” também sejam verdadeiras. Temos, assim, este argumento, o argumento 2:

[1a] Toda percepção consiste em ser mudado e afetado.

[2] Tudo aquilo que é afetado é afetado por algo dessemelhante.

[3] Toda percepção consiste em ser afetada por algo dessemelhante.

Como se trata de proposições contrárias [2], [2\*], [3] e [3\*], cada par de teses contrárias não pode ser verdadeiro *ao mesmo tempo*, ainda que possa ser falso. Como Aristóteles precisa que cada um desses pares de teses contrárias seja verdadeiro, a fim de evitar o problema dos órgãos dos sentidos perceberem a si mesmos, ele vai especificar quando cada uma das teses contrárias é verdadeira. Para isso, Aristóteles se serve de seus conceitos ontológicos de ‘potência’ e ‘atividade’ para pensar a percepção:

É evidente, então, que a capacidade de perceber não é em atividade, mas apenas em potência, por isso não percebe, assim como o inflamável não queimaria a si mesmo por si mesmo sem aquilo que o faz queimar, pois queimaria a si mesmo, e não seria preciso que o fogo existisse em atualidade.

δηλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, διὸ οὐκ αἰσθάνεται, καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἄνευ τοῦ καυστικῆ· ἔκαιε γὰρ ἂν ἑαυτό, καὶ οὐθὲν ἑδεῖτο τοῦ ἐντελεχείᾳ πυρός ὄντος. 417a 6-9

Do fato de que não se percebe o tempo todo, como é evidente empiricamente, Aristóteles afirma que a capacidade perceptiva não é ‘em atividade’ (τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία), mas apenas ‘em potência’ (ἀλλὰ δυνάμει μόνον). Ao negar que a capacidade perceptiva (τὸ αἰσθητικὸν) seja ‘em atividade’, Aristóteles não está

afirmando que ela nunca seja ‘em atividade’, mas apenas que ela nem sempre está ‘em atividade’. A tese que será proposta, então, é a seguinte:

Uma vez que dizemos o perceber de duas maneiras (pois dizemos ouvir e ver tanto o que é capaz de ouvir e ver, quanto o que já está em atividade), a percepção poderia ser dita de duas maneiras, como em potência e como em atividade. (DA II, 5 417a 9 -13)

ἔπειδῃ δὲ τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς (τό τε γὰρ δυνάμει ἀκούων καὶ ὄρων ἀκούειν καὶ ὄραν λέγομεν, καὶ τύχη καθεύδον, καὶ τὸ ἤδη ἐνεργούν), διχῶς ἂν λέγοιτο καὶ ἡ αἴσθησις, ἡ μὲν ὡς δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ. DA II, 5 417a 9 -13

Assim como o perceber (τὸ αἰσθάνεσθαι) se diz ‘em potência’ e ‘em atividade’, a percepção (ἡ αἴσθησις) também se diz ‘em potência’ e ‘em atividade’. Por exemplo, assim como predicamos ‘percebe’ ou ‘vê’ ou ‘ouve’ tanto de Sócrates dormindo quanto de Sócrates acordado, predicamos ‘(tem) percepção’ tanto de Sócrates dormindo quanto de Sócrates acordado. O sentido, contudo, da predicação muda, como fica evidente se observarmos o valor de verdade de cada sentença. Aristóteles prossegue estendendo a analogia ao correlativo da percepção, “Da mesma maneira com o perceptível, sendo um em potência e o outro em atividade” (ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν, τό τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ. DA II, 5 417 a 13-14). Os perceptíveis também se dizem de dois modos. Pode-se predicar ‘vermelho’ tanto do livro que não está sendo visto, quanto de um livro que está sendo visto.

Passemos, então, à explicitação da tese segundo a qual o perceber, a percepção e o perceptível se dizem de dois modos, ‘em potência’ e ‘em atividade’, e as teses epistêmicas [3] e [3\*]. Antes de serem afetados pelos perceptíveis os órgãos dos sentidos são ‘em atividade’ (ἐνέργεια) dessemelhantes aos perceptíveis [3\*], mas *depois* de terem sido afetados, são semelhantes [3]. Ser ‘em atividade’ (ἐνέργεια) dessemelhante implica ser potencialmente semelhante<sup>44</sup>. O mesmo vale para as teses ‘gerais’ [2] e [2\*]. A percepção, dessa maneira, *antes* de ser afetada é potencialmente semelhante ao perceptível, porque é ‘em atividade’ (ἐνέργεια) dessemelhante a ele; mas, *depois* de ter sido afetada, é ‘em atividade’ (ἐνέργεια) semelhante ao perceptível, conforme Aristóteles afirma:

<sup>44</sup> Nos casos em que a dessemelhança está no mesmo tipo de qualidade, por exemplo, cor, temperatura, etc. Ver *GC I*, 7.

Por isso, é, por um lado, como ser afetado pelo semelhante, e, por outro, pelo dessemelhante, conforme dissemos: pois, o dessemelhante é afetado, mas tendo sido afetado é semelhante.

διὸ ἔστι μὲν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, κατὰ περ εἶπομεν· πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὁμοίον ἔστιν.

Dada essa argumentação, podemos concluir que os órgãos dos sentidos não podem perceber a si mesmos, porque eles não podem ser dessemelhantes a si mesmos e, como antes de ser afetado, o dessemelhante é afetado pelo dessemelhante, nada pode afetar a si mesmo<sup>45</sup>. Vale a pena mencionar que a resolução desse antagonismo em relação ao ‘afetar’ e ao ‘ser afetado’ em *De Generatione et Corruptione I*, 7 é diferente. Lá, Aristóteles afirma que ‘aquilo que afeta’ e ‘aquilo que é afetado’ têm de ser contrários, e os contrários estão incluídos em um mesmo gênero, de modo que, considerado como espécie, ‘aquilo que afeta’ é dessemelhante ‘daquilo que afetado’; mas, considerado como gênero, ‘aquilo que afeta’ é semelhante ‘àquilo que é afetado’. Apesar disso, há, segundo Williams (1982, p. 122), uma passagem que parece fazer, de modo implícito, a mesma resolução de *De Anima II*, 5:

Pois, aquilo que afeta e aquilo que é afetado são contrários, e o vir-a-ser é em direção ao contrário. Assim, é necessário que aquilo que é afetado mude para aquilo que o afeta: pois, dessa maneira o vir-a-ser será em direção ao contrário. (*GC I*, 7 324 a 11-14).

Τὸ τε γὰρ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον ἐναντία ἔστι, καὶ ἡ γένεσις εἰς τὸ ὑναντίον. Ὡστ' ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβλεῖν· οὕτω γὰρ ἔσται εἰς τὸ ὑναντίον ἡ γένεσις.

Assim como no *De Anima*, o ponto aqui é que ‘aquilo que é afetado’, antes de ser afetado é potencialmente semelhante ‘àquilo que afeta’, mas, depois de ter sido afetado, é semelhante em atividade. Por fim, vejamos como essa resposta pode justificar a afirmação de que a ‘percepção consiste em mudar e ser afetado’. Filopono raciocina assim:

“So if sense is in potentiality what the sense-object is, and the sense-object by affecting the sense in some way brings it to its own activity, and that which affects, affects something that is affected, and everything that is affected is changed, it follows that sense is both affected and changed by the sense-objects. And if the sense is in potentiality and the sense-object is in act, and of these one affects and the other is affected, it follows that the thing affected is in potentiality like that which affects, but in act unlike.

<sup>45</sup> Há ainda duas outras razões, mas que não têm relação direta com o argumento: a ausência de intermediário e o fato de que o sentido, para perceber o perceptível, requer o concurso dos órgãos dos sentidos, e, como a percepção se dá por contato com o intermediário, o órgão teria de tocar em si mesmo, sendo isso impossível.



The solution, therefore, to the first problem is given through the second” (On Aristotle’s On the Soul 2. 1-6; 192,1 21-32)

O fato de os sentidos serem potencialmente semelhantes ao perceptível faz com que sua atividade, perceber, dependa de algo que os afete e que eles, conseqüentemente, sejam afetados. E, uma vez que ‘ser afetado’ é uma modalidade de mudança, isto é mudança de qualidade, então perceber consiste em ser mudado e ser afetado [1a]. Isso posto, Aristóteles procede à qualificação do sentido em que a percepção é assim dita.

### 1.3 Preâmbulo aos dois tipos de transição

Antes de iniciarmos a análise dos tipos de transição, vamos observar a justificativa para Aristóteles fazer as distinções que ele irá fazer. O primeiro ponto a ser considerado é o fato de que Aristóteles nos dá, ao longo do capítulo, algumas pistas de que distinções nos conceitos utilizados, até então, são necessárias para a compreensão do que é a percepção. Vejamos a seguinte passagem:

Primeiramente, falemos como se fossem o mesmo o ser afetado, o ser movido e o exercitar: pois, o movimento é uma certa atividade, todavia incompleta, conforme dissemos alhures. (DA II, 5, 417a 14-16)

Πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν· καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μὲντοι καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρεται. (DA II, 5, 417a 14-16).

Burnyeat (2002, p. 47 n. 47) adverte para o emprego do imperativo λέγωμεν. Segundo ele, essa é a preferência dos editores, com exceção de Jannone, que emprega λέγομεν tanto aqui quanto na abertura do capítulo em 416b32. Apesar de ambos os termos fazerem sentido, Burnyeat (2002, p.47) prefere λέγωμεν porque o capítulo está repleto de imperativos (417a 21; b 8; 11-12; 14; 30; 418a 2), que seriam importantes guias para a difícil discussão ensejada.

O ponto fundamental é dizer por que Aristóteles quer que consideremos o ser afetado (τοῦ πάσχειν) e o ser mudado (τοῦ κινεῖσθαι) iguais ao exercitar (τοῦ ἐνεργεῖν)<sup>46</sup>. A resposta é que a mudança é uma certa atividade, contudo imperfeita

<sup>46</sup> Opto por traduzir por ‘exercitar’ ou simplesmente ‘estar em atividade’, e não por ‘entrar em atividade’, como faz Gomes dos Reis (2006), porque logo em seguida Aristóteles explica a identidade

(ἀτελής μέντοι). Isso parece remeter à definição de mudança feita em *Física III*, 1, 201 a 9-11 e à explicitação do sentido em que mudança é ἐνέργεια feita em *Física III*, 2 201b 29 – 33. A mudança é ‘atividade incompleta’ porque, enquanto ocorre, está sempre em direção ao seu fim (τέλος) e, quando o atinge, já não é mais mudança. Ao equiparar o ser afetado (τοῦ πάσχειν) e o ser mudado (τοῦ κινεῖσθαι) ao exercitar (τοῦ ἐνεργεῖν), Aristóteles parece pedir que o leitor deixe de lado, por ora, a formulação mais precisa do conceito de ἐνέργεια feita em *Metafísica Θ*, 6<sup>47</sup>. Em seguida, Aristóteles afirma:

E façamos distinções a respeito da potência e da atualidade: pois até agora falamos de maneira simples a seu respeito.

διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἀπλῶς λέγομεν περὶ αὐτῶν. (417a 21-22)<sup>48</sup>.

Novamente, a maneira como se entende a sintaxe da frase determina a interpretação. Para Burnyeat (2002, p. 47 n. 49), seguindo Denniston (1934, p. 305), δὲ e καὶ operam separadamente aqui. Enquanto o δὲ contrasta a distinção que se seguirá com a maneira simples em que se falava, no parágrafo precedente, da potencialidade e atividade como solução da aporia de os órgãos dos sentidos perceberem a si mesmos, se o semelhante for afetado pelo semelhante, o καὶ associa a distinção ao imperativo em 417a 14-16. O ponto é que Aristóteles distinguirá os tipos de ‘potencialidade’ (δυνάμεως) e ‘atualidade’ (ἐντελεχείας), mas continuará considerando como sendo o mesmo o ‘ser afetado’ (τοῦ πάσχειν), o ‘ser mudado’ (τοῦ κινεῖσθαι) e a ‘atividade’ ou o ‘exercitar’ (τοῦ ἐνεργεῖν). Por um lado, ele considerará toda mudança um caso de ‘ser afetado’, que a rigor é tão somente a mudança na categoria da qualidade, por outro, deixará de lado aquilo que caracteriza a ‘ação completa’ de *Metafísica Θ* 6, a saber, a compatibilidade entre processo e o seu resultado. Há ainda uma emenda feita por Torstrik (1862), adotada por Ross (1956), que lê ἐλέγομεν ao invés de λέγομεν. Segundo Burnyeat (2002, p. 47 n. 50), isso é equivocado porque sugere que 417a 21-22 faz uma completa cisão com a maneira

---

entre o ser afetado (τοῦ πάσχειν), o ser mudado (τοῦ κινεῖσθαι) e o exercitar (τοῦ ἐνεργεῖν) utilizando a expressão ἐνέργειά τις. E, como mostrarei adiante, a transição para a atividade não é a atividade ela mesma.

<sup>47</sup> Sobre isso, ver Burnyeat (2002, p. 47).

<sup>48</sup> Burnyeat (2002), assim como A. Jannone (2009) e J. A. Smith in Barnes (1995), lê λέγομεν no lugar de ἐλέγομεν, lição adotada por Ross (1956).

simples de falar do parágrafo precedente (416b 31 – 417a 14), ao passo que o processo de refinamento conceitual iniciado com πρῶτον em 417a 14 só se completa com εἰσαῦθις em 417b 29-30.

Primeiro, vejamos qual é o sentido geral de ἀπλῶς λέγομεν. ἀπλῶς qualificando uma maneira de dizer, por vezes, é definido como uma maneira não-qualificada de dizer, por oposição a um modo de dizer qualificado. Dizer *X sem mais* (ἀπλῶς) seria dizer *X* sem atentar para qualificações que *X* possa ter. Já a maneira de dizer oposta incluiria essas qualificações, ou seja, seria dizer *X* sob um determinado aspecto, como ocorre em *Metafísica Z* 1028a 31, ὄν ἀπλῶς por oposição a τι ὄν, e em *Física III*, 2, 201b 33 – 202 a 3, ἐνέργεια ἀπλῆ por oposição a ἐνέργειά τις. Burnyeat (2002 p. 47, n. 51), no entanto, ressalta que aqui o oposto de ἀπλῶς não é a adição de qualificação, mas a distinção na classificação daquilo que cai sob os conceitos de ‘potencialidade’ e ‘atualidade’, como ocorre em *De Anima III* 2 (426 a 26) e *Ética a Nicômaco II* 7 (1108b 7-8)<sup>49</sup>. Filopono (299.4) explica ἀπλῶς com ἄδιορίστως, que significa ‘sem fazer distinções’. Sendo assim, podemos pensar que, assim como no caso do ‘afetar’ e do ‘ser afetado’, que Aristóteles falava de maneira simples, mas, em seguida, introduz a distinção entre ‘afetar e ser afetado em potência e em atividade’, a própria distinção entre ‘afetar e ser afetado em potência e em atividade’ está sendo tratada até 417a 20 de maneira simples. Mas, na passagem do *De Anima II*, 5 que vai de 421a 21 a 417b 16, Aristóteles vai fazer também distinções em relação aos modos como ‘afetar e ser afetado em potência e em atividade’ se diz<sup>50</sup>. Desse modo, são as distinções feitas entre πρῶτον em 417a 14 e εἰσαῦθις em 417b 29-30 que possibilitarão rompermos com a maneira simples de falar (ἀπλῶς λέγομεν) da ‘potencialidade’ e da ‘atividade’ (περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας).

Vejamos, então, qual é o sentido de ἀπλῶς λέγομεν quando aplicado à potencialidade (δυνάμεως) e atualidade (ἐντελεχείας). Para Burnyeat (2002, pp. 47-48), trata-se da ‘potencialidade’ e ‘atualidade’ tratadas em *Física III* 1-3, ou seja, da ‘potencialidade’ cuja atividade é uma ‘atividade ou atualidade incompleta’ (ἐνέργεια ἀτέλης). Uma vez que Aristóteles afirma, em 417a 9-13, que aquele que percebe e a percepção se dizem de dois modos, como ‘potencialidade’ e como ‘atividade’, se

<sup>49</sup> Hamlyn, por exemplo, traduz ἀπλῶς por ‘in an unqualified way’.

<sup>50</sup> Aristóteles falava em 417 a 6 – 17 de ἐνέργεια e em 417a 21 ele fala de ἐντελεχείας. Parece-me que, neste contexto, ele utiliza esses termos intercambiavelmente. Sobre o emprego desses termos, ver Beere (2009, p. 155-167) e Menn (1994).

pensarmos que o sentido de ‘atividade’ ou ‘atualidade’ aqui é o mesmo que em *Física III* 1-3, a atividade de perceber será ou conterá uma ‘atividade incompleta’ que caracteriza a mudança ordinária<sup>51</sup>. Essa é, de certa maneira, a interpretação literalista de Sorabji (1979 a, 1979b, 1992)<sup>52</sup>. Burnyeat (2002, p. 47), contudo, argumenta que  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$  em 417a 14 indica que se trata de uma formulação preliminar e Aristóteles estaria alertando sua audiência para o fato de que a capacidade de perceber e a atividade de perceber não deverão ser entendidas no mesmo sentido que em *Física III*, 1-3. Ainda segundo Burnyeat (2002, p. 48), a interpretação de Sorabji (1979 a, 1979b, 1992) considera essa formulação definitiva, enquanto que ela seria, de fato, preliminar. É importante notar o fato de que Aristóteles dizer que  $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$  é o modo como está tratando do assunto até o momento ( $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$ ) e não como foi tratado ( $\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$ ) sugere que não devemos supor a presença de uma ‘atividade ou atualidade completa’, isto é, a ‘atividade’ como ‘ação completa’ de *Metafísica*  $\Theta$  6, pelo menos até terminar de fazer as distinções em 417b 16.

Burnyeat, seguindo Filopono (299.4-302.5), acredita que a atualidade ou atividade de um tipo de potencialidade que foi distinguida da potencialidade relativa à mudança ordinária, ação incompleta, em 417a 21 – b 2<sup>53</sup>, é o que seria o sentido qualificado de alteração ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\varsigma\iota\varsigma$   $\tau\iota\varsigma$ ) em *De Anima* II 5, o qual se aplica à percepção (DA 417 a21 –b2)<sup>54</sup>. A seguir teremos a oportunidade de avaliar quais as consequências dessa leitura.

#### 1.4 De Anima II, 5 – Dois tipos de transição

Importa analisar quais são os tipos de transição apresentados por Aristóteles em *De Anima II*, 5, porque Burnyeat (2002) considera que a distinção feita em 417 a 31 – b2 é da mesma natureza que a distinção feita em 417b2-16, não obstante, em

<sup>51</sup> A diferença entre a percepção ‘ser’ e ‘conter’ uma mudança ordinária é a diferença entre uma leitura materialista reducionista e uma leitura materialista não-reducionista.

<sup>52</sup> Digo que essa é, *de certa maneira*, a interpretação literalista de Sorabji, porque Sorabji muda um pouco sua posição em (2004). Segundo essa nova versão de sua tese, o olho ao ver vermelho se torna vermelho extrinsecamente, mas não intrinsecamente. O vermelho se instancia no olho de maneira diferente da que se instancia no objeto percebido, uma vez que ele não tem as mesmas disposições materiais subjacentes. Em suma, o olho se tornaria *literalmente* vermelho sem que sua matéria se tornasse vermelha.

<sup>53</sup> Emprego as expressões ‘ação completa’ e ‘ação incompleta’ significando a distinção feita em *Metafísica*  $\Theta$ , 6 1048b18 – 1049a 35. Ação traduz  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ , que, quando completa, é atividade ( $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), quando incompleta, é mudança ( $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ).

<sup>54</sup> Apesar de referir-se à alteração ordinária como ação incompleta, é importante notar que não é sua incompletude, por oposição à completude da percepção, por exemplo, que está em questão.

417 a 31-b 2, estarem mencionados apenas exemplos de ‘ser afetado’ (‘aprender’ e ‘perceber’), enquanto que, em 417b2-16, estão mencionados exemplos de ‘afetar’ (‘construir’) e de ‘ser afetado’ (‘aprender’ e ‘pensar’).

Observemos os tipos de transição apresentados por Aristóteles ao longo de *De Anima II* 5. Em 417 a 31 – b2, temos dois casos:

- 1) Substância capaz de aprender x – Substância que aprendeu x.
- 2) Substância capaz de perceber x – Substância que percebe x.

Em 417b2-16, temos também dois casos, mas um é apresentado em duas versões, uma como capacidade de ‘ser afetado’, a outra como capacidade de ‘afetar’:

- 3) Substância X que é fria ----- Substância x que é quente (Aristóteles não dá exemplo do caso 3. Supõe-se que seja uma mudança ordinária, como o aquecimento.)
- 4) a- Substância que é capaz de pensar – Substância que pensa.  
b- Substância que é capaz de construir ----- Substância que constrói.

Estabeleçamos, provisoriamente, que a transição em (1) é uma alteração, no sentido de *Física III*, de uma propriedade accidental do sujeito ou substância, e que a transição (2) não é<sup>55</sup>. Em (1) o sujeito é qualitativamente diferente antes (subjacente + privação) e depois (subjacente + forma) do aprendido, ao passo que, em (2), o sujeito capaz de perceber não é qualitativamente diferente antes e depois de perceber, pois, enquanto em (1) o sujeito adquire uma capacidade diferente da que possuía antes de ter mudado, em (2) o sujeito conserva sua capacidade em sua atividade<sup>56</sup>. Com o

---

<sup>55</sup> Quando falo de alteração do sujeito ou substância não se trata de geração ou corrupção, mas da mudança de alguma qualidade que a substância possui. Ver *Física, I, 7* sobre os modos de se dizer a mudança: “inculto veio a ser culto”; “homem inculto veio a ser homem culto”; “homem veio a ser culto”.

<sup>56</sup> Entendida como mudança ordinária, a nova capacidade adquirida na transição (1) parece ser dupla: assim como em (3) a aquisição da propriedade ‘quente’ é a aquisição da capacidade de ‘afetar’ outra coisa de modo a torná-la quente e também da capacidade de ‘ser afetado’ por algo frio de modo a se tornar frio (em número se trata de uma e mesma capacidade, mas em relação ao ser, não), em (1) a capacidade adquirida seria tanto a capacidade de pensar algo determinado, quanto de ‘ser afetado’ de alguma maneira de modo a se tornar ignorante. Há, contudo, duas diferenças em relação à transição (3). A primeira é que em (1) as duas capacidades são capacidades para ‘ser afetado’ (‘perder o conhecimento’ e ‘pensar’), ao passo que em (3) uma é para ‘afetar’ e a outra para ‘ser afetado’. Porém, é possível que a capacidade de ensinar seja adquirida em associação com a capacidade de pensar um conteúdo determinado. Nesse caso, tanto (1) quanto (3) apresentam casos de ‘afetar’ e de ‘ser afetado’. A segunda é que, como mostrarei mais adiante, a transição (1) lida sob as luzes de *Física VII, 3* é antes

intuito de avaliar a tese de Burnyeat de que a (1) e (2) correspondem, respectivamente, (3) e (4 a-b), vamos verificar primeiro quais dessas transições são casos de ‘afetar’ e quais são casos de ‘ser afetado’.

Os exemplos empregados nos casos (1), (2), (3) e (4a) dizem respeito à capacidade de ‘ser afetado’, ao passo que, no caso (4b), o exemplo é de uma capacidade de ‘afetar’<sup>57</sup>. É (4a), e não (4b), que está em relação direta com (2), até porque (4b) é introduzido como uma explicitação do que (4a) significa, como indica o uso de ὥσπερ em 417b9. Apesar de ser evidente que o caso (2) está relacionado diretamente ao caso (4a), porque ambos são instâncias de ‘ser afetado’, se pensarmos o ‘ser afetado’ correspondente a (4b), que é um caso de ‘afetar’ análogo a (2), veremos que enquanto todo caso de ‘afetar’ é uma transição de tipo (2), os casos de ‘ser afetado’ variam entre transição (1) e (2), dependendo se a ação que a afeta é incompleta ou completa. Se pensarmos, por exemplo, na capacidade de ‘ser afetado’ – ser construído (4b\*) – correspondente à capacidade de ‘afetar’ – construir (4b) –, teríamos o mesmo tipo de transição que no caso (1) e não a transição do caso (2). E isso parece um indício de que à capacidade ‘afetar’ *sem mais* corresponderia a ‘atividade’ (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) que é a transição de tipo (2), enquanto que à capacidade de ‘ser afetado’ corresponderia a ‘atividade’ que é a transição de tipo (1), afinal os tijolos, que têm a capacidade de se tornarem casa, perdem essa capacidade, ao menos no tange a essa casa em particular<sup>58</sup>. De modo análogo, poderíamos empregar em (3) uma capacidade para ‘afetar’ e teríamos o mesmo resultado de (2), na medida em que o fogo, ao exercitar sua capacidade de esquentar, fazendo a transição da capacidade à atividade, não se altera *sem mais*<sup>59</sup>. Dado isso, parece que a

---

um progresso da natureza do subjacente, e como tal não parece que o *terminus ad quem* dessa transição seja a capacidade para aquilo que era o *terminus a quo*, a ignorância, sob pena de violarmos uma teleologia natural. Com isso quero dizer que a capacidade de se tornar ignorante novamente, seja pela degenerescência da idade ou por um acidente, é antes uma possibilidade e não uma capacidade dada por um fim natural (τέλος). Em suma, tornar-se ignorante não é um fim (τέλος) para o homem.

<sup>57</sup> Segundo Heinaman (2007, p.161, n. 33), o fato de o homem poder pensar, mas não poder perceber sempre que quiser não tem a ver com a distinção entre ‘afetar’ (ποιεῖν) e ‘ser afetado’ (πάσχειν), afinal pensar e perceber são casos de ‘ser afetado’. Na realidade, a diferença diz respeito ao agente (τὰ ποιητικά) em cada um dos casos: no primeiro caso, o agente é um ‘indivíduo’ externo que causa a percepção; no segundo, é um universal presente naquele que pensa (DA II, 5 417b22-28).

<sup>58</sup> O exemplo de muitos artefatos é privilegiado. Em outros tipos de coisas, como a mistura, por exemplo, a matéria que sofreu a transição e se tornou a mistura perde a capacidade de se tornar mistura *sem mais*, e não apenas essa mistura em particular.

<sup>59</sup> A fim de simplificar, deixo de lado, aqui, o fato de que muitas coisas afetam e são afetadas simultaneamente. A tese segundo a qual, na esfera sublunar, tudo que afeta é afetado por aquilo que ele afeta depende da necessidade de ação recíproca entre os corpos em contato e isso depende de o contato

capacidade de ‘afetar’, seja no que tange a ‘ações completas’, como ser percebido, ou incompletas, como construir e esquentar, enquadra-se no caso (2); e que a capacidade de ser afetado, quando a ação correlativa é incompleta, casos (1), (3) e (4b), como ser construído e esquentado, enquadra-se em (1), mas, quando a ação é completa, casos (2) e (4a)<sup>60</sup>, como perceber e pensar, enquadra-se em (2)<sup>61</sup>. Isso, associado ao fato de Aristóteles mencionar tanto uma capacidade de ‘ser afetado’ (4a) quanto de ‘afetar’ (4b), mostra que em 417 a31-b16 não há equivalência entre a distinção das transições (1) e (2) e a distinção entre ‘ser afetado’ e ‘afetar’, ainda que toda transição (1) seja um caso de ‘ser afetado’. Temos, assim, o seguinte quadro: se *x* é transição (1), então *x* é um caso de ser afetado, mas se *x* é um caso de ser afetado não se segue que *x* é uma transição (1), afinal perceber e pensar são afecções e não fazem parte da transição (1).

A diferença entre a capacidade de afetar e de ser afetado, por si só, não consegue distinguir os dois tipos de transição (1) e (2). Ser afetado, por si só, não determina que algo seja transição (1). É preciso estabelecer ainda se a ação é incompleta ou completa, mas, na leitura de Burnyeat (2002), são as transições (1) e (2) que determinam se a ação é incompleta ou completa, o que acarreta circularidade<sup>62</sup>. Makin (2006, p.153), contrariamente a Kosman (1984, p.132), acredita, em virtude de a mudança ser uma ação incompleta, segundo os critérios de *Metafísica*  $\Theta$  6, que a distinção entre ação incompleta e ação completa de  $\Theta$  6 não é equivalente e nem decorre da distinção feita no *De Anima II* 5 entre (1) alteração ordinária e (2) passagem da capacidade à atividade. Afinal, tanto a atividade de construir, uma ação incompleta, e a percepção, uma ação completa, segundo o critério de  $\Theta$  6, são instâncias do tipo (2) em *De Anima II*, 5. Como ficará claro mais adiante, essas distinções aplicam-se a estádios distintos da ação ou atividade: enquanto *Metafísica*  $\Theta$ , 6 trata da atividade ela mesma, *De Anima II*, 5 trata da transição para a atividade. Em linhas gerais, parece que Aristóteles afirma, com as transições (2) e (4 a-b), que há um tipo de mudança *x*, na qual aquele que muda (agente ou paciente) da

---

ser uma relação recíproca, o que é negado em *GCI*, 6 322b 29-323a 34. Ver *Física III*, 1, 201a 19-26 e 202a 3 -9.

<sup>60</sup> O uso de ação completa e incompleta é uma referência à distinção feita no fim de *Metafísica*  $\Theta$ , 6.

<sup>61</sup> Isso se deve à confusão entre a transição para a mudança e a mudança ela mesma.

<sup>62</sup> Isso talvez não seja o caso, pois Burnyeat adverte que não interpretemos o *De Anima II*, 5 tendo em vista o livro  $\Theta$  da *Metafísica*, pois, segundo ele, Aristóteles restringe sua argumentação da psicologia no *De Anima* à física. A psicologia é o coroamento da física.

maneira  $x$  não muda em relação à capacidade para esta mudança, ou seja, não perde sua capacidade para mudar da maneira  $x$ .

Voltando ao problema central desta tese, vejamos de que maneira a afirmação acima se relaciona com a suposta presença de alterações ordinárias na atividade perceptiva. De acordo com Burnyeat (2002, pp. 48-61), *De Amina II*, 5 nega que perceber (2), assim como pensar (4a) e construir (4b), requeira uma transição de tipo (1), uma alteração, e não que apenas não se reduza a ela<sup>63</sup>. Agora, é empiricamente óbvio que, no caso do construtor (4b), aquele que constrói se altera, por exemplo, aumentando a temperatura corporal ou sofrendo outros tipos mudança, mexendo os braços, andando. Por que, então, Burnyeat diz que o construtor construindo é uma transição de tipo (2), e, portanto, não é ou não envolve uma alteração? A tese parece ser que o construtor, como construtor, não se altera, porque retém seu conhecimento técnico<sup>64</sup>. Todas essas mudanças no agente, ainda que necessárias para realizar sua ação, seriam concomitantes no sentido em que o construtor não perderia sua capacidade de construir, até porque a ação acontece no paciente, nos tijolos, e não no agente, no construtor<sup>65</sup>.

Ainda que seja difícil pensar o mesmo acerca da percepção, uma vez que se trata de um caso de ser afetado, isto é, um caso em que a ação ocorre no paciente, em um órgão da percepção, a leitura de Tomás de Aquino (*ST*, Ia. q. 78, a. 3) defende a presença de mudanças concomitantes em todos os órgãos sensoriais, com exceção da visão (Burnyeat, 2004, pp.135-138). Segundo Burnyeat (2004, p.136), essa concomitância se dá pelo fato de que as mudanças ordinárias não estão para as mudanças perceptivas ('espirituais'), assim como a matéria está para a forma. Elas seriam parte necessária de todo o processo, seja como antecedentes causais nos casos da audição e do olfato, seja como efeitos concomitantes nos casos do tato e da gustação, mas não constituiriam o ato perceptível como tal. Por outro lado, se essas mudanças forem mudanças literais (no sentido em que o órgão que percebe recebe o predicado  $P$  no mesmo sentido que o objeto percebido recebe) e operarem como que

---

<sup>63</sup> Burnyeat ataca a tese mais fraca, e não a tese forte do reducionismo. Note-se que se ele refuta essa tese mais fraca, ele refuta a tese mais forte reducionista, mas, se, ao contrário, ele refuta a tese mais forte ele não refuta a tese mais fraca.

<sup>64</sup> De acordo com *Categorias* 8, o conhecimento é uma qualidade.

<sup>65</sup> Entendo o agente, nesse caso, como sendo aquele que entra em contato com os tijolos, e, por essa razão muda à medida que constrói, não pela ação recíproca do paciente, mas como condição para a mudança no paciente, nos tijolos.



matéria para a forma do perceptivo, e não uma mudança concomitante no sentido exposto acima, encontraremos a dificuldade que ensejou o surgimento da interpretação ‘espiritualista’ feita por Alexandre de Afrodísia, o fato de Aristóteles afirmar que percebemos perceptíveis distintos simultaneamente (*De Sensu* 7)

Vou tentar, agora, precisar estas duas posições: a primeira que afirma que o construtor se altera ao construir, e a segunda que afirma que o construtor, enquanto construtor, não se altera ao construir. Seja (*P*) a atividade de construir e (*Q*) o alterar-se, temos:  $(\forall x)(Px \rightarrow Qx)$ . Se for verdade que Sócrates (*a*) está em atividade de construir (*Pa*), então Sócrates se altera (*Qa*), de modo que é correto dizer que  $(\exists x)(Px \& Qx)$ . Contudo, se tomarmos como valor de (*x*) a capacidade de construir (*b*), e não um indivíduo, a implicação acima não poderá ter o quantificador universal  $(\forall x)$ , porque, segundo a tese de Burnyeat, com a atividade da capacidade de construir (*Pb*), a capacidade de construir (*b*) não se altera ( $\sim Qb$ ), sendo esse o sentido da afirmação “o construtor, enquanto construtor, não se altera”. Se for correta essa interpretação, teremos duas conjunções existenciais,  $(\exists x)(Px \& Qx)$  e  $(\exists x)(Px \& \sim Qx)$ , sendo que ‘coisas’ diferentes tornam as implicações verdadeiras.

Certos indivíduos, certos compostos de matéria e forma satisfazem a primeira implicação; e uma capacidade ou potencialidade satisfaz a segunda. Contra essa segunda implicação poder-se-ia objetar que, em *De Anima* I, 4 408 b 13-14, Aristóteles afirma que é talvez melhor não dizer (βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν) que é a alma (τὴν ψυχὴν) que se apieda (ἐλεεῖν) ou apreende (μανθάνειν) ou raciocina (διανοεῖσθαι), mas o homem por meio da alma (ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ). Essa, na verdade, não é a questão. O fato é que no caso de o homem estar construindo por meio da alma, a alma não se altera. Já a primeira implicação apresenta uma dificuldade para a interpretação espiritualista da percepção, como podemos constatar analisando o caso da percepção.

Começemos traçando um exato paralelo com o caso da construção:  $(\forall x)(Rx \rightarrow Qx)$ , sendo (*R*) a atividade perceptiva e (*Q*) alterar-se<sup>66</sup>. Consideremos o indivíduo Sócrates (*a*). Se for verdade que Sócrates (*a*) está em atividade de perceber (*Ra*), então Sócrates se altera (*Qa*). Contudo, se tomarmos como valor de (*x*) a capacidade

<sup>66</sup> Alterar-se aqui tem o sentido preciso de se alterar por causa da atividade perceptiva ou de a própria atividade perceptiva conter alteração, e não alterar-se por concomitância, como, por exemplo, alguém que está em atividade de perceber pode estar se bronzeando.

de perceber (*c*), e não um indivíduo, um animal, a implicação acima também não poderá ter o quantificador universal ( $\forall x$ ), porque, segundo a tese de Burnyeat, com a atividade da capacidade de perceber (*Rc*), a capacidade de perceber (*c*) não se altera ( $\sim Qc$ ), sendo esse o sentido da afirmação “aquele que percebe, enquanto percebe, não se altera”. Se for correta essa interpretação, teremos duas conjunções existenciais,  $(\exists x)(Rx \ \& \ Qx)$  e  $(\exists x)(Rx \ \& \ \sim Qx)$ , sendo que ‘coisas’ diferentes tornam as implicações verdadeiras. Certos indivíduos, certos compostos de matéria e forma, a saber, os animais satisfazem a primeira; e uma capacidade ou potencialidade satisfaz a segunda. Se essas duas implicações forem verdadeiras, então há um sentido no qual aquele que percebe, quando percebe, se altera, sendo essa alteração uma condição necessária para percepção, ainda que não seja suficiente: *x* está em atividade de perceber (*Rx*) *somente se* *x* se altera (*Qx*). A coexistência dessas duas implicações existenciais é incompatível com a tese espiritualista de Burnyeat, ainda que possa ser compatível com a leitura espiritualista de Tomás de Aquino. Para Burnyeat só serve a tese com quantificação universal:  $(\forall x)(Rx \ \rightarrow \ \sim Qx)$ , que, dado o paralelo com o caso do construtor, parece ser insustentável.

A seguir, analisaremos a classificação dos tipos de transição apresentados em *De Anima II*, 5 que é feita a partir do critério denominação dos *termini* da mudança.

### 1.5 A descrição dos *termini* da mudança

Um dos argumentos de Burnyeat (2002, pp.53-57) para a diferenciação radical entre os tipos de alteração é a semelhança ou diferença entre os termos (*termini*) que nomeiam a transição de um estado para o outro. Se são diferentes, trata-se de alteração ordinária, se são semelhantes, trata-se ou de alteração não-ordinária (não mencionada em *DA* 417a 21-b2) ou alteração extraordinária.<sup>67</sup>

Aristóteles classifica a mudança, na categoria da qualidade, como alteração (*Física III*, 1-3). Essa mudança é o processo por meio do qual uma qualidade é substituída por outra contrária, ou alguma intermediária (*Física V*, 1 224b 26-30; 3,

---

<sup>67</sup> Veremos posteriormente que todos os casos de mudança são mudança ordinária ou extraordinária, lendo ou...ou como disjunção inclusiva.

226b 20-25, 227a 7-9).<sup>68</sup> Assim, ‘homem não-culto’ se altera por meio do aprendizado e o processo de alteração dura até que se atinja o resultado. Com o fim da alteração, ‘não-culto’ não existe mais, tendo sido substituído por ‘culto’ (*Física I*, 7, 190a 13 – 20). Nesse caso, a denominação dos estados inicial e final não coincide. Já na atividade de uma capacidade, a passagem de (2) para (3), temos uma denominação semelhante dos estados envolvidos que varia apenas em grau de atividade. Diz-se que o sujeito S é conhecedor ou conhece, tanto de (2) quanto de (3). Burnyeat vê nessa diferença em relação ao emprego dos *termini* nas transições (1)-(2) e (2)-(3) a justificativa para a distinção feita em 417b2-16 entre ‘alterações destrutivas’ e ‘alterações conservativas’, porque, erroneamente, como pretendo evidenciar adiante, ele identifica as distinções feitas em 417 a31-b2 e 417b2-16. Portanto, para Burnyeat, a diferença entre as denominações dos estados inicial e final mostra que houve corrupção do estado inicial, ao passo que o emprego de uma denominação semelhante para esses estados mostra que o estado inicial se conserva após a transição.

Há, pelo menos, dois problemas nessa interpretação: um, é que podemos, pelo menos a princípio, encontrar uma mesma denominação para os estados que instanciam (1) e (2); outro, é que ela supõe que 417a 31-b2 e 417b 2-16 contêm a mesma distinção, a saber, a distinção entre ‘alteração destrutiva’ e ‘alteração conservativa’. Nesse primeiro momento, não quero negar que haja em *DA* 417a 31–b2 uma distinção entre a ‘alteração destrutiva’ e ‘alteração conservativa’, mas apenas que a diferença no emprego dos *termini a quo* e *ad quem* funcione como critério de identificação dos tipos de alteração, uma vez que, utilizando o exemplo do *De Anima*, aquele capaz de conhecer, em virtude de sua condição humana, pode, a princípio, ser denominado tanto como conhecedor quanto como ignorante<sup>69</sup>. Observe-se o sentido em que Aristóteles emprega ἄγνοια na seguinte passagem:

...mas ignorância (ἄγνοια), que não é como a cegueira, pois a cegueira é como se alguém fosse completamente privado da capacidade de pensar (τὸ νοητικόν). (*Metafísica* 1052 a 2-4).

---

<sup>68</sup> Ver o uso de φθορά τις ὑπὸ τοῦ no caso da alteração envolvida no aprendizado: 1) o τις indica que φθορά é própria da mudança substancial; 2) o τις indica que o aprendizado não é de maneira alguma destruição. Ver Polansky (2007 p.235 n. 18)

<sup>69</sup> Adiante, apresentarei uma razão para duvidarmos que haja em *DA* 417a 31 – b2 uma distinção entre a ‘alteração destrutiva’ e ‘alteração conservativa’. Trata-se de uma assimetria entre os casos discutidos. Ver Heinaman (2007 p. 151-152).

ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἡ τυφλότης· ἡ μὲν γὰρ  
τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι  
τις.

A possibilidade de se empregar o termo ignorância (ἄγνοια) ao estado caracterizado pela privação da capacidade de pensar implica que é possível aplicar o termo ‘conhecedor’ ou o predicado ‘conhece’ àquele que não é ignorante nesse sentido preciso, isto é, àquele que não é privado da capacidade de pensar<sup>70</sup>. Nesse caso, ‘conhecedor’ equivale a atualmente capaz de pensar, ou conhecer, e equivale também a outro sentido do termo ‘ignorância’, aquele mais usual, no qual o sujeito ainda não aprendeu. Em casos semelhantes ao que homem ‘não-culto’ vem a ser ‘culto’ (*Física I*, 7, 190 a 28-30), quase sempre se pode substituir o *terminus a quo* pelo *terminus ad quem* mais o operador ontológico/modal ‘potencialmente’<sup>71</sup>. Assim, teremos: homem ‘potencialmente culto’ vem a ser ‘culto’. Uma objeção a isso é que, sob certo entendimento, ‘potencialmente conhecedor’ conserva-se após o aprendizado e ‘não-culto’, não. Uma resposta possível é considerarmos que o ‘potencialmente conhecedor’ que se conserva é a capacidade de pensar, que é condição para o aprendizado (1)-(2)<sup>72</sup>. Assim sendo, o que se conserva após o aprendizado (1)-(2) é, em certo sentido, o mesmo que se conserva após a atividade de pensar (3), ou seja, a

<sup>70</sup> A questão é um pouco mais complicada. Seria apropriado chamar de cego algo cuja essência ou natureza não é caracterizada pela posse da capacidade de ver? Em *Categorias* 12a 26-34, Aristóteles caracteriza a cegueira (ἡ τυφλότης) como a privação (στέρησις) de uma ἕξις em algo que naturalmente teria, no momento apropriado, essa ἕξις. Diz-se de um homem que ele é cego, mas não de uma faca é cega, a não ser por homonímia, entendida como ambiguidade. Em *Física V*, 2 226b 10-20, no entanto, Aristóteles fala de um emprego do termo ‘imóvel’ para designar aquilo que não pode ser movido, emprego esse que corresponde ao emprego do termo ‘invisível’ para designar o som.

<sup>71</sup> Veja a nuance que há em relação à atualidade no caso da mudança. Por exemplo: aquecimento é a atualidade do frio, enquanto potencialmente quente, e não do frio, enquanto frio. Nesse caso, ainda que sejam numericamente o mesmo, não é a mesma coisa ser frio e ser potencialmente quente, caso contrário a atualidade do frio, enquanto frio, seria aquecimento. A mudança *m* é a atualidade de F, não como F, mas como potencialmente G. A dificuldade de compreendermos a mudança está no fato de que ela não é nem mera potencialidade nem mera atualidade (*Física III*, 2, 201b 30 – 202a 2). Veja também *Física III*, 1 201 a 27 – 34; 3 202a 13- 202b 29. A identidade entre duas coisas ou propriedades obedece à lei de Leibniz. No entanto, em contexto modais encontramos dificuldades tais como no exemplo acima. Ver Hussey (1983, p. 69-70).

<sup>72</sup> E, isso se deve, como veremos, à diferença de sentido no emprego do termo ‘potencial’ e, por conseguinte, de seu parônimo ‘potencialmente’. Em *Tópicos* 106b 29-107a 2, Aristóteles afirma que se um termo *t* é homônimo sua inflexão (πτῶσις) também é. Se a homonímia é ou não é uma questão relativa ao sentido dos termos é controversa. Com raras exceções (*GC* 322b 29-32; *Top.* 106b 29-107a 2), Aristóteles considera homônimas as coisas e não os termos. Se a homonímia não disser respeito ao sentido dos termos, então ela não será uma questão semântica. Contudo, continuarei falando de termos equívocos, entendendo que se um termo é equívoco, então ele é homônimo. Pode ser que a homonímia dos termos seja derivada da homonímia das coisas: uma vez que um olho cego é não é olho, senão por homonímia, dizemos que o termo ‘olho’ é homônimo. Como sugere Shields (1999, p.56, n.12), é possível que Aristóteles não tenha sido rigoroso em distinguir uso e menção.

capacidade de pensar. Digo ‘em certo sentido’ porque o conteúdo do ato de pensar (3), que é condição para o aprendizado (1)-(2), é diferente do conteúdo da atividade de pensar (3) após o aprendizado, afinal, antes de aprender, o sujeito *S* não sabia *x*, e, portanto, não podia pensá-lo, mas, tendo aprendido *x*, já pode pensá-lo<sup>73</sup>. Se levarmos em consideração um objeto específico de aprendizado *x*, fica claro que o sujeito *S*, tendo aprendido *x*, não conserva a capacidade de aprender *x*, mas apenas a capacidade aprender em geral, que, assim entendida, quer dizer capacidade de aprender tudo aquilo que ainda não se aprendeu. Prova disso é o que Aristóteles diz em *Física VIII*, 5 (257a 12-13): “Mas isso é, de fato, impossível, pois aconteceria (acontece) que aquele que ensina aprende, sendo necessário que, por um lado, não tenha conhecimento e, por outro, tenha” (ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἀδύνατον· τὸ διδάσκων γὰρ συμβαίνει μανθάνειν, ὧν τὸ μὲν μὴ ἔχειν τὸ δὲ ἔχειν ἐπιστήμην ἀναγκαῖον.).

Disso se segue que, segundo o critério de Burnyeat, a passagem de (1) para (2) é uma alteração ordinária, sob a denominação ‘ignorante’, ‘inculto’; já sob a denominação ‘conhecedor’, ‘culto’, essa mesma transição não é uma alteração ordinária. Ora, faz sentido que uma mesma transição receba caracterizações distintas só porque o estado inicial (1) está recebendo uma denominação diferente? O primeiro ponto a ser salientado é que o termo ‘conhecedor’ é aplicado homonimamente aos casos (1) e (2), pois, ao especificar o ‘o que era ser’ para cada um deles, não dizemos o mesmo<sup>74</sup>. Isso quer dizer que, apesar da mesma denominação, ‘conhecedor’, (1) e (2) são conhecedores em sentidos diferentes, ainda que relacionados. Sob essa perspectiva, podemos dizer que a denominação homônima é filosoficamente inapropriada, na medida em que oculta diferenças de sentido, que são, no fundo, diferenças de natureza (*Tópicos I*, 15). Apesar disso, parece-me que, devidamente identificado o sentido do termo ‘conhecedor’ aplicado em (1), a transição de (1) para (2) terá a mesma caracterização, quer a denominação de (1) seja ‘ignorante’, quer seja ‘conhecedor’. Além do mais, Burnyeat (2002, p.61-65) distingue o estado (2) da

---

<sup>73</sup> No aprendizado, o que é exercitado é o intelecto passivo, ao passo que o exercício do pensamento após o aprendizado é a atividade daquilo que os intérpretes de Aristóteles designam por ‘intelecto ativo’. Dizer o que é cada um deles, sobretudo, o ‘intelecto ativo’, é extremamente difícil. O texto de *De Anima III*, 5 é breve, sucinto e insuficiente para qualquer julgamento mais preciso.

<sup>74</sup> Entendendo homonímia aqui em seu sentido amplo: *x* e *y* são homonimamente *D* se e somente se *i*) *x* e *y* recebem a mesma denominação *D*; e, *ii*) o ‘o que era ser’ de *x* e *y* não coincide completamente. Sobre os sentidos de homonímia, ver Shields (1999, pp.9-42).

alteração ordinária do estado (2) da alteração não-ordinária, dizendo que um é *διάθεσις* e o outro *ἔξις*, sem se dar conta que, no caso do aprendizado, sob uma denominação, o estado (2) será *διάθεσις* e, sob outra, *ἔξις*.<sup>75</sup>

Também é possível encontrar uma denominação para a transição de (2) para (3), em que haja diferença entre os *termini*. Aquele que possui conhecimento de gramática, mas não está exercitando-o (2), pode ser denominado como ignorante (2)<sup>76</sup>, de modo que a transição em questão, segundo o critério de Burnyeat, seria uma alteração ordinária<sup>77</sup>. No contexto do livro *III* da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles emprega o termo ‘ignorante’ para designar o agente que possui conhecimento do que é correto, mas não o exerce na situação particular da ação:

De um lado, pois, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e por causa de tal erro os homens tornam-se injustos e, em geral, maus; já *involuntário* quer dizer não que alguém ignora o que é benéfico, pois a ignorância na escolha deliberada não é causa do involuntário, mas da perversidade, nem a ignorância geral (pois por sua causa os homens são censurados), mas a ignorância das circunstâncias particulares, aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação. Nelas se exerce a piedade e o perdão: aquele que age ignorando uma delas age involuntariamente.<sup>78</sup> (1110b 28- 1111a 1).

ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται· τὸ δ' ἀκουσίον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἶ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα· οὐ γὰρ ἢ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἢ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην) ἀλλ' ἢ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἢ πράξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει.

<sup>75</sup> No texto do *De Anima* II 5, o termo empregado é *ἔξις*, mesmo quando se trata do que Burnyeat chama de alteração ordinária do aprendizado, que, posteriormente, será reclassificada por Burnyeat como alteração não-ordinária. Burnyeat poderia responder que uma descrição é feita sem levar em consideração a diferença que caracteriza a alteração das capacidades cognitivas. Em *Física VII* 3, a aquisição de uma *ἔξις* não é considerada uma alteração.

<sup>76</sup> Podemos esquematizar da seguinte maneira: ‘ignorante’ designa aquele incapaz de aprender x; ‘ignorante (1)’ designa aquele que ainda não aprendeu x, mas é capaz de aprender x; e ‘ignorante (2)’ designa aquele que aprendeu x, mas não está exercitando a capacidade adquirida.

<sup>77</sup> Aristóteles faz uso do termo ignorância em alguns contextos para se referir a esse estado, que também é descrito como conhecedor 2. *EE* 1226b 32; *EN* 1110 a 1; 1110b 18-19, 25, 30; 1111 a 1, 15-17, 19; 1113b12, 1136 a6-7; 1144 a 16; *Poet.* 1453b 30. Ver Heinaman (2002 p.152). Esse uso tem consequências para a ética. Ver também o emprego do termo ‘imóvel’, em *Física V*, 2, para designar aquilo capaz de ser movido, mas que está em repouso, e, de ‘repouso’ em *Física III*, 2, 202 a 3-5 para se referir àquilo que não está mudando, mas é capaz de ser mudado.

<sup>78</sup> Tradução de Zingano (2008).

Predicar ignorância de Sócrates no sentido em que ele ignora o que ele deve buscar e aquilo que deve evitar é dizer que Sócrates é perverso<sup>79</sup>.

1) Sócrates é ignorante (perverso) *se e somente se* Sócrates ignora o que ele deve buscar e aquilo que deve evitar.

Predicar ignorância de Sócrates no sentido em que ele ignora a circunstância particular é dizer que Sócrates agiu involuntariamente.

2) Sócrates é ignorante (agir involuntariamente) *se* ele ignora a circunstância particular<sup>80</sup>.

Enquanto (1) estabelece as condições necessárias e suficientes para perversidade, (2) estabelece uma condição suficiente para a involuntariedade. De acordo com o esquema que estamos utilizando, e como quer Heinaman (2007, pp. 152-153), a ignorância (1) corresponderia à potencialidade 1 e a ignorância (2) à potencialidade 2 (sem seu exercício). Isso, porém, não é evidente. Parece-me que, diferentemente do caso das potencialidades, em que a posse da potencialidade 2, em relação a um determinado corpo de conhecimento, implica a perda da potencialidade 1, em relação a esse mesmo corpo de conhecimento, a ignorância (2) não implica a perda ou ausência da ignorância (1), afinal também o ‘perverso’ pode ignorar circunstâncias particulares e agir involuntariamente. Isso sugere que o predicado ‘ignorante’ quando utilizado para indicar involuntariedade não coincide com a potencialidade 2 da virtude. Ele pode coincidir apenas com a potencialidade 2 em sentido geral, ou seja, ou potencialidade 2 para o vício, entendendo que o perverso adquiriu uma certa disposição de caráter, ou potencialidade 2 para a virtude, entendendo que o virtuoso adquiriu uma disposição de caráter contrária à do perverso. Contudo, uma vez que Aristóteles considera o perverso um ignorante em relação àquilo que ele deve buscar, ele opera em um quadro conceitual no qual o ‘perverso’ é ou teria sido capaz de se tornar ou de ter se tornado virtuoso, tivesse ele mudado da potencialidade 1 para potencialidade 2 da virtude, isto é, tivesse ele aprendido o que se deve buscar e do que se deve abster.

---

<sup>79</sup> Ignorância do que lhe é benéfico, da escolha deliberada e ignorância geral parecem ser três descrições de uma mesma ignorância, a saber, a ignorância predicada do homem perverso. Sobre isso, ver Zingano (2008, pp.153-154).

<sup>80</sup> Nesse caso não temos o bicondicional, porque há outras causas da ação involuntária ou, ao menos, da não-voluntária. Portanto, a ignorância da circunstância particular não é causa necessária da ação involuntária.

A não coincidência da potencialidade 2 e a ignorância 2 sugere que seus objetos são distintos. O virtuoso sabe o que deve buscar e o que deve evitar ainda que ignore algo em uma situação particular. Esse algo é diferente do conhecimento que já possui, e essa ignorância do particular é a causa do não exercício da potencialidade 2 do virtuoso, mas ela não coincide com o não exercício da potencialidade 2 do virtuoso. Por essa razão, predicar ‘ignorante’ de Sócrates no sentido de uma ignorância de um particular não se refere à mesma coisa que o predicado ‘é potencialmente virtuoso 2’. Ela seria, na verdade, uma ignorância que corresponderia à potencialidade 1 e seria a causa do não exercício da potencialidade 2 da virtude. Se essa leitura estiver correta, Heinaman (2007, p. 152) não pode utilizar essa passagem como prova do emprego do termo ‘ignorância’ para denominar o potencialmente virtuoso 2<sup>81</sup>. De acordo com essa passagem da *Ética a Nicômaco*, os predicados ‘potencialmente virtuoso 2’ e ‘ignorante’ (de um particular), se o agente não exerce sua potencialidade 2 em um caso em que ele deveria exercer, não só significam coisas diferentes, mas também se referem a coisas diferentes: o primeiro se refere à posse do conhecimento do que se deve buscar e evitar e o segundo, à ausência de conhecimento de uma circunstância particular.

O mesmo acontece na *Ética a Eudemo* onde encontramos Aristóteles utiliza o termo ‘ignorante’ para se referir àquele que tem o conhecimento, mas não o está exercendo.

Uma vez que o conhecer e o saber são de dois tipos, um a posse, o outro o uso do conhecimento, aquele que possui o conhecimento, mas não o está utilizando é chamado de ignorante de maneira justa, mas também de maneira injusta, por exemplo, se por descuido não usa (seu conhecimento). (*Ética a Eudemo* 1225b 10-14).

ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διττόν, ἓν μὲν τὸ ἔχειν, ἓν δὲ τὸ χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι μὲν ὡς δικαίως <ἄν> ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ δικαίως, οἷον εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρήτο.

---

<sup>81</sup> Não tenho condições de avaliar aqui a correção dessa leitura. Mas parece-me estranho que a ignorância de um caso particular possa equivaler a uma potencialidade 1. Como se trata de particulares nunca atingiremos a potencialidade 2 em relação a eles, afinal, o particular ou a ocasião particular só ocorre uma vez. É possível que a potencialidade 2 se refira ao caso em que o conhecimento adquirido pelo sujeito seja tal que ele o exercerá em não importa qual situação particular, como, por exemplo, o conhecimento aritmético da adição, com o qual é possível somar números que o sujeito nunca antes tenha encontrado. Isso, porém, não se aplica ao caso do conhecimento do virtuoso.



Dado que um sujeito  $S$  tem o conhecimento  $x$  e não o atualiza<sup>82</sup>, temos:

- 3)  $S$  é dito ignorante com justiça *se e somente se* ‘ignorante’ designa a posse do conhecimento  $x$  sem o exercício.
- 4)  $S$  é dito ignorante de maneira injusta *se e somente se* ‘ignorante’ designa a posse do conhecimento  $x$  sem o exercício devido ao descuido do agente.

O caráter geral da afirmação (3) permite que se tome, como o faz Heinaman (2007), a denominação ‘ignorante’ como se referindo ao mesmo que a designação ‘potencialmente conhecedor 2’. Nesse caso, ‘ignorante’ designaria a posse sem exercício de um conhecimento. Assim como aquele que conhece se diz de dois modos, em potência e em atividade, aquele que não conhece, o ignorante se diz de dois modos, em potência (aquele que não aprendeu) e em atividade (aquele que aprendeu, mas não está exercitando o que aprendeu). A ideia é que aquele que conhece  $x$ , exerce esse conhecimento nas circunstâncias adequadas. Se ele não exerce esse conhecimento nessas circunstâncias, então é justo chamá-lo de ignorante nessas circunstâncias. Caso esse não exercício tenha como causa um descuido, então não é justo chamar aquele que não exerce esse conhecimento de ignorante, não obstante o ‘estado’ ser extencionalmente o mesmo de quando é justo.

Uma interpretação alternativa da passagem da *Ética a Eudemo* não dá o resultado pretendido por Heinaman (2007): justificar o emprego do termo ‘ignorância’ para o estado caracterizado pela posse de um conhecimento sem seu exercício. De acordo com essa interpretação, em (3), a ignorância em questão não é equivalente ao não exercício do conhecimento de  $x$ . A ignorância é de outra coisa, digamos,  $y$ . Nesse caso, o agente não exerce seu conhecimento  $x$ , ou seja não faz a transição (2), porque é ignorante de  $y$ , ou seja, porque não aprendeu  $y$ , não fez a transição (1). O agente conhece  $x$ , mas, talvez, por ignorar algum elemento circunstancial, não exerce  $x$ . A razão por que é justo chamar de ‘ignorante’ o agente não é que ele ignora um ‘universal’  $w$ ,  $y$  ou  $z$ . Sendo assim, o termo ‘ignorância’, predicado com justiça, não designa a posse do conhecimento de  $x$  sem seu exercício. Ele designa, de fato, a causa do não exercício do conhecimento de  $x$ , que é a ausência de conhecimento de  $y$ . Em (4), ‘ignorância’ não é predicado com justiça do sujeito, o que significa que ele não é

---

<sup>82</sup> Deixo de lado a menção da razão do não exercício do conhecimento, porque, como bem observa Woods (2005, p.138), o fato de o sujeito ser dito ignorante de maneira justa de uma só maneira independe da razão dessa ignorância.

ignorante. Se essa leitura for correta, então também aqui é possível dizer que o predicado ‘ignorante’, quando empregado com justiça, refere-se a uma ignorância que equivaleria a uma potencialidade 1, e não ao não-exercício do conhecimento 2, assim como na passagem da *Ética a Nicômaco* que analisamos. Bem, ainda que não equivalha a uma potencialidade de tipo 1, parece evidente que não se trata do conhecimento 2. A presença do descuido implica ausência de ignorância de algo (que não é x, pois o conhecimento de x é predicado verdadeiramente do sujeito), ao passo que sua ausência implica a presença de ignorância de algo (que também não é x, pois o conhecimento de x é predicado verdadeiramente do sujeito).

Se Heinamam estiver certo em relação ao emprego do termo ‘ignorância’ para denominar a posse do conhecimento, sem o seu exercício, então haverá uma homonímia entre o ‘ignorante’ que não adquiriu o conhecimento e o ‘ignorante’ que não está exercendo o conhecimento adquirido. Mas, mesmo que ele esteja errado, ainda, sim, restará uma ‘homonímia’ entre o ‘ignorante’ incapaz de conhecer e o ‘ignorante’ capaz de aprender, mas que não aprendeu. Nos *Tópicos I, 15* há um teste para a detecção de casos não evidentes de ‘homonímia’ a partir da ‘homonímia’ do contraditório. ‘Não ver’ (τὸ μὴ βλέπειν), segundo Aristóteles, é um homônimo, uma vez que esse termo tem dois sentidos. Podemos observar isso na sentença “Sócrates não vê Platão”, que é verdadeira se uma de duas condições for obtida:

- a) “Sócrates não vê Platão” é verdadeiro *se e somente se* Sócrates não tem a capacidade de ver, ou seja, é cego.
- b) “Sócrates não vê Platão” é verdadeiro *se e somente se* Sócrates tem capacidade perceber e Platão lhe passa despercebido.

As duas sentenças têm a mesma grafia, e são homônimas porque contêm um termo homônimo, mas têm sentidos diferentes, como fica evidente pelo fato de aquilo que as torna verdadeiras ser diferente<sup>83</sup>. Os sentidos das sentenças mudam de acordo com aquilo que as torna verdadeiras. Ou melhor, o sentido dessas duas inscrições é diferente porque o estado de coisas que faz com que cada uma delas seja verdadeira é diferente um do outro, o que faz com que essas inscrições sejam sentenças diferentes<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Há uma grande discussão acerca de frases serem homônimas ou não. Sobre isso ver Irwin (1981) e Shields (1999).

<sup>84</sup> O número de inscrições (digamos, o aspecto material da sentença) varia contingentemente e imprevisivelmente, ao passo que o número de proposições (digamos, o composto matéria e forma) varia de maneira mais previsível, de acordo com a semântica da língua. O ponto aqui é que, em termos

Se pegarmos o contraditório de ‘não ver’, ‘ver’ (βλέπειν), constataremos que se trata também de um homônimo. A sentença “Sócrates vê” é verdadeira se uma de duas coisas for o caso:

- c) “Sócrates vê” é verdadeiro *se e somente se* Sócrates tem a capacidade de ver e não a está exercitando<sup>85</sup>.
- d) “Sócrates vê” é verdadeiro *se e somente se* Sócrates tem a capacidade de ver e está exercitando-a.

Poderíamos tentar aplicar esse teste ao caso da expressão ‘não conhecer’, mas esse termo não parece conter uma ambiguidade similar à da expressão ‘não perceber’. Se a expressão ‘não conhece’ em “S não conhece x” for homônima entre i) S não conhece x, porque não tem o conhecimento x; e, ii) S não conhece x, porque não está exercitando esse conhecimento, então o contraditório ‘conhece’ será homônimo entre i) S conhece, porque tem o conhecimento; e, ii) S conhece, porque está exercitando esse conhecimento. Contudo, diferentemente do caso de ‘não perceber’, o sentido de ‘não conhecer’ não nos parece equívoco<sup>86</sup> entre (i) e (ii), o sentido ordinário é claramente (i), isto é, “S não conhece x” é verdadeira se e somente se S não tem a posse desse conhecimento. Apesar disso, vimos que Aristóteles emprega o termo ‘ignorante’ para se referir a alguém que tem a posse de conhecimento, mas não o está exercitando<sup>87</sup>. Pode até ser que se trate de um emprego *sui generis*, mas, uma vez assim empregado, teremos uma homonímia análoga à de ‘não perceber’. Nesse caso, uma de duas condições faz a sentença “Sócrates não é conhecedor” verdadeira:

- e) “Sócrates não é conhecedor de x” é verdadeira *se e somente se* Sócrates não tem conhecimento em x.
- f) “Sócrates não é conhecedor de x” é verdadeira *se e somente se* Sócrates tem o conhecimento em x e não o está exercitando.

---

ou frases equívocas, como, por exemplo, “o banco quebrou”, descontado o contexto da enunciação, podemos ter uma só ocorrência material, por assim dizer, e duas sentenças. Trata-se da distinção entre tipo e ocorrência.

<sup>85</sup> Observe que nos casos (c) e (d) utilizamos o verbo ‘ver’ intransitivamente, uma vez que seu uso transitivo não me parece equívoco. A sentença “Sócrates vê Platão” claramente significa o exercício da capacidade de ver Platão, e não a mera posse da capacidade de ver Platão.

<sup>86</sup> Sigo Shields (1999, p. 44, n.1) e entendo, por um lado, que um termo é equívoco, se ele tem sentidos distintos, quer esses sentidos não tenham nenhuma relação semântica, quer eles tenham alguma relação semântica e, por outro, entendo que um termo é ambíguo somente se ele tem sentidos diferentes que não têm nenhuma relação semântica. Assim, todo termo ambíguo é equívoco, mas nem todo termo equívoco é ambíguo.

<sup>87</sup> Algo semelhante pode ser dito em relação ao emprego de ‘conhecedor’ significando aquele que ainda não tem conhecimento, mas é capaz de adquiri-lo. Não se trata de um emprego usual e talvez, por isso, não se trata de uma homonímia que ameaça o discurso filosófico.

Além disso, ainda que os termos ‘conhecer’ ou ‘conhecedor’ não nos pareçam homônimos em português – afinal, se dizemos daquele que está inquirindo que ele é ‘conhecedor’, significamos a posse de conhecimento, que é evidenciada pelo seu exercício, e não o exercício ele mesmo<sup>88</sup> -, Aristóteles afirma, no *De Anima II*, 5 (417a 21- 417b1), que há um emprego do termo ‘conhecedor’ (ἄνθρωπον ἐπιστήμονα) que significa o exercício do conhecimento. Diante dessa afirmação, podemos aplicar o teste da homonímia ao contraditório de ‘é conhecedor’ ou ‘conhece’ e teremos (e) e (f). Aparentemente (e) e (f) não são suficientes para estabelecer a homonímia do termo ‘ignorante’ em relação aos estados (1) e (2), porque o predicado requerido é ‘é ignorante’ e não ‘não é conhecedor’, sendo o primeiro uma privação de ‘é conhecedor’, e, portanto, um contrário, e o segundo, o contraditório<sup>89</sup>. Apesar disso, Aristóteles afirma no *De Interpretatione* 20a 16-30 que a verdade da negação de uma afirmação particular (ou indefinida) implica a verdade da afirmação do predicado contrário: se perguntarmos se Sócrates é culto e a resposta for não, disso se segue que Sócrates é inculto, assumindo que o termo ‘inculto’ tem a mesma extensão que o termo indefinido ‘não-culto’<sup>90</sup>. Em suma, se a negação “Sócrates não é culto” for verdadeira, então a afirmação “Sócrates é inculto (não-culto)” é verdadeira. Caso a extensão de ‘não-culto’ e ‘inculto’ não seja a mesma, de “Sócrates não é culto” se segue “Sócrates é não-culto”, mas não “Sócrates é inculto”. Seja como for, a implicação não é correta, como observa Ackrill (1963, p.144), pois, em geral, o predicado ‘... não é culto’ não implica o predicado ‘... é não-culto’. Por exemplo, a negação “uma pedra não é culta” é verdadeira, mas a afirmação “uma pedra é não-culta” é falsa<sup>91</sup>. Para Ackrill (1993, p.144), Aristóteles pode ter se enganado pela natureza do sujeito da predição, ‘Sócrates’, que se não é culto, então ou é inculto ou é algum outro estado intermediário entre culto e inculto. Portanto, do

---

<sup>88</sup> Nesse caso, haveria pelo menos uma transição de (2) para (3) que tem *termini* distintos, digamos ‘conhecedor’ e ‘inquirindo’, e o critério de Burnyeat não seria justificado para todas as instâncias de (2) e (3).

<sup>89</sup> Em *Física V*, 1, 225b 1 -9, Aristóteles diz que uma privação pode ser considerada um contrário.

<sup>90</sup> Aristóteles considera que os termos ‘não-igual’ e ‘desigual’ têm a mesma extensão, uma vez que eles se implicam reciprocamente. O mesmo não ocorre, contudo, com outros termos. Em *Categorias* 1, 1b 38-12a 25, Aristóteles diz que há um estado intermediário entre o justo e o injusto, de modo que o predicado ‘é não-justo’ não implica ‘é injusto’. Sendo assim, a equivalência entre esses predicados depende do fato de haver intermediário entre a propriedade, cuja privação está sendo afirmada, e seu contrário.

<sup>91</sup> Aristóteles, no entanto, afirma em *Física V*, 2 226a 10-13 que o som pode ser designado pelo termo ‘invisível’. Nesse caso, poderíamos afirmar: “o som é invisível”.

mesmo modo, ‘... é ignorante’ não se segue de ‘... não é conhecedor’, uma vez que “uma pedra não é conhecedora” é verdadeira, mas “uma pedra é ignorante” é falsa<sup>92</sup>. Porém, se levarmos a natureza do sujeito em consideração, da verdade de “Sócrates não é culto” podemos inferir a verdade de “Sócrates é inculto”, desde que ‘inculto’ tenha a mesma extensão que ‘não-culto’. Talvez, assim, as seguintes equivalências possam ser estabelecidas:

- g) “Sócrates é ignorante de x” é verdadeira *se e somente se* Sócrates não tem conhecimento de x.
- h) “Sócrates é ignorante de x” é verdadeira *se e somente se* Sócrates tem o conhecimento de x e não o está exercitando.

Os casos (g) e (h) corresponderiam ao emprego do termo ‘ignorante’ aos estados (1) e (2), ou seja, às potencialidades (1) e (2).

Por fim, se há, por um lado, uma referência à transição de (1) para (2) que emprega denominações semelhantes para esses estados e, por outro, uma referência à transição de (2) para (3) que emprega denominações distintas para os esses estados, então o critério de Burnyeat para distinguir a transição (1) – (2) de (2) – (3) falha. Essa, porém, não é a palavra final. O critério de Burnyeat ainda pode ser correto se levarmos em conta que há uma denominação apropriada para cada um dos estados em questão, denominação essa que, justamente, evita a homonímia do termo ‘conhecedor’ aplicado aos estados (1) e (2) e a homonímia do termo ‘ignorante’ aplicado aos estados (1) e (2), justamente as homonímias que surgem com as novas denominações de cada um desses estados. Ainda assim, uma homonímia permanece: a do termo ‘conhecedor’ aplicado aos estados (2) e (3). Burnyeat poderia alegar que essa homonímia é menos ameaçadora que as outras, e que dada a natureza dos estados (2) e (3), é melhor denominá-los pelo mesmo termo, afinal (2) se conserva após a transição para (3). Talvez essa seja a razão ontológica de fundo que justifica o emprego de termos semelhantes para os estados de posse de uma capacidade e os estados de exercício. Nesse caso, os *termini* no contexto da filosofia natural devem ser tais que não suscitem homônimos e o critério de Burnyeat funciona.

Concluimos que a mera possibilidade de outra denominação para os *termini* da mudança não refuta a tese de Burnyeat por duas razões: primeiro, porque o emprego

---

<sup>92</sup> Bem, nem isso será totalmente verdadeiro se houver um sentido de ‘ignorância’ que torna a afirmação “uma pedra é ignorante” verdadeira. Não é caso da passagem já citada da *Metafísica*, na qual Aristóteles deixa a entender que há uma ignorância que é como a cegueira, pois a cegueira implica que se trata da privação da capacidade de ver em um indivíduo que teria condições de ter essa capacidade. Ora, esse não é o caso das pedras.

do termo ‘ignorância’ (ἄγνοια) para designar a posse do conhecimento sem o exercício na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo* é, no mínimo, problemático; e, segundo, porque parece haver uma razão ontológica para a distinção no emprego dos *termini* aos casos de ‘mudança’ e de ‘atividade’.

### **1.6 Sobre a diferença entre a transição para a percepção e a percepção ela mesma**

Uma objeção importante à leitura de Burnyeat é que, enquanto Aristóteles procura mostrar em que sentido a percepção é uma alteração, ou seja, o sentido qualificado de alteração (ἀλλοίωσις τις)<sup>93</sup>, Burnyeat assume que esse sentido diz respeito à transição de (2) para (3)<sup>94</sup>. A seguinte implicação constitui a tese de Burnyeat: se a transição de (2) para (3) for uma alteração extraordinária, então a percepção será uma alteração extraordinária<sup>95</sup>. Assumindo que a transição de (2) para (3) é uma alteração extraordinária e que a percepção, a atividade perceptiva, é uma transição de (2) para (3), então a percepção, a atividade perceptiva, é uma alteração extraordinária<sup>96</sup>. No entanto, parece-me que a segunda parte da assunção feita acima é equivocada. A atividade perceptiva não é a transição de (2) para (3), e sim (3). Isso, associado ao fato de que sejam quais forem as características da transição, elas não dizem respeito ao resultado da percepção, é evidência de que a percepção (3) não é uma alteração extraordinária. Caso as características da transição se predicassem do resultado, a transição de (1) para (2) também implicaria que o resultado (2) seria ele mesmo uma alteração ordinária, o que não é o caso. O resultado do aprendizado, o estado (2), não é ele mesmo uma alteração ordinária. Mais grave ainda, não haveria mudança ordinária alguma no mundo, pois a transição para a mudança ordinária não é ela mesma mudança ordinária, portanto, se a implicação fosse verdadeira, o fato de a transição para a mudança ordinária não ser mudança ordinária implicaria que a

<sup>93</sup> Como fica evidente no início do *De Anima II*, 5, Aristóteles pretende estabelecer o que é comum a toda e qualquer percepção, e não o que é a transição para a percepção: διωρισμένων δὲ τούτων λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως. ἡ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρεται.

<sup>94</sup> Heinaman (2007, p. 165) salienta que Burnyeat é impreciso na sua caracterização: ora fala da percepção e do pensamento (Burnyeat 2002, pp. 48, 50, 53, 56, 57, 65, 67, 69, 85 e 86), ora da transição para a percepção e para o pensamento (p. 28, 51, 52, 54, 65, 66 e 70), ora é incerto (p. 54-55).

<sup>95</sup> Nesse ponto Burnyeat é seguido por Polansky (2007).

<sup>96</sup> Lembrando que, para Burnyeat, *m* é uma mudança extraordinária se e somente se *m* é uma transição de (2) para (3).

mudança ordinária ela mesma não seria mudança ordinária<sup>97</sup>. Assim, fica claro que a transição de (2) para (3) não pode ser o sentido da ἀλλοίωσις τις que Aristóteles quer atribuir à percepção (3), afinal, a transição (2) – (3) e a atividade perceptiva são estádios distintos no processo perceptivo: um, o ‘vir-a-ser’ da percepção, o outro, a percepção ela mesma. Enquanto há a transição de (2), a capacidade de perceber, para (3), a percepção, ainda não há (3), a percepção; e, quando há (3), a percepção, não há mais transição de (2) para (3), que é a atividade (ἐνέργεια) da capacidade de perceber *qua* capacidade<sup>98</sup>.

Vejam, agora, qual é a relação entre mudança ordinária e a transição especial (2) – (3) apresentada em *De Anima II*, 5. Correr, por exemplo, é mudar, isto é, uma ‘atividade incompleta’. A passagem, contudo, do estado de repouso ao movimento, pôr-se a correr, não é mudança, e sim uma ‘ação completa’<sup>99</sup>. Nesse mesmo sentido, poderíamos dizer acerca das ‘alterações ordinárias’: algo frio e ‘potencialmente’ quente é aquecido por algo quente ‘em atividade’ e se torna, ele mesmo, quente ‘em atividade’, perdendo, assim, a ‘potencialidade’ de ser quente. Se ser aquecido é uma alteração, o mesmo não pode ser dito da transição da ‘capacidade’ de ser aquecido para ser aquecido ‘em atividade’. Em suma, a passagem da capacidade de mudar ou ser mudado – que é, em certo sentido, uma e a mesma (*Metafísica Θ*, 1, 1046a 19-30)<sup>100</sup> – para a mudança não é mudança em sentido ordinário. De acordo com *Física V*, 2 225b 13-16, não há ‘movimento’ de ‘movimento’, nem ‘vir-a-ser’ de ‘vir-a-ser’ e nem, de maneira geral, ‘mudança’ de ‘mudança’ (ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γένεσεως γένεσις, οὐδ’ ὅλος

---

<sup>97</sup> O fato de não haver ‘mudança’ de ‘mudança’, nem ‘vir-a-ser’ de ‘vir-a-ser’ está ligado à inexistência de mudança genuína em relação ‘aquilo que afeta’ e ‘aquilo que é afetado’. A mudança que ocorre quando ‘o capaz de afetar’ encontra ‘o capaz de ser afetado’ é, em certa medida, mudança relacional, também conhecida como ‘Cambridge change’. Ver *Física V*, 2, 225b 13 -226a 6.

<sup>98</sup> O emprego da expressão ‘*qua* capacidade’, aqui, significa que a atividade em questão é a transição da inatividade para a atividade de perceber.

<sup>99</sup> Ver Veloso (2003 p.47 e 51). “O construtor quando constrói não se altera” (*DA II*, 5). Durante um bom tempo, acreditei que essa afirmação não negasse nem afirmasse a presença de movimentos no construtor, mas apenas que fosse movimento/mudança ordinária a passagem da capacidade de construir para a atividade ou exercício. Como ficará claro adiante, não há razão para tal crença.

<sup>100</sup> Aristóteles é bem sucinto nesse ponto e parece dizer apenas que algo pode ser dito capaz ou em potencialidade, em virtude da capacidade de afetar ou de ser afetado. Segundo Makin (2006, pp. 29-30), há duas maneiras de se entender essa unificação das capacidades: a primeira, defendida por Ross (1924: i, pp. cxxiv – cxxv, ii. 241), afirma a existência de algo anterior, um fato, que unifica as capacidades; por exemplo, o fato de o fogo poder aquecer a água; a segunda afirma a existência de algo posterior às capacidades, a saber, a mudança única que acontece no paciente, que é tanto o exercício da capacidade de afetar do fogo, quanto da capacidade ser afetado da água.

μεταβολῆς μεταβολῆ)<sup>101</sup>. Uma casa vem a ser, mas não o ato de construir ou a afecção de ser construído<sup>102</sup>. Uma objeção possível seria dizer que o paciente em mudanças ordinárias perde a capacidade que ele tem de ser mudado ao ser mudado e, portanto, trata-se de mudança ordinária. Essa objeção, contudo, ignora a distinção entre ‘transição para a mudança’ e a ‘mudança’ ela mesma, que caracteriza o ‘ser afetado’. É só a mudança ela mesma que acarreta a perda progressiva da capacidade que está sendo exercitada durante a mudança<sup>103</sup>. Agora, é óbvio que há uma diferença entre a capacidade de afetar e de ser afetado a esse respeito: enquanto a mudança que ocorre como resultado da transição da ‘capacidade de afetar’ para sua ‘atividade’ não implica a perda dessa ‘capacidade’, no caso da ‘capacidade de ser afetado’, ela implica. Veja-se bem, é a mudança, que ocorre em decorrência da transição, que acarreta a perda progressiva da ‘capacidade de ser afetado’, e não o entrar ‘em atividade’ da ‘capacidade de ser afetado’<sup>104</sup>.

Uma passagem importante para nossos propósitos é *Física VII*, 3, 447b 1-13, na medida em que ela trata da transição para a atividade de duas potencialidade mencionadas em *De Anima II*, 5, a percepção e a intelecção:

Mas nem os estados da parte intelectiva, nem a geração dos estados da parte intelectiva são alteração. Pois, dizemos com a maior segurança que aquele que conhece se encontra na categoria do relativos. Além disso, é evidente que não há geração deles, pois aquele que potencialmente conhece não vem a ser por ter ele mesmo mudado, mas pela presença de outra coisa. Pois, quando o particular vem a ser, o todo é conhecido, de certa maneira, pelas partes. De novo, não há geração nem do uso nem da atividade, a não ser que alguém julgue haver vir a ser do ver e do tocar, pois o usar e a atividade (da capacidade intelectiva) são semelhantes a eles. E a aquisição originária do conhecimento não é nem vir a ser nem alteração, uma vez que é pelo repouso e parada do pensamento que somos ditos conhecer e entender, e não há vir-a-ser do repouso, e nem, de modo geral, de nenhuma mudança, conforme foi dito.

---

<sup>101</sup> As objeções apresentadas por Aristóteles à tese de que há ‘mudança’ de ‘mudança’ são difíceis de serem compreendidas. Seguindo Ross (1936, pp. 394-395), encontramos duas objeções. A primeira objeção pode ser dividida em: (a) é impossível que o movimento seja subjacente da mudança, afinal o movimento não pode ser aquecido, não pode mudar de lugar, etc.; (b) é possível, admitindo-se algo como subjacente, esse algo mudar do movimento para outro estado, mas essa mudança é meramente acidental, pois é a mudança que é mudança de um estado para outro. Além disso, se houvesse mudança de mudança ela seria simultânea à mudança, nesse caso, x ao ter mudado de frio para quente, teria mudado também de quente para frio simultaneamente. A segunda objeção apresenta a ameaça de regresso infinito se houvesse ‘mudança’ de ‘mudança’ e ‘vir-a-ser’ de ‘vir-a-ser’.

<sup>102</sup> Ver Makin 2006, p. 202.

<sup>103</sup> Veremos, posteriormente, que essa perda da capacidade depende da maneira como descrevemos a alteração.

<sup>104</sup> Evito utilizar aqui termos temporais em relação à ‘atividade’, uma vez que o tempo é o número do movimento segundo o anterior e o posterior e, assim, pressupõe, o movimento.



ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἰ τοῦ νοητικοῦ μέρους ἕξεις ἀλλοιώσεις, οὐδ' ἔστιν αὐτῶν γένεσις. πολλὸ γὰρ μάλιστα τὸ ἐπιστήμον ἐν τῷ πρὸς τι πῶς ἔχειν λέγομεν. ἔτι δὲ καὶ φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτῶν γένεσις· τὸ γὰρ κατὰ δύναμιν ἐπιστήμον οὐδὲν αὐτὸ κινήθην ἀλλὰ τῷ ἄλλο ὑπάρξει γίνεται ἐπιστήμον. ὅταν γὰρ γένηται τὸ κατὰ μέρος, ἐπίσταται πῶς τὰ καθόλου τῷ ἐν μέρει. πάλιν δὲ τῆς χρήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας οὐκ ἔστι γένεσις, εἰ μὴ τις καὶ τῆς ἀναβλέψεως καὶ τῆς ἀφῆς οἴεται γένεσιν εἶναι· τὸ γὰρ χρῆσθαι καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὅμοιον τούτοις. ἢ δ' ἐξ ἀρχῆς λήψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀλλοίωσις· τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα, εἰς δὲ τὸ ἡρεμεῖν οὐκ ἔστι γένεσις· ὅλως γὰρ οὐδεμιᾶς μεταβολῆς, καθάπερ εἴρηται πρότερον.

Os dois pontos que nos interessam aqui são (a) o fato de que a justificativa de não haver vir a ser do uso e atividade de uma capacidade em geral ser dada pela ausência de vir-a-ser do ver e do tocar, transição (2)-(3), e (b) o fato de que a justificativa de não haver vir-a-ser do conhecimento, transição (1)-(2), isto é, de o aprendizado não ser um vir-a-ser, ser que o conhecimento é uma parada e repouso do pensamento.

Começando por (a), entendo ἀναβλέψεως como a transição da capacidade de ver para a atividade ver, seguindo Wardy (1990, p. 234, n. 111). Assim entendido, Aristóteles afirma que essa transição, bem como a transição da capacidade de sentir pelo tato para a atividade, não é ‘vir-a-ser’, o que reforça o que dissemos. Contudo, desse fato não se segue que a percepção requeira mudança. Em relação a (b), pode parecer que Aristóteles estaria afirmando que a transição de (1) para (2), o aprendizado, não seria o ‘vir-a-ser’ do conhecimento 2. Isso, contudo, não é o caso, pois o aprendizado é ‘mudança’. Quando Aristóteles nega que haja ‘vir-a-ser’ do conhecimento 2, baseado nas premissas (i), ‘pelo repouso e parada do pensamento que somos ditos conhecer e entender’, e (ii), ‘não há vir-a-ser do repouso’, isso não quer dizer que não haja um ‘vir-a-ser’ que anteceda o ‘repouso’ (τὸ ἡρεμεῖν), e sim que haja um ‘vir-a-ser’ do ‘vir-a-ser’ para o ‘repouso’ (τὸ ἡρεμεῖν), isto é, uma ‘mudança’ (μεταβολή) da ‘mudança’ (μεταβολῆς) para o repouso (τὸ ἡρεμεῖν). O ponto é que assim como não há ‘mudança’ para o início da ‘mudança’, não há ‘mudança’ para o término da ‘mudança’. Um outro argumento, além daqueles apresentados por Aristóteles em *Física V*, 2, reforça essa tese: dizer que a ‘mudança’ começa ‘agora’ é determinar o ‘contínuo’ por meio do ‘discreto’, e sendo o ‘discreto’ limite entre o ‘anterior’ e o ‘posterior’, não é possível determinar o momento do início do movimento, nem o momento de seu término, afinal sempre há um tempo ‘anterior’ e um ‘posterior’ a qualquer ‘agora’.

## 1.7 Sobre a determinação dos tipos de potencialidade

Uma dúvida surge a respeito da generalidade da distinção feita em 417a 31-b2 com intuito de demarcar os tipos de potencialidade: potencialidade primeira e potencialidade segunda. A leitura de Burnyeat implica que tal distinção é geral, valendo para todos os casos de mudança na natureza. Uma vez que toda transição de (1) para (2) é uma alteração ordinária (ou não-ordinária), então o estado (1) sempre é uma potencialidade primeira<sup>105</sup>; e, uma vez que toda transição de (2) para (3) é uma alteração extraordinária, então (2) sempre é potencialidade segunda. No entanto, o uso de denominações diferentes para cada um dos estados de conhecimento, a princípio, permite que atribuamos à primeira transição o predicado ‘alteração extraordinária’ e à segunda transição o predicado ‘alteração ordinária’. Além disso, Aristóteles menciona, em *Física VIII*, o caso da água que é potencialmente leve (1), e que, em seguida, atualiza essa potencialidade se tornando ar, que é potencialmente leve (2), e, por fim, atualiza essa potencialidade (2) se locomovendo para cima (3)<sup>106</sup>.

E as coisas são potencialmente leves e pesadas de muitas maneiras, conforme foi dito. Pois quando é água é, de certa maneira, potencialmente leve, e quando é ar é ainda potencialmente leve (pois é possível que algo o impeça de estar em cima). Mas se o impedimento for removido, entra em atividade e sobe sempre. (*Física VIII*, 4 255b 17-21).

δύναμει δ' ἔστιν κοῦφον καὶ βαρὺ πολλαχῶς, ὡς περ εἴρηται· ὅταν τε γὰρ ἢ ὕδωρ, δυνάμει γέ πως ἔστι κοῦφον, καὶ ὅταν ἀήρ, ἔστιν ὡς ἔτι δυνάμει (εὐδέχεται γὰρ ἐμποδιζόμενον μὴ ἄνω εἶναι)· ἀλλ' ἐὰν ἀφαιρεθῆ τὸ ἐμποδίζον, ἐνεργεῖ καὶ αἰεὶ ἄνωτέρω γίγνεται.

Ora, aqui temos um caso em que (3) é uma mudança ordinária, uma mudança na categoria do lugar<sup>107</sup>. Temos, então, um caso em que uma potencialidade segunda está associada a uma mudança ordinária. Isso faz com que Heinaman (2007, p. 167)

<sup>105</sup> O esquema de Burnyeat tem ainda outro problema: ele precisa estipular a diferença entre potencialidade e potencialidade 1 para distinguir a mudança ordinária da não-ordinária.

<sup>106</sup> Heinaman (2007, p. 153-155).

<sup>107</sup> *Física VIII*, 4 455b8 – 4.

afirme que a distinção entre as transições (1)-(2) e (2)-(3) só funciona como critério de identificação da potencialidade primeira e segunda no caso específico do conhecimento, que é, por sua vez, paradigma para o caso da percepção. Há três problemas quanto a isso. O primeiro é que o caso do conhecimento permite denominações que impedem que o critério de identificação das potencialidades funcione. O uso de denominações diferentes para cada um dos estados de conhecimento, como já observamos, permite que atribuamos à primeira transição o predicado ‘alteração extraordinária’ e à segunda transição o predicado ‘alteração ordinária’. Podemos contornar isso, no entanto, por meio da correta explicação do que distingue as transições (1)-(2) e (2)-(3). Acredito, assim, que se entendermos que o que faz da transição de (2) para (3) uma transição especial não é a semelhança dos *termini*, esse problema desaparece. O segundo problema é que se a implicação for da transição para a ‘potencialidade’, negar que a transição (2)-(3) seja uma ‘alteração extraordinária’, no caso do ‘ar leve’, não implica que (2) não seja uma ‘potencialidade segunda’, sob pena de se cair na falácia da negação do antecedente. Porém, se tomarmos como premissa que a negação de que a transição (2)-(3), no caso do ‘ar leve’, seja uma ‘alteração extraordinária’, isso implica a afirmação de que ela é uma ‘alteração ordinária’ ( $\sim(2)-(3) \rightarrow (1)-(2)$ ), teremos, por *modus ponens*, a implicação de que (2) é uma ‘potencialidade primeira’, e não segunda<sup>108</sup>. O terceiro problema é que ἔνεργει designa o ‘entrar em atividade’, e não a ‘atividade incompleta’, que é o movimento local realizado pelo ar. O ‘entrar em atividade’ é um traço comum a ‘mudanças’ e ‘atividades’.

O que torna (2)- (3) distinto de (1)-(2) no *De Anima II*, 5, não é a ausência de contrariedade de qualidade, quantidade ou de lugar entre os estados (2) e (3), de modo que um substitua o outro, mas apenas o fato de ser um caso de ‘ser afetado ou afetar’, *πρόσχειν*.<sup>109</sup> Uma vez que toda mudança ordinária é uma mudança nas categorias da substância ou qualidade ou quantidade ou lugar (*Física III*, 1; *Categorias* 14, 15 a 13-15), e que o ‘entrar em atividade’ não está em nenhuma dessas categorias, então a transição de ‘não estar em atividade’ para a ‘atividade’ não é uma mudança ordinária.

<sup>108</sup>  $(2)-(3) \rightarrow \text{pot } 2$ ;  $\sim(\sim(2-3) \rightarrow \sim\text{pot } 2)$ ; mas  $\sim(2-3) \rightarrow (1)-(2)$ ;  $(1)-(2) \rightarrow \text{Pot } 1$ ;  $\text{Pot } 1 \rightarrow \sim\text{Pot } 2$ ;  $(1)-(2) \rightarrow \sim\text{Pot } 2$ .

<sup>109</sup> Um ponto a ser observado é que há um sentido em que *πρόσχειν* se identifica com a mudança na categoria da qualidade.

Desse modo, parece incorreta a interpretação de Heinaman (2007, p. 167), segundo a qual o critério de identificação dos estados (1) e (2) às potencialidades primeira e segunda, a partir dos tipos de transição, restringe-se ao caso do conhecimento e seus análogos<sup>110</sup>. Heinaman só terá razão se ἐνεργεῖ puder ser lido como a ‘atividade’ ela mesma, que nesse caso é um movimento local.

### 1.8 A relação entre 417 a31 – b2 e 417b2 - 16

Como já pudemos observar, uma razão para Burnyeat (2002) pensar a distinção de 417 a31 – b2 em termos de alteração destrutiva e conservativa está no fato de ele considerar que uma das distinções de 417b2-16 é a mesma que essa. Uma vez que boa parte dos argumentos por ele apresentados levam em conta essa suposição de que a oposição entre alteração destrutiva e conservativa, presente em 417b2-16, equivale à oposição entre alteração ordinária e extraordinária em 417 a31 – 2, a negação dessa equivalência nos permitirá ler a oposição em 417 a 31 – b2 de um modo que evita os problemas mencionados anteriormente. Voltemos ao que Aristóteles diz a respeito da atividade de pensar e construir:

Por isso não é correto dizer que aquele que pensa, quando pensa, altera-se, assim como não é correto dizê-lo daquele que constrói, quando constrói. (*DA* II, 5 417b 8-9).

διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῆ, ἀλλοιοῦσθαι, ὡσπερ οὐδὲ τὸν οἰκοδόμον ὅταν οἰκοδομῆ. (*DA* II, 5 417b 8-9)

Não se trata de afirmar que aquele que pensa, quando pensa, não se altera no sentido em que não ocorre nenhuma alteração ordinária no sujeito da mudança, isto é, a substituição de uma qualidade por outra. Antes, afirma-se que a mudança constitutiva do ato de pensamento não implica a perda da capacidade correspondente, mas sua conservação<sup>111</sup>. Então, parece ser outro o sentido em que quem pensa, quando

---

<sup>110</sup> Tenho me referido até agora à transição (2)-(3) como ‘transição extraordinária’ ou ‘alteração extraordinária’, seguindo a terminologia de Burnyeat (2002). Contudo, é importante ressaltar que essa terminologia está impregnada de teoria. O adjetivo ‘extraordinária’ é empregado para classificar a transição (2)-(3) como o sentido refinado de alteração em que consiste a percepção. Veremos adiante que não é essa transição enquanto tal que constitui o sentido qualificado de alteração, ainda que seja compatível com ele.

<sup>111</sup> Nem toda atividade de pensamento é um exercício de conhecimento, pois se pode pensar em uma proposição falsa. Essa é uma razão para que nem toda transição extraordinária do pensamento seja

pensa, não se altera. Pode ser que Aristóteles esteja se referindo à mudança em propriedades essenciais ao sujeito. Quem pensa, quando pensa, não se altera *qua* sujeito que pensa. Caso se alterasse, a atividade daquilo que é propriamente humano, a capacidade intelectual, acarretaria a perda da humanidade. O emprego do termo ‘alteração’ poderia levantar suspeita, porque a alteração diz respeito à mudança de qualidade e nós, erroneamente, associamos a qualidade exclusivamente às propriedades acidentais. É verdade que boa parte das qualidades são propriedades acidentais, mas não todas. Apesar de Aristóteles afirmar nos *Tópicos IV, 2* que nenhuma diferença significa o que a coisa é, a diferença específica não é mera qualidade accidental. Assim como gênero e espécie, ela é uma qualidade essencial<sup>112</sup>.

Uma vez que a capacidade de pensar é uma qualidade que, de certa forma, define ‘homem’ (*Categorias*), parece razoável negar que quem pensa, quando pensa, altera-se. Afinal, o sujeito que exerce o pensamento não sofre uma mudança essencial, não perde sua humanidade, especificada pela capacidade de pensar. O mesmo parece ser o caso para o exercício da percepção: perceber em ato não acarreta a perda da capacidade de perceber que define o animal; caso contrário, o animal se corromperia ao ter percebido. Importante ressaltar que o tipo de mudança que é negado àquele que pensa, quando pensa, ou àquele que percebe, quando percebe, não é a alteração ordinária, tal qual apresentada em *Física III, 1-3*, mas a alteração ordinária e outros tipos de mudança que acarretam a destruição da natureza do sujeito<sup>113</sup>. O ponto crucial, aqui, é a maneira de interpretar a expressão *στερητικᾶς διαθέσεις* na seguinte passagem:

Por um lado, conduzir aquele que entende e pensa para a atualidade a partir do ser em potência não é ensino, mas é justo que tenha outra denominação. Por outro lado, também não se deve dizer que é ser afetado o aprender e receber conhecimento daquele que, sendo em atualidade, já pode ensinar por aquele que é potência ou há dois tipos de alteração: a mudança em direção às disposições privativas e a mudança em direção aos estados e à natureza.

τὸ μὲν οὖν εἰς ἐντελέχειαν ἄγειν ἐκ δυνάμει ὄντος [κατὰ] τὸ νοοῦν καὶ φρονοῦν οὐ διδασκαλίαν ἀλλ' ἐτέραν ἐπωνυμίαν ἔχειν δίκαιον· τὸ δ' ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνον καὶ λαμβάνον ἐπιστήμην ὑπὸ τῷ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἦτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον,

---

conservativa, afinal pensar uma proposição P falsa, por um lado, preserva a capacidade de pensar P, mas, por outro, corrompe a capacidade de conhecer 2, porque não há conhecimento do falso.

<sup>112</sup> Ver Bodéus (2002 p. 100 n. 3).

<sup>113</sup> O tratamento dado em *Física III 1-3* é neutro quanto ao caráter conservativo ou destrutivo da essência do sujeito, ainda que deixe claro o caráter destrutivo da alteração em relação a propriedades acidentais.

[ὡσπερ εἴρηται,] ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. (DA 417b 9-16).

Burnyeat a interpreta como sendo a ‘condição privativa’ oposta à condição que o sujeito da mudança possui ‘em atividade’. No processo de esquentamento, a água que é fria se dirige, gradualmente, à condição oposta, o quente, privação do frio. Essa leitura é a que propõe que a distinção nessa passagem é entre ‘alteração ordinária’, ‘alteração não-ordinária’ e ‘alteração extraordinária’, de que se seguem algumas dificuldades que vimos anteriormente. A alternativa é a interpretação de Heinaman (2007, p.171), que propõe que στερητικὰς διαθέσεις se refere a uma condição negativa da natureza ou essência do sujeito.

De acordo com Burnyeat (2002, p. 62), στερητικὰς qualificando διαθέσεις tem o mesmo sentido que στερήσεις tem em *Metafísica I*, 4, isto é, um sentido mais geral, que significa a privação de qualquer qualidade, e não apenas propriedades essenciais ou naturais. Nesse caso, στερήσεις é um tipo de contradição (ἀντίφασις τῆς) que pode ser caracterizado pela expressão de negação ‘não-X’<sup>114</sup>. Esse sentido de negação (ἀπόφασις) é, segundo Burnyeat, o sentido lógico padrão do termo στέρησις, que deve, por sua vez, ser empregado nessa passagem do *De Anima*: uma mudança ἐπὶ στερητικὰς διαθέσεις é uma mudança em direção à negação do *terminus a quo*: algo frio muda para algo não-frio, isto é, algo quente, seu contrário.

Segundo Bowin (2011, p. 144), outro emprego do termo στέρησις encontramos nas *Categorias* e nos *Tópicos*: στέρησις por oposição à φυσικὰ ἕξεις, disposições naturais tais como visão, cuja privação é a cegueira<sup>115</sup>. Se lermos o segundo καὶ (417b 16) de maneira epexegetica, de modo que frase signifique que τὰ ἕξεις são estados naturais, e lermos στερητικὰς διαθέσεις em 417b15 como privação de disposições naturais<sup>116</sup>, então os termos στερητικὰς e ἕξεις, na sentença que distingue a mudança em direção a disposições privativas da mudança em direção a um estado ‘positivo’, devem ser entendidos à maneira de *Categorias* e *Tópicos*, ou

---

<sup>114</sup> Ver Bonitz (1870).

<sup>115</sup> *Categorias* 10; *Tópicos I*, 15, 106 b21-26; *II*, 2, 109 b19; *II*, 8, 114a 7-13; *V*, 6, 135b 28-36; *VI*, 9, 147b 26.

<sup>116</sup> Segundo Bowin (2011, p. 145, n. 16), esse é, também, o entendimento de Temístio (*DA* 56, 6-12) e Filopono (*DA* 304, 16-22).

seja, como a privação ou posse de um estado natural<sup>117</sup>. Contra a leitura lógica-padrão, Bowin (2011, pp.146-147) apresenta três argumentos. O primeiro ressalta a inadequação da descrição de στερητικὸς διαθέσεις, entendida como negação do estado *a quo*, um contraditório, para se referir ao estado *ad quem*, que é, na verdade um contrário. Já o segundo ressalta o ineditismo da expressão στερητικὸς διαθέσεις, apesar do fato de o adjetivo στερητικὸς (e não o substantivo στέρησις) ser mais frequentemente utilizado por Aristóteles para indicar o negativo (ἀποφατικός), em nenhum outro lugar do *corpus* o adjetivo στερητικὸς modifica o substantivo διαθέσεις. Por fim, o terceiro mostra uma incompatibilidade entre διαθέσεις e as demais qualidades, estado (ἔξις), capacidade natural (δύναμις), e qualidades afectivas (παθητικὰ ποιότητες), segundo a classificação feita em *Categorias* 8, 8b 26-10a 16. Burnyeat considera que as διαθέσεις são qualidades de curta duração, contrariamente a *Categorias* 8, 8b 25 - 9a 4, que as considera como uma sub-classe de qualidades tanto de longa, quanto de curta duração<sup>118</sup>. Se as διαθέσεις são uma sub-classe de qualidades de curta duração, então as στερητικὸς διαθέσεις não podem ser qualquer qualidade privativa de curta duração, afinal a classe de qualidades de curta duração possui outras sub-classes distintas da sub-classe das διαθέσεις. É verdade que, em *Categorias* 8, 8b27-29, Aristóteles afirma que as διαθέσεις são de curta duração, mas logo em seguida, em 9a 10, afirma também que διάθεσις é gênero de ἔξις. Toda ἔξις é uma διάθεσις, mas nem toda διάθεσις é uma ἔξις<sup>119</sup>. Além disso, Aristóteles emprega o termo διαθέσεις para designar propriedades compostas como a harmonia, desarmonia, composição e dissociação (*Física I*, 5 188b11). Já em *Metafísica Δ*, 19, 1022b 1-3, ele chama de διάθεσις a ordem (τάξις) daquilo que tem partes. Assim, enquanto o termo διάθεσις denota propriedades complexas, o termo παθητικὰ ποιότητες denota propriedades simples. Portanto, se as διαθέσεις orðem-se dessa maneira às παθητικὰ ποιότητες parece não haver propósito na tese de Burnyeat (2002), segundo a qual as διαθέσεις se referem a qualquer qualidade de

<sup>117</sup> Há uma série de contextos nos quais essa parece ser a oposição traçada. Ver, por exemplo, *EN VII*, 12, 1152b27-36, em que ἔξεως καὶ φύσεως significam estados naturais, como a saúde.

<sup>118</sup> De acordo com Bowin (2011, p.147), Aristóteles inclui as διάθεσις e as ἔξεις entre os relativos (*Cat.* 6b 2-3) contrapondo-as às qualidades afectivas (παθητικὰ ποιότητες), capacidades (δυνάμεις), figuras (σχήματα) e formas (μορφαί).

<sup>119</sup> Bowin (2011, p. 147, n. 21) sustenta que apenas a *mera* διάθεσις é de curta duração, e que apesar dessa distinção, Aristóteles emprega os termos διάθεσις e ἔξις intercambiavelmente.

curta duração, porque essa tese pressupõe, justamente, qualidades designadas por παθητικὰ ποιότητες.

Na próxima seção, tentarei justificar essa leitura de *De Anima II 5*, relacionando-o com o argumento acerca da aquisição da ἔξις em *Física VII*, uma vez que, em 417a 31-32, Aristóteles descreve a transição 1, o aprendizado, como ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως.

### 1.9 Por que a aquisição de uma ἔξις não é uma alteração? *Física VII, 3*

Enquanto a leitura de Burnyeat (2002) supõe que um dos elementos da oposição feita em *De Anima* 417b2-16, o ‘ter mudado muitas vezes a partir de estados contrários’ (ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως), é a alteração ordinária de *Física III*, 1-3, que é neutra em relação ao fato de a mudança ser benéfica ou prejudicial à natureza do sujeito, as leituras de Heinaman (2007) e de Bowin (2001) negam isso e consideram que esse elemento da oposição é na verdade uma mudança destrutiva da natureza do sujeito<sup>120</sup>. Ora, é óbvio que quando se trata de alteração ou alguma outra mudança sempre há a destruição da propriedade a partir de que a mudança se inicia<sup>121</sup>. Contudo, nada impede que, para o sujeito (*S*), a destruição da propriedade (*p*), levada a cabo pela alteração (*a*), seja benéfica para (*S*) e, assim, ao invés de acarretar sua destruição, acarrete sua conservação ou desenvolvimento. Esse é o caso do conhecimento. O sujeito (*S*), ao aprender aritmética, destrói sua ignorância em relação à aritmética, mas isso não destrói a natureza do sujeito (*S*) de ser conhecedor, que se deve ao pertencimento à espécie humana<sup>122</sup>. Vejamos o argumento para mostrar que a ἔξις (e também sua aquisição ou perda) não é alteração em *Física VII, 3*. Começemos com a classificação de alteração:

Que tudo que se altera altera-se pelos perceptíveis, e que a alteração acontece apenas nessas coisas que são ditas serem afetadas por si pelos perceptíveis, será visto pelo que se segue. (245b3-6).

<sup>120</sup> Essa leitura advém de Temístio (*DA* 56, 6-12) e Filopono (*DA* 304, 16-22). Contra isso, Burnyeat (2002, p. 66 n. 88), seguindo Bonitz, sustenta que se trata de στερητικός em seu sentido lógico padrão = ἀποφατικός, isto é, negação. Ver Polansky (2007, p. 240 n. 24). Mas por que supor que o sentido de στερητικός nessa passagem do *De Anima* é o sentido lógico padrão?

<sup>121</sup> Ver paradoxo do movimento em Waterlow (1982).

<sup>122</sup> Com isso não quero dizer que ser da espécie humana é a causa de Sócrates conhecer. Na verdade, é o fato de Sócrates ser capaz de conhecer, pensar que faz com que ele seja homem.



ὅτι δὲ τὸ ἀλλοιούμενον ἅπαν ἀλλοιοῦται ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, καὶ ἐν μόνοις ὑπάρχει τοῦτοις ἀλλοιώσις ὅσα καθ' αὐτὰ λέγεται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, ἐκ τῶνδε θεωρητέον.

As ‘qualidades perceptíveis’ são as ‘qualidades afetivas’ de *Categorias* 8, que são ‘afetivas’ ou (a) por serem capazes de causar a afecção (πάθη) em outra coisa (9b 5-8) ou (b) por terem surgido pelo fato de seu subjacente ter sido afetado de certa maneira (9b 9-11). Para avaliarmos qual é o sentido de ‘por si’, vale a pena ver o que é ser afetado de maneira derivada por qualidades perceptíveis. Morrison (2012, pp. 44-45) propõe dois sentidos. No primeiro, *x* é alterado por qualidades perceptíveis e *x* está em uma relação com *y*, o que faz com que *y* seja afetado de maneira derivada. Nem um ‘estado’, nem a aquisição ou perda de um ‘estado’ são alterações, mas talvez seja necessário que eles venham a ser quando outra coisa é alterada. Por exemplo, o barro pode ser esquentado e vir a ser um tijolo, nesse caso, o tijolo é afetado ou foi afetado de maneira derivada pelo calor. No segundo, *x* é alterado de maneira derivada, porque na verdade a qualidade perceptível *y* alterou por si apenas parte de *x*. Por exemplo: um homem, ao se bronzear, não se altera ‘por si’, porque é sua superfície que de fato se altera ‘por si’.

Um ponto que merece ser levado em conta é que Aristóteles limita aquilo que conta como alteração às qualidades afetivas (παθητικὰ ποιότητες), eliminando os demais itens que caem na categoria da qualidade em *Categorias* 8 (8b25ss.): 1) estados (ἔξεις), 2) disposições (διαθέσεις), 3) capacidades (δυνάμεις), 4) figuras (σχήματα) e 5) formas (μορφάι). Aristóteles, assim, enuncia que “no que concerne a outras coisas, alguém estaria mais propenso em supor que a alteração acontece tanto na posse das figuras, formas, estados, quanto na aquisição e perda deles, mas em nenhum dos casos há alteração” (τῶν γὰρ ἄλλων μάλιστα ἂν τις ὑπολάβοι ἐν τε τοῖς σχήμασι καὶ ταῖς μορφαῖς καὶ ἐν ταῖς ἔξεσι καὶ ταῖς τούτων λήψεσι καὶ ἀποβολαῖς ἀλλοίωσιν ὑπάρχειν ἐν οὐδετέροις δ' ἔστιν. *Física VII*, 3 245b 6-9; 245b 21-24).

De acordo com Wardy (2012, p. 6), quem poderia se enganar em relação a isso seriam os leitores das *Categorias*<sup>123</sup>. Supor que ‘estado’, ‘disposição’, ‘capacidade’,

<sup>123</sup> É importante notar que, já em *Categorias* 13 a 18-36, Aristóteles diferencia a oposição (ἀντίθεσις), que caracteriza a privação (στέρησις) e a ἔξις da oposição entre contrários (τὰ ἐναντία), na medida

‘figura’ e ‘forma’ estão ou não estão em contato com aquilo que as move seria incorrer em erro categorial. Por essa razão, Aristóteles afirma que nem a aquisição nem a perda de cada um dos itens mencionados é alteração, mas, segundo Wardy (2012, p. 5-6), o fato de a mudança em relação a elas não se dar sem alteração garante o argumento por redução ao absurdo, realizado em *Física VII*, 1, que pretende mostrar que todo movimento requer contato<sup>124</sup>. Isso é importante para pensarmos *De Anima II*, 5, pois a aquisição do conhecimento 1, segundo Burnyeat, seria uma alteração ordinária<sup>125</sup>. Considere-se o critério de alteração empregado em *Física VII*, 3: o critério de ‘homonímia’ por oposição ao de ‘paronímia’.

Por um lado, quando está completa, não chamamos a coisa que recebeu uma figura e estrutura aquilo a partir de que ela é, como, por exemplo, estátua é bronze ou a vela é cera ou a cama é madeira, mas por paronímia dizemos que a estátua é de bronze, a vela é de cera e a cama é de madeira. Mas tendo sido afetado e alterado designamos: pois dizemos que o bronze e a cera são líquidos, são quentes e são duros (e não de uma só maneira, mas dizemos que o líquido e o quente são bronze), designando a matéria pelo mesmo nome da afecção.

τὸ μὲν γὰρ σχηματιζόμενον καὶ ῥυθμιζόμενον ὅταν ἐπιτελεσθῆ, οὐ λέγομεν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἔστιν, οἷον τὸν ἀνδριάντα χαλκὸν ἢ τὴν πυραμίδα κηρὸν ἢ τὴν κλίνην ξύλον, ἀλλὰ παρωνυμιάζοντες τὸ μὲν χαλκοῦν, τὸ δὲ κήρινον, τὸ δὲ ζύλινον. τὸ δὲ πεπονθὸς καὶ ἡλλοιωμένον προσαγορεύομεν: ὑγρὸν γὰρ καὶ θερμὸν καὶ σκληρὸν τὸν χαλκὸν λέγομεν καὶ τὸν κηρὸν καὶ οὐ μόνον οὕτως, ἀλλὰ καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ θερμὸν χαλκὸν λέγομεν, ὁμωνύμως τῷ πάθει προσαγορεύοντες τὴν ὕλην. (*Física VII*, 3 245b 9 -246a 1)

Aristóteles afirma que no caso em que  $x$  (matéria) se altera e se torna quente podemos dizer tanto que  $x$  é quente homonimamente, pois o nome ‘quente’ se aplica ao  $x$  e ao quente, mas de maneira diferente<sup>126</sup>. O ‘ser quente para  $x$ ’ é diferente do ‘ser quente para a propriedade quente’. Enquanto ‘ser quente’ para  $x$  é a mera posse de uma propriedade accidental, ‘ser quente’ para a propriedade quente é uma propriedade essencial. Prova disso é que, ao dizer ‘o que é ser quente para  $x$ ’, não podemos dizer

---

em que o sujeito da mudança pode, por um lado, mudar de um contrário a outro reciprocamente, do branco para o preto, e do preto para o branco, mas, por outro, só pode mudar da ἔξις (visão) para a privação (cegueira), sendo vedada a mudança da privação (cegueira) para a ἔξις (visão). Nesse caso, se a alteração em sentido estrito requer a possibilidade de mudança recíproca entre os contrários, a aquisição ou perda de uma ἔξις não contará como alteração segundo os próprios critérios das *Categorias*.

<sup>124</sup> No segundo capítulo de *Física VII*, 3 Aristóteles estabelece a necessidade de contato para a mudança em perceptíveis (αἰσθητά) que são, na realidade, as qualidades afectivas (παθητικαὶ ποιότητες) de *Categorias* 8 (Morrison, 2012, p. 43).

<sup>125</sup> Em *Física III*, 3, Aristóteles menciona o aprendizado como alteração.

<sup>126</sup> Aristóteles afirma, também, que há uma homonímia inversa, na qual a matéria ( $x$ ) predica-se da afecção: o quente é bronze.

que é *ser* uma ‘qualidade’ de tal e tal tipo, pois isso configura um erro categorial. Há, contudo, uma dificuldade levantada por Morrison (2012, p. 50): se o termo empregado para designar a propriedade ‘quente’ for τὸ θερμόν, então, de fato, a relação é de ‘homonímia’, como afirma Aristóteles na passagem acima. Entretanto, se a propriedade for designada por ἡ θερμότης, conforme *Categorias* 10a 30, então a relação é de ‘paronímia’, assim como acontece no caso da aquisição da forma, em que se diz que a estátua é ‘de bronze’ e não que é ‘bronze’<sup>127</sup>. Para Morrison (2012, p. 50) enquanto a diferença entre ‘homonímia’ e ‘paronímia’ não é um problema para a tese metafísica das *Categorias*, porque lá Aristóteles pretende discriminar aquilo que só subsiste em um sujeito, ou seja, homônimos e parônimos, para *Física VII* é, porque a diferença entre homônimos e parônimos revela importantes diferenças físicas, como o ‘vir a ser’ de um artefato e uma alteração.

Voltemos ao caso da aquisição de uma ἕξις, que, segundo Aristóteles, não é um caso de alteração. Eis o que ele afirma:

Mas nem os estados do corpo nem os estados da alma são alterações. Pois, as virtudes e os vícios são estados: e nem a excelência nem o vício são alteração, mas, por um lado, a excelência é uma certa perfeição (pois cada coisa é dita perfeita quando recebe a virtude apropriada – e, assim, é mais em relação à natureza – assim como o círculo é perfeito quando vem a ser mais circular e melhor), o vício é a corrupção disso e um afastamento: assim como não chamamos o aperfeiçoamento da casa alteração (pois seria absurdo se o azulejamento e entelhamento fosse alteração ou se a casa ao ser azulejada e entelhada se alterasse, mas não se aperfeiçoasse), da mesma maneira a respeito da posse e aquisição das excelências e vícios. Pois, as excelências são aperfeiçoamentos, e os vícios são afastamentos, portanto não são alterações.

ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἱ ἕξεις οὐθ' αἱ τοῦ σώματος οὐθ' αἱ τῆς ψυχῆς ἀλλοιώσεις. αἱ μὲν γὰρ ἀρεταὶ αἱ δὲ κακίαι τῶν ἕξεων· οὐκ ἔστι δὲ οὔτε ἡ ἀρετὴ οὔτε ἡ κακία ἀλλοιώσεις, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρετὴ τελειώσις τις (ὅταν γὰρ λάβῃ τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν, τότε λέγεται τέλειον ἕκαστον – τότε γὰρ ἔστι μάλιστα [τὸ] κατὰ φύσιν – ὥσπερ κύκλος τέλειος, ὅταν μάλιστα γένηται κύκλος καὶ ὅταν βέλτιστος), ἡ δὲ κακία φθορὰ τούτου καὶ ἔκστασις· ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ τῆς οἰκίας τελείωμα λέγομεν ἀλλοίωσιν (ἄτοπον γὰρ εἰ ὁ θριγκὸς καὶ ὁ κέραμος ἀλλοίωσις, ἢ εἰ θριγκουμένη καὶ κεραμουμένη ἀλλοιοῦται ἀλλὰ μὴ τελειοῦται ἢ οἰκία), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν κακιῶν καὶ τῶν ἐχόντων ἢ λαμβανόντων· αἱ μὲν γὰρ τελειώσεις αἱ δὲ ἐκστάσεις εἰσὶν, ὥστ' οὐκ ἀλλοιώσεις. (446a 10 - b 3)

<sup>127</sup> Em *Categorias* 10 a 25-32 *Metafísica* 1049 a 29-b2, Aristóteles argumenta como se a relação entre *x* e branco fosse parônima, pois designa a afecção como ἡ λευκότης, e considera τὸ λευκόν um ‘parônimo’. ‘Sócrates’, ‘branco’, e ‘brancura’ são ‘parônimos’ porque a brancura está em Sócrates como em um sujeito e Sócrates é branco, sendo que ‘branco’ é uma modificação do termo ‘brancura’. Em *Categorias* 10 a 30, Aristóteles emprega ‘o branco’ (ὁ λευκός) para designar o sujeito que tem a propriedade ‘brancura’ (λευκότης), mas ‘o branco’ esconde uma predicção: ‘S é branco’. Segundo Morrison (2012, p. 50), *Física VII*, 3 não obedece a regra de ‘paronímia’ de *Categorias*, uma vez que na relação entre a ‘estátua’, ‘bronze’ e ‘de bronze’, o bronze não está na estátua como em um sujeito, ela é matéria de um composto.

De acordo com Coope (2012, pp. 57-58), essa passagem contém o seguinte argumento:

- a) Os estados corporais ou psíquicos são ou excelências ou defeitos (a 11-12).
- b) Nem excelências nem defeitos são alterações (a12).

Então, estados corporais e psíquicos não são alterações.

O seguinte argumento sustenta o primeiro:

- c) A excelência é uma perfeição e o defeito é uma destruição e um afastamento disso (da natureza do sujeito).

Baseado em: quando algo adquire sua excelência própria, esse algo é mais perfeito.

Baseado em:

- i) Quando algo adquire sua excelência própria, ele está em maior acordo com sua natureza.
- ii) Quando algo está em maior acordo com sua natureza, ele é perfeito.
- d) Nem ser, nem adquirir perfeição é uma alteração.

Porque seria estranho chamar o entelhamento e o azulejamento da casa uma alteração, ou dizer que a casa foi alterada ao ser entelhada e azulejada.

Então, nem ter nem adquirir uma excelência é uma alteração (o mesmo vale para o defeito).

O primeiro problema é que nem toda ἔξις é excelência ou defeito, afinal podemos pensar em casos neutros. Aristóteles pode estar se valendo do modo como ele entende ἔξις em *Metafísica* Δ 1022b 10-12: ἔξις como uma disposição (διάθεσις) em relação à qual aquilo que está assim disposto ou está bem ou mal disposto, ou em si ou em relação a outra coisa. Esse parece ser o entendimento também em 246b3-10, em que Aristóteles afirma que as excelências corporais estão em certa relação com algo (τῷ πρὸς τι πῶς ἔχειν) e coloca aquele que as possui (τὸ ἔχον) em boa ou má condição (εὖ ἢ κακῶς διατίθησι) em relação às próprias afecções (τὰ οἰκεία πάθη).

O segundo problema é saber qual é o sentido de dizer tanto que a ‘aquisição da excelência’ não é ‘alteração’, quanto que a própria ‘excelência’ não é alteração. Coope (2012, p. 61-64) apresenta três maneiras de se entender isso. A primeira consiste em dizer que Aristóteles utiliza o termo ‘excelência’ (ἀρετή) de maneira frouxa, de modo que signifique aquisição ou perda da excelência. A excelência é uma τελείωσις e esse termo aplica-se tanto ao ‘resultado’ quanto ao ‘processo de aperfeiçoamento’ (Wardy, 1990, p. 210-211 e Morrison, 2012, p. 46). Já a segunda

sustenta que ‘alteração’ (ἀλλοίωσις) pode ser aplicada tanto ao processo quanto ao resultado da alteração, como no seguinte exemplo, “chamei-o para ver a alteração da minha tese”, que significa “chamei-o para ver o resultado da alteração”. Nesse caso, Aristóteles afirma uma só coisa: a aquisição da excelência não é uma alteração e disso se segue que a excelência, isto é, o resultado do processo de aquisição da excelência não é um estado oriundo de uma alteração. Nesse caso, a transição da capacidade de ser excelente para a excelência, transição (1)-(2), não é um caso de alteração e o resultado dessa transição, o fator (2), não é o resultado de uma alteração. A terceira leitura, por fim, argumenta que, ao dizer que a excelência bem como o defeito não são alterações, Aristóteles se refere ao exercício, ao fator (3) dessas ἔξεις (2). Temos, nesse caso, duas afirmações: nem a aquisição da excelência nem o exercício da excelência são casos de alteração. Vale observar que se trata de afirmar que a ação virtuosa ela mesma, que é o exercício da virtude, não é alteração, e não que a transição da mera posse da virtude para seu exercício não seja alteração. Parece-me que dizer que a virtude não é uma alteração não implica que ela prescindia de alteração e outros movimentos. O que se nega é apenas uma equivalência entre ação virtuosa e alteração e outras mudanças ordinárias. Como bem observa Coope (2012, p. 64), se essa terceira opção estiver correta, então Aristóteles supõe que as razões aventadas para mostrar que a aquisição da excelência não é alteração são razões para mostrar o mesmo do exercício das excelências.

O terceiro problema consiste em saber por que a perfeição (τελείωσις) não é uma alteração. Vejamos as três opções de interpretação propostas por Coope (2012, p. 64-71):

- a) Porque a alteração é definida em termos de um início e de um fim, ao passo que a perfeição é definida apenas em termos de fim.

O problema dessa posição é a noção de defeito, que Aristóteles afirma ser uma destruição (φθορὰ) ou afastamento (ἔκστασις) e aquilo que se afasta se afasta de algo, que é, então, um *terminus a quo*.

- b) Porque a perfeição é um caso de geração e seu contrário um caso de corrupção.

A casa não se altera quando adquire o telhado porque ela não existe até que adquira o telhado. Do mesmo modo, um homem não se altera ao se tornar virtuoso,

porque um homem não existe até que se adquira a virtude. Isso, contudo, é problemático porque compromete Aristóteles com a ideia contra-intuitiva de que uma coisa não existe senão em estado de perfeição<sup>128</sup>. A outra dificuldade é em relação à aquisição de um defeito, que é uma destruição da natureza da coisa. Diferentemente da alteração em que o sujeito da mudança preserva-se ao fim da mudança, a aquisição de um defeito acarreta a corrupção do sujeito da mudança. Isso compromete Aristóteles com a ideia estranha de que adquirir um defeito é deixar de existir.

- c) Porque no processo de aperfeiçoamento a coisa não adquire uma nova propriedade, mas apenas manifesta em maior grau uma propriedade que ela já possui.

Coope (2012, p. 69-71) considera que *x* manifestar em maior grau uma propriedade que já possui coincide com *x* desenvolver sua natureza. Contudo, o que ela não nota é que a aquisição de uma nova propriedade (acidental) pode ser o desenvolvimento da natureza da coisa, ou seja, a substituição de uma propriedade acidental por outra pode ser o meio pelo qual uma propriedade essencial se desenvolve. Nesse caso, se recuperarmos o exemplo de *De Anima II, 5*, veremos que, apesar de o aprendizado consistir em uma alteração que acarreta a corrupção do *terminus a quo* (ignorância), não é apropriado chamá-lo de alteração, segundo o critério de *Física VII, 3*, uma vez que a alteração que o caracteriza implica o aperfeiçoamento da natureza do sujeito da alteração. Portanto, se lermos o *De Anima II, 5* sob a luz de *Física VII, 3*, a distinção feita em 417a 31–b 2 não é entre ‘alteração ordinária’ e ‘alteração extraordinária’, mas entre ‘alteração não-ordinária’ e ‘alteração extraordinária’. E tanto a ‘alteração não-ordinária’ (o aprendizado), quanto a ‘alteração extraordinária’ (transição da capacidade de perceber para a atividade perceptiva) serão mudanças que ‘preservam’ ou ‘desenvolvem’ a natureza do sujeito da mudança.

O tratamento dado à alteração no *De Anima II, 5* é diferente daquele dado em *Física III 1-3*, porque a destruição ( $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ ) e seu contrário, a ‘preservação’ ( $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ ), dizem respeito a ‘propriedades essenciais’, e não a ‘propriedades acidentais’. Se isso está correto, então, *De Anima II, 5* nada diz que nega que a atividade perceptiva seja ou envolva ‘alteração ordinária’. Quer a percepção seja

---

<sup>128</sup> Isso tem implicações para a Ética aristotélica. Dentre outras coisas, isso impediria que louvássemos alguém pela aquisição da virtude, porque antes dessa aquisição ele não existiria.

alteração, quer a percepção envolva alteração, essa alteração não destrói a natureza perceptiva do sujeito. Dizer que a percepção é uma ‘certa alteração’ (ἀλλοίωσις τις) significa que ela é uma alteração que preserva a natureza do sujeito que percebe. Sendo assim, não há uma razão decisiva em *De Anima II*, 5 a favor do ‘espiritualismo’ de Burnyeat e contra a ‘Leitura da Igreja baixa anglicana’, e, *a fortiori*, contra ‘literalismo’ de Sorabji. Mas isso não é tudo. Outro problema ameaça a ‘Leitura da Igreja baixa anglicana’. Se a percepção for uma ‘alteração ordinária’ cujo fim é perceber, então durante a atividade da percepção não percebemos, mas apenas quando esta cessa, pois nesse caso a atividade da percepção seria a ‘atividade incompleta’ da ‘alteração ordinária’.<sup>129</sup> O mesmo se aplica à tese de que a percepção não se reduz a ‘alterações ordinárias’, mas as requer. Assim, o fato de as distinções feitas em *De Anima II*, 5 não implicarem a ausência de ‘alterações ordinárias’ na atividade da percepção, como propõe Heinaman (2007), mantém a possibilidade de a percepção ser ou requerer ‘alteração ordinária’, cuja realização é incompatível com a descrição da percepção como sendo uma ação completa em *Metafísica Θ*, 6. Se a percepção for ou requerer ‘alterações ordinárias’ e admitirmos a autenticidade da parte final de *Metafísica Θ*, 6<sup>130</sup>, teremos: tanto o sujeito (*S*), ao estar percebendo (*x*), não percebeu (*x*) e, ao ter percebido (*x*), não está percebendo (*x*), quanto, ao estar percebendo (*x*), percebeu (*x*) e, ao ter percebido (*x*), está percebendo (*x*).<sup>131</sup> O impasse se dissolve se tivermos evidências textuais fora do *De Anima II*, 5 que neguem que a percepção seja ou requeira alterações ordinárias, ou se negarmos ou mantivermos dúvidas quanto a autenticidade do trecho final de *Metafísica Θ*, 6. Caso não seja possível desfazer o impasse, será preciso conciliar de algum modo as passagens.

---

<sup>129</sup> Ver Burnyeat (2002, p. 48) e Heinaman (2007, p. 184).

<sup>130</sup> Sobre a questão da autenticidade de *Metafísica Θ*, 6, ver Burnyeat (2008).

<sup>131</sup> O uso da terceira pessoa do singular do passado do verbo perceber, na verdade, deve ser entendido como o resultativo.

## Capítulo 2

Vimos, no capítulo anterior, que Aristóteles afirma que a percepção consiste em ser mudado e afetado. Vimos também que não é fácil determinar o sentido exato dessa afirmação. Neste capítulo, analisaremos o conceito de atividade, apresentado em *Metafísica* Θ 6, a fim de que possamos encontrar elementos para precisarmos o sentido em que a percepção consiste em ser mudado e afetado. Para isso, faremos, primeiro, uma exposição geral das noções de potencialidade (δύναμις) e atividade (ἐνέργεια) presentes em *Metafísica* Θ 6 e, em seguida, analisaremos a distinção entre atividade incompleta e completa, apresentada no fim de *Metafísica* Θ 6.

Acerca da noção de atividade, Aristóteles afirma:

Atividade é o existir da coisa não da maneira que dizemos ser em potência: dizemos em potência, por exemplo, Hermes na madeira e a metade no todo, que poderiam ser separados, e aquele que conhece mas não está exercendo seu conhecimento, se quiser, exerce; em constraste, dizemos em atividade.

ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθεῖν ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾗ θεωρῆσαι· τὸ δὲ ἐνέργεια. (1048a 30- 35)

### 2.1 Potência e atividade em *Metafísica* Θ :

Aristóteles, no primeiro capítulo livro Θ da *Metafísica*, afirma o seguinte:

Uma vez que o ser é dito, por um lado, o isto ou o qual ou o quanto; e, por outro, o em potência e o em atualidade e segundo a função, faremos distinções a respeito da potência e atualidade, e, primeiramente, a respeito da potência mais propriamente dita, mesmo que não seja o mais útil para o que queremos agora. A potência e a atividade se aplicam a mais coisas do que aquelas que designamos em relação ao movimento. Mas, tendo falado dessas, clarificaremos as demais nas distinções sobre atividade.

ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποῖόν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναντα καὶ ἐν-τελέχεια καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας, καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, οὐ μὴν χρησιμωτάτη γέ ἐστι πρὸς ὃ βουλόμεθα νῦν· ἐπὶ πλέον γὰρ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνων λεγομένων κατὰ κίνησιν. ἀλλ' εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐντελεχείας διορισμοῖς δηλώσωμεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων. (1045b32 – 1046a 4)

A fim de entendermos qual é o sentido que os termos δύναμις e ἐνέργεια têm quando não são utilizados para designar a potência e atividade associadas à mudança,



é preciso estabelecer qual é esse sentido associado à mudança. Iniciando sua análise pela δύναμις, Aristóteles afirma que em outro lugar já havia determinado que ἡ δύναμις e τὸ δύνασθαι se dizem de vários modos e descarta as coisas que são ditas δυνάμεις por homonímia, como, por exemplo, a potência em aritmética (potenciação). Interessam a Aristóteles as coisas que são ditas δυνάμεις não por homonímia, o que implica que são ditas δυνάμεις ou por sinonímia ou por sentido focal ou por analogia. Bem, uma vez que Aristóteles afirma que as coisas são ditas δυνάμεις de vários modos, a sinonímia está descartada, restando as duas outras opções: que elas são ditas δυνάμεις ou por sentido focal ou por analogia. Dentre os sentidos de δυνάμεις abordados no primeiro capítulo de *Metafísica* Θ, Aristóteles sustenta que a capacidade de afetar tem prioridade em relação às demais, quais sejam, a capacidade de ser afetado e a capacidade de resistir a ser afetado de maneira destrutiva, porque a definição (λόγος) de cada uma dessas capacidades deve mencionar a capacidade em seu sentido primário, ou seja, a capacidade para afetar. Tal relação de dependência indica que os tipos de coisas ditas δυνάμεις são ditas δυνάμεις em relação a um sentido primordial, o sentido focal do termo δυνάμεις.

Digamos que δύναμις predica-se primariamente de um sujeito S que tem a capacidade de construir, mas não está construindo, ou seja, predica-se primariamente do construtor que não está construindo. De maneira derivada, δύναμις predica-se dos tijolos tanto no sentido em que, apesar de serem capazes de ser trabalhados pelo construtor, não estão sendo trabalhados, quanto no sentido em que são capazes de resistir à ação deletéria dos ventos. O ponto importante aqui é que o termo δύναμις, mesmo em seu emprego mais usual, quando associado à mudança, não tem um sentido unívoco. Ora, δύναμις designa tipos de coisas distintas, ainda que relacionadas: a capacidade de afetar e a capacidade de ser afetado<sup>132</sup>. O termo ἐνέργεια, de modo análogo, designa tipos diferentes de atividade, sendo que cada um desses tipos corresponde a um dos tipos de capacidade designados por δυνάμεις: à capacidade de afetar corresponde a atividade de afetar e à capacidade de ser afetado corresponde a atividade de ser afetado, mas, em número, as atividades dessas

---

<sup>132</sup> Se pensarmos que, em *Metafísica* Θ 1, o critério para dizer que a capacidade do médico e a capacidade do paciente se dizem de vários modos é que a primeira é a capacidade para curar e a segunda é a capacidade de ser curado, e isso equivaler simplesmente ao fato de que essas capacidades são diferentes ( $x \neq y$ ), então a atividade será dita dos casos de 'afetar' de várias maneiras, afinal, construir é diferente de esculpir ( $x \neq y$ ). Ver Beere (2009, p. 38).

capacidades são uma e mesma. Note-se que, assim como no caso do termo δύναμις, ἐνέργεια tem como sentido primordial a ‘atividade de afetar’.

Como Aristóteles afirma que esse sentido de δύναμις associado à mudança não é importante ou não é o mais importante para o que ele pretende agora (νῦν), deve-se investigar a que sentido ele se refere como sendo apropriado para seus propósitos.<sup>133</sup> Isso nos leva ao capítulo 6 do livro Θ, em que Aristóteles propõe apresentar o pretendido sentido de δύναμις de maneira indireta, isto é, por meio da apresentação do sentido de ἐνέργεια, que corresponde ao sentido pretendido de δύναμις:

Uma vez que falamos da potência dita em relação ao movimento, faremos distinções sobre o que é e de que tipo é a atividade. Pois o capaz ficará evidente, na medida que fizermos as distinções, que não chamamos de capaz apenas aquilo que naturalmente move outro ou é movido por outro, ou sem mais ou de algum modo, mas também de outra maneira, razão pela qual em nossa investigação consideramos essas coisas.

Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι. καὶ γὰρ τὸ δυνατὸν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατὸν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ’ ἄλλου ἢ ἀπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ καὶ ἐτέρως, διὸ ζητοῦντες καὶ περὶ τούτων διήλομεν. (1048a 25-30)

A primeira explicitação que Aristóteles nos dá desse outro sentido do termo ἐνέργεια é por oposição ao outro sentido, o sentido pretendido, de δύναμις:

“Agora, a atividade é a existência da coisa não da maneira como dizemos ser em potência” (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει - 1048a 30-31). Essa passagem já nos dá uma informação importante, qual seja: a informação de que δύναμις é um modo de ser. Ser algo em potência já é, de certa maneira, ser algo em atividade. Se *a* é, *em potência*, *F*, então, trivialmente, *a* é *a em atividade*.<sup>134</sup> Só coisas que existem podem receber o predicado δύναμις. Aristóteles prossegue, então, opondo ser *F* em atividade a ser *F em potência* para diferentes valores de *F*: ‘Hermes’, ‘metade da linha’ e ‘contemplar’.

<sup>133</sup> Há duas leituras em diferentes manuscritos: χρησιμωτάτη e χρησίμη.

<sup>134</sup> Sendo *a* é uma constante individual e *F* é um símbolo de propriedade cujo sentido é dado extensionalmente pelo conjunto de coisas que possuem a propriedade em *F*, a saber,  $\{x \mid Fx\}$ .

O próprio Aristóteles afirma, em seguida, que o que ele quer dizer é evidente por indução, a partir de casos particulares, e que não se deve procurar definição de tudo, mas se deve considerar aquilo que é análogo (δηλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῆ ἐπαγωγῆ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.). Dito isso, ele estabelece a seguinte analogia:

Assim como o construtor construindo [está] para o capaz de construir, e aquele que está acordado para aquele que está dormindo, e aquele que está vendo para aquele que está com os olhos fechados, mas tem visão, aquilo que foi separado da matéria [está] para a matéria, e aquilo que foi acabado para o inacabado. Desses contrastes, seja a atividade a primeira parte e a potência a segunda. Em atividade não é dito de tudo da mesma maneira, mas por analogia, assim como isto está naquilo ou para aquilo, aquilo está naquilo e para aquilo: pois, enquanto uns são como mudança em relação à potência, outros são como substância em relação a certa matéria.

ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγγηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσεις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην. (1048a 35 – b 10)

A fim de compreendermos o sentido de ‘atividade’ que a analogia revela, primeiro é importante analisar a distinção que Aristóteles faz entre as maneiras pelas quais um mesmo termo pode se predicar de diversas coisas, sendo que o próprio sentido de ‘diverso’ vai variar de acordo com a maneira que o termo se aplica a elas. Isso é importante porque queremos saber se ‘atividade’ predicada de cada um dos diferentes subjacentes, nos exemplos mencionados por Aristóteles, tem o mesmo sentido ou não. É o que abordaremos na próxima seção.

## 2.2 Homonímia, Sinonímia e Analogia:

Aristóteles inicia as *Categorias* fazendo uma distinção entre homônimos e sinônimos:

São ditas homônimas as coisas que têm apenas o nome em comum, mas o enunciado do nome da substância diferente, como animal que designa tanto homem quanto pintura: essas coisas têm apenas o nome em comum, mas o enunciado do nome da substância diferente. Pois se alguém explicar o que é ser animal para cada um deles, dará um enunciado próprio a cada um. São ditas sinônimas as coisas que têm o nome em comum e o mesmo enunciado do nome, como animal que designa homem e boi. Cada uma delas tem animal predicado como nome comum, e o enunciado da substância é o mesmo. Pois se alguém for dar o enunciado de cada uma

delas e explicar o que é ser animal para cada um deles, dará o mesmo enunciado.

Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· εἴαν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῷον εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει. συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶν ὀνόματι προσαγορεύεται ζῷον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· εἴαν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῷον εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει. (1a 1-12)

Aristóteles afirma, por um lado, que duas coisas são homônimas *se e somente se* elas têm apenas o nome em comum e *o que era ser* diferentes; e, por outro lado, que duas coisas são sinônimas *se e somente se* elas têm não só o nome, mas também *o que era ser* em comum.

Começando pela última, pode-se dizer que a noção de sinonímia garante a unidade das coisas predicadas. Animal predica-se de homem e boi indiferentemente porque, se alguém disser *o que é ser animal* para cada um deles, dirá a mesma coisa. *Ser animal* para homem e para boi é, digamos, ser capaz de perceber.

Em relação à homonímia devemos, primeiro, considerar qual é o seu escopo. A afirmação de que duas coisas são homônimas *se e somente se* elas têm *apenas* o nome em comum, mas a definição do *o que era ser* diferentes pode ser lida de duas maneiras, dependendo de como se entende o termo ‘apenas’ (μόνον). Se entendido em sentido absoluto, a equivalência diz que duas coisas homônimas não têm nada em comum, exceto o nome e, nesse caso, as noções de homonímia e de sinonímia não são exaustivas, pois ser não homônimo não implicará ser sinônimo. Duas coisas que compartilham o nome e a figura, mas não a definição do *o que era ser* (por exemplo, um olho e um olho de vidro), não são homônimas, mas tampouco sinônimas. Se o termo ‘apenas’ for entendido em sentido relativo, a equivalência diz que duas coisas homônimas podem ter outras coisas em comum além do nome, desde que não seja a definição do *o que era ser* e, nesse caso, as noções de homonímia e de sinonímia podem ser exaustivas, porque a noção de homonímia será ampla o suficiente para abarcar casos em que duas coisas compartilham não só o nome, mas também outras coisas, desde que não seja a definição do *o que era ser*. As noções de homonímia e de sinonímia serão exaustivas sob a condição não só de se entender ‘apenas’ em sentido

relativo, mas também de se reinterpretar o sentido em que dois homônimos não compartilham a definição do *o que era ser*. É preciso que o sentido seja de que dois homônimos não possam ter exatamente a mesma a definição do *o que era ser*, mas que possam ter definições que possam estar relacionadas de alguma maneira.

Shields (1999, p. 11), pressupondo a leitura de ‘apenas’ em sentido relativo, distingue duas maneiras de se entender a homonímia:

- 1) Homonímia discreta: “x e y são homonimamente F se e somente se (i) x e y têm o nome em comum, mas (ii) suas definições não têm nada em comum e, assim, não coincidem em nada.”;
- 2) Homonímia inclusiva: “x e y são homonimamente F se e somente se (1) x e y têm o nome em comum, (ii) suas definições não coincidem completamente.”.

Assim, (1) inclui (a) os casos mais evidentes de ambiguidade acidental e também (b) os casos de homonímia que não são meramente acidentais:

- a) Este pedaço da camisa é a manga.  
Esta fruta é uma manga.
- b) Esta parte do corpo é o olho.  
Esta parte do cadáver é o olho.

Entendida como inclusiva (2), a homonímia admite não só os casos admitidos pela homonímia discreta (1), mas também casos em que a definição do “o que era ser” estão relacionados de alguma maneira:

- c) Sócrates é saudável.
- d) O regime de Sócrates é saudável.

Nesse caso, apesar de o termo ‘saudável’ predicado de ‘Sócrates’ e do ‘regime de Sócrates’ não ter o mesmo sentido, os sentidos estão relacionados de alguma maneira. Aristóteles afirma que ‘saudável’ predicado do ‘regime de Sócrates’ necessariamente deve envolver, em sua definição, uma menção a ‘saudável’, predicado de ‘Sócrates’. O ‘regime de Sócrates’ é saudável se e somente se ele promove a saúde de Sócrates, isto é, se ele é a causa de Sócrates ser saudável.

Devemos analisar se o fato de Aristóteles dizer que não devemos procurar a definição de tudo, sugerindo que não devemos procurar a definição de *atividade*, mas antes proceder por meio da analogia, implica que ‘atividade’, quando predicado de

diferentes tipos de subjacente, não atende nem à noção de homonímia, nem à de sinonímia.<sup>135</sup> Segundo Beere (2009, pp. 171-189), a analogia, assim como a sinonímia e o sentido focal, é uma maneira de reunir sob um conceito coisas diversas. Porém, as coisas reunidas pela analogia, diferentemente da sinonímia, não teriam um fator essencial em comum e, diferentemente do sentido focal, não teriam um caso central em relação ao qual todos os demais casos relevantes seriam ditos ser o que são.<sup>136</sup> Beere (2009, p. 185) justifica essa interpretação mencionando o fato de que vencer uma partida de xadrez é bem diferente de vencer uma corrida e, apesar disso, o termo ‘vencer’ é empregado em ambos os casos, pois designa estados de coisas análogos. O problema, nesse caso, é que aquilo que a analogia pretende evidenciar é, de fato, um conceito unívoco que se aplica no mesmo sentido a ambos os sujeitos: vencer uma partida de xadrez é ‘matar’ o rei do adversário e vencer uma corrida é cruzar a linha na frente do adversário, mas, em ambos os casos, vencer é sobrepor-se ao adversário. Shields (1999, p. 60-62) adverte para o fato de que a ordem, a associação, entre os sentidos de um termo antes considerado equívoco pode ser de tal que acabamos reconhecendo sua unidade.

Voltando à passagem do livro  $\Theta$ , o ponto crucial é que Aristóteles afirma que a atividade não é dita da mesma maneira em todos os casos, mas por analogia.<sup>137</sup> Se a atividade não é dita da mesma maneira em todos os casos, então há uma equivocidade do termo ‘atividade’ quando aplicado a esses casos. Essa equivocidade poderia ser a mera homonímia ou a homonímia que se refere a um caso central, mas como Aristóteles afirma que é por analogia que ‘atividade’ se predica em alguns casos, essas duas opções estão descartadas. Podemos descartar também a analogia como revelando o sentido de um termo unívoco para alguém que o desconheça, como, por exemplo, ao ensinar alguém que saiba o sentido de ‘penas’, mas desconhece o de ‘escamas’, que as escamas estão para os peixes assim como as penas estão para as aves, pois, na analogia apresentada por Aristóteles, o termo ‘atividade’ não aparece

---

<sup>135</sup> Note-se que, se essa implicação for verdadeira, as noções de sinonímia e homonímia não serão exaustivas, mesmo se considerarmos que a homonímia é inclusiva. Shields (1999) negligencia isso.

<sup>136</sup> Sobre as noções de sinonímia e homonímia, ver *Categorias* 1a 1-15. Para uma discussão detalhada, ver Shields (1999).

<sup>137</sup> Diferente de *Metafísica*  $\Theta$  1, em que Aristóteles diz que a capacidade é dita de várias maneiras, entendendo que há capacidades para afetar e para ser afetado, e que as primeiras têm prioridade, em *Metafísica*  $\Theta$  6, Aristóteles não deixa claro que é isso que está em jogo. Como veremos, no primeiro grupo da analogia, são agrupadas atividades que são tanto ações quanto afecções e, no segundo grupo, atividades que não são nem ações nem afecções.

como elemento. Restam-nos duas opções: ou a analogia capta uma certa unidade do termo ‘atividade’, que não coincide nem com a homonímia de sentido focal, nem com a sinonímia, ou Aristóteles se engana e considera que ‘atividade’ se diz de vários modos, quando, na verdade, ela se diz de apenas um modo.

### 2.3 ἐνέργεια e δύναμις como modos de ser:

Voltando aos itens que compõem a analogia, vamos dividi-los em dois grupos:

#### Grupo 1

- a) Aquele que constrói em relação àquele capaz de construir.
- b) Aquele que está acordado em relação àquele que está dormindo.
- c) Aquele que vê em relação àquele que está de olhos fechados, mas tem visão.

#### Grupo 2

- a) Aquilo que foi separado da matéria em relação à matéria.
- b) Aquilo que está acabado em relação àquilo que está inacabado.

Começando pelo grupo 1, vejamos se ‘em atividade’ predica-se de cada um dos subjacentes no mesmo sentido:

- 1) Aquele que constrói está para aquele capaz de construir.

Como o caso de mudança é o que mais claramente, a princípio, conta como uma *atividade* (1047a 30-31), ele é o primeiro a ser empregado para mostrar que ‘atividade’ serve para designar algo mais amplo que *o afetar*, a saber, o modo de ser que caracteriza *aquilo que está afetando*. Só que, para significar o modo de ser, ‘atividade’ funcionará como advérbio, ‘em atividade’.

- a) ‘Em atividade’ se diz verdadeiramente de um construtor *qua* construtor *se e somente se* ele está construindo.

Isso significa que ‘estar construindo’ é condição necessária e suficiente para que um construtor *qua* construtor seja construtor *em atividade*. Essa condição restringe bastante o sentido de ‘em atividade’, de modo que muitas outras coisas que diríamos ser *em atividade*, inclusive o construtor sem estar construindo, não serão ditas *em atividade*, segundo esse sentido preciso. Para evitar confusão, vamos designar esse sentido preciso de *atividade* por ‘atividade 2’. Bem, se essa é a condição do modo de ser do construtor ‘em atividade’, a condição do modo de ser do construtor *em potência* é o seguinte:

- b) ‘Em potência’ se diz verdadeiramente de um construtor *qua* construtor *se e somente se* ele não estiver construindo.

O fato de o sujeito estar sendo designado por ‘construtor’ já nos indica que ele tem o conhecimento técnico relevante, assim o sentido de ‘em potência’ equivale à posse de uma *potência* sem seu *exercício*. Podemos chamá-la de ‘potência 2’, mas também de ‘atividade 1’, onde o numeral ‘1’ marca a diferença em relação à ‘atividade 2’. Vemos, assim, que a expressão ‘em atividade’ pode determinar o construtor de duas maneiras distintas, porém análogas, dependendo da *potência* em relação à qual ela está se opondo:

- c) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente de um construtor *qua* construtor *se e somente se* ele estiver construindo *ou* tiver a capacidade de construir, mas não está construindo.

Assim, como ‘em atividade’ se diz de pelo menos dois modos, podemos refinar o conceito e dar nomes distintos a cada um deles: ‘atividade 2’ e ‘atividade 1’, respectivamente. Todavia, neste primeiro exemplo da analogia, ‘em atividade’ diz respeito apenas ao construtor construindo e trata-se, portanto, da ‘atividade 2’. Ainda assim, vale observar que tanto o construtor *em atividade*, quanto o construtor *em potência* são, existem *qua* construtor.

O segundo exemplo do grupo 1 é o de ‘estar acordado’.

- 2) Aquele que está acordado em relação àquele que está dormindo.

De modo geral, o termo “em atividade” pode significar duas coisas nesse caso:

- a) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente daquele capaz de estar acordado *qua* capaz de estar acordado *se e somente se* aquele capaz de estar acordado estiver acordado *ou* for capaz de estar acordado, mas não estiver.

Como no primeiro caso, a maneira como o exemplo é expresso delimita o sentido em que o termo ‘em atividade’ está sendo empregado. ‘Em atividade’ diz respeito apenas ao primeiro disjuncto da segunda sentença do bi-condicional:

- b) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente daquele capaz de estar acordado *qua* capaz de estar acordado *se e somente se* ele estiver acordado.



Aquele capaz de estar acordado *qua* capaz de estar acordado só é *em atividade* se ele estiver acordado.<sup>138</sup> Disso se segue que o modo de ser correspondente ao segundo disjuncto é o seguinte:

- c) 'Em potência' predica-se verdadeiramente daquele capaz de estar acordado *se e somente se* ele for capaz de estar acordado, mas não estiver acordado.

Nesse caso é difícil estabelecer se a *potência* em questão é uma *potência* para *afetar* ou para *ser afetado*. Em todo caso, a *atividade* dessa capacidade é condição tanto para o construtor estar *em atividade*, quanto para que ele *perceba*, *seja afetado*, afinal nada constrói ou percebe se está dormindo.

Finalmente, o terceiro exemplo é o 'daquele que percebe'.

- 3) Aquele que percebe em relação àquele que não está percebendo.

De modo geral, a expressão 'em atividade' pode significar duas coisas neste caso:

- e) 'Em atividade' predica-se verdadeiramente daquele capaz de perceber *se e somente se* ele estiver percebendo *ou* for capaz de perceber, mas não estiver percebendo.

Mais uma vez, a maneira como o exemplo é elaborado delimita o sentido em que a expressão 'em atividade' está sendo empregada:

- f) 'Em atividade' predica-se daquele capaz de perceber *se e somente se* ele estiver percebendo.

Aquele capaz de perceber *qua* capaz de perceber é *em atividade se e somente se* ele estiver percebendo. Disso se segue que o modo de ser correspondente ao segundo disjuncto é o seguinte:

- g) 'Em potência' predica-se verdadeiramente daquele capaz de perceber *se e somente se* ele for capaz de perceber, mas não estiver percebendo.

Diferentemente do exemplo do construtor, a *potência* aqui designada é uma *potência* para *ser afetado* e não para *afetar*, apesar de o emprego do termo 'perceber' na maioria das línguas, incluindo o grego clássico, indicar uma ação. Outra diferença importante em relação ao construtor é que, mais adiante no capítulo 6 do livro  $\Theta$ , Aristóteles considera a percepção uma *ação completa* por oposição ao construir, por exemplo, que é uma *mudança* ou *ação incompleta*.<sup>139</sup> Apesar disso, assim como nos

---

<sup>138</sup> Ver *De Somn.* 455 b2-13 sobre o sono como o não uso dos sentidos devido a uma obstrução no órgão primário da percepção. Ver também Menn (1994, p. 91).

<sup>139</sup> Adiante discutiremos a distinção entre ação completa e ação incompleta.

dois exemplos anteriores, tanto aquele que percebe *em atividade* quanto aquele que percebe *em potência* são, existem.

Tendo em mente essas equivalências, podemos dizer que ‘atividade’ predica-se no mesmo sentido do construtor construindo, do homem acordado e do homem vendo, ou seja, esses exemplos do **grupo 1** constituem um tipo de atividade designado por ‘atividade 2’. Para deixar claro, todos esses casos do **grupo 1** são casos em que *ser em atividade* diz respeito ao que ficou conhecido na tradição por ‘atualidade segunda’, isto é, ‘em atividade’ significa o *modo de ser* da propriedade de algo na medida em que essa propriedade é uma potência para *afetar* ou, em casos especiais como o da percepção, *ser afetada*. Como dito anteriormente, a especificação da expressão ‘em atividade’ por meio do numeral ‘2’ indica que ‘em atividade’ não é empregado de maneira unívoca a todos os casos existentes, apesar de ser empregada de maneira unívoca aos casos apresentados no **grupo 1**. Até o momento, a analogia dos elementos do **grupo 1** só revela o novo sentido de ‘atividade’ em relação àquilo que antes era entendido como estando *em atividade* por causar uma *mudança* ou ser uma *mudança* (em certo sentido). Essa é a primeira apresentação do sentido mais relevante de ‘atividade’ para os propósitos de Aristóteles na *Metafísica*, conforme ele anunciou em *Metafísica* Θ, 1, 1045b 32- 1046a 4 . A atividade de algo capaz de afetar faz com esse algo seja o que ele é *em atividade*, ao passo que a potência sem o exercício faz com que isso seja ‘em potência’ (uma razão para deixar a ‘atividade incompleta’ da mudança de fora pode ser indicada pelo contexto *metafísico* e não *físico*.)

Há uma diferença entre dizer que o construtor construindo é *em atividade* e dizer que a ação de construir é *atividade*, pois a ação de construir é a *mudança* que ocorre naquilo capaz de ser construído e toda *mudança* é uma *atividade incompleta*, o que não se enquadra no ‘novo’ conceito de *atividade*. O construtor construindo, no entanto, é *em atividade* porque, não obstante o fim de sua ação ser a casa construída, essa não pode ser sua *atividade*, afinal quando a casa vem-a-ser a ação de construir cessa. Não traz problema algum para a tese de que o construtor construindo é construtor *em atividade* o fato de Aristóteles colocar ‘o construir’ como um caso de *mudança* no qual há incompatibilidade entre *mudar* e *ter mudado*, pois, como no construir, a *mudança* relevante não acontece no construtor, a incompatibilidade constitutiva da *mudança* também só ocorre naquilo que está sendo afetado. É verdade

que há uma incompatibilidade, que é uma função do valor de verdade das sentenças ‘o construtor constrói a casa’ e ‘o construtor tem a casa construída’. As duas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, só que, como o construtor é agente da mudança, ‘atividade’ predica-se dele apenas quando a primeira sentença é verdadeira. Já no caso dos tijolos sendo arranjados para ser casa eles estão *em atividade*, *atividade* esta característica da mudança (atualidade daquilo que é em potência *qua* potência), mas essa *atividade* é incompleta e, por essa razão, essa *atividade* não é o grau máximo de realidade que o ‘novo’ sentido de ‘atividade’ designa. Ironicamente, a completude da *mudança* implica sua destruição.

Passemos, então, aos itens do **grupo 2**, a fim de constatarmos o sentido em que ‘atividade’ se diz nesses casos. O primeiro exemplo é o seguinte:

- 1) Aquilo que foi separado da matéria em relação à matéria.

De maneira geral, essa expressão significa:

- a) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente daquilo que foi separado da matéria *sem mais se e somente se* isso foi separado da matéria.

Tomando como exemplo a estátua de bronze, pode-se dizer que o bronze que constitui a estátua é estátua *em atividade*. A condição para que o bronze seja uma estátua *em atividade* é que a estátua tenha sido esculpida e, portanto, que a determinação do ente em questão seja a forma de estátua e não a forma do bronze. Se diante de uma estátua de bronze alguém pergunta ‘o que é isto?’ devemos responder ‘isso é uma estátua de bronze’ ou simplesmente ‘isto é uma estátua’. Se respondermos ‘isto é bronze’ estaremos dando uma resposta equivocada. Essa não é sequer a resposta apropriada à questão ‘de que é feita esta estátua?’. A essa pergunta deve-se responder ‘esta estátua é de bronze’ ou simplesmente ‘de bronze’. O emprego da paronímia indica algo importante: quando tomamos algo como matéria constitutiva de algo, deixamos de considerá-lo uma coisa determinada, por exemplo, bronze, e passamos a julgá-lo algo determinável e determinado pela forma relevante, a estátua, por exemplo, e por essa razão não se diz ‘a estátua é bronze’, mas ‘de bronze’ (*Met. Z 7 e Θ 7*).

Mas qual é a *potência* que corresponde a essa *atividade*? Ao que parece é a matéria antes de ter se tornado estátua, quer a matéria esteja sendo esculpida, quer não:

- b) ‘Em potência’ predica-se verdadeiramente da matéria *sem mais se e somente se* a estátua não foi separada da matéria *ou* não está sendo separada da matéria.

A matéria tem, em certo sentido, uma potencialidade dupla: *potência* de mudar e vir-a-ser estátua e *potência* de ser estátua. Atualizar a primeira não implica atualizar a segunda, afinal enquanto o bronze está sendo esculpido ainda não há estátua, mas atualizar a segunda implica ter atualizado a primeira. Como a *potência* característica da *mudança*, a *potência* de ser o fim, é tratada no **grupo 1** da analogia, ao menos sob a perspectiva do agente, como uma *atividade*, pode parecer que ‘em potência’ está determinando apenas o modo de ser da matéria antes de sofrer a mudança relevante. Isso, porém, é um equívoco, porque ‘em atividade’ no **grupo 1** determina o modo de ser do agente *qua* agente e não da mudança que ocorre no paciente. Sendo assim, o **grupo 1** nada diz da mudança que acontece no paciente, porque esta é uma atividade, mas incompleta. Vejamos se o **grupo 2** diz algo a respeito da mudança:

- c) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente da matéria *qua* matéria (em potência estátua) *se e somente se* a estátua está sendo separada da matéria.<sup>140</sup>

Note-se que a condição que satisfaz a verdade de se predicar ‘atividade’ da matéria *qua em potência* estátua é uma *mudança* e não o resultado, estátua. De onde fica claro que ‘atividade’ predicada da *mudança* não coincide com o ‘em atividade’ que determina os itens do **grupo 2**. Disso podemos concluir que tanto a matéria sem sofrer mudança, quanto a matéria mudando em direção à estátua são estátua *em potência*, mas o são em níveis distintos, afinal, antes de estar em mudança, a matéria também é *em potência* estátua.

Repare que o resultado da geração, sob a perspectiva do **grupo 2**, é dito *em atividade*, mas, sob a perspectiva do **grupo 1**, seria ser dito *em potência*, se observarmos a relação com o caso do construtor. Sob a perspectiva do **grupo 1**, é só o construtor construindo que é *em atividade*:

- a) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente do construtor *se e somente se* ele está construindo.

Já sob a perspectiva do **grupo 2**, o construtor sem construir também seria *em atividade*.

- b) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente do construtor *se* ele tiver a capacidade de construir, mas não estiver construindo.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> “Atividade” significa o processo de mudança por meio do qual a estátua vem-a-ser, e “matéria” significa a matéria a partir de que. É preciso especificar que se trata da matéria *qua* matéria, porque a “atividade” que se predica verdadeiramente da matéria *sem mais* é o resultado do processo de mudança, a estátua.

O caso (b) não é mencionado por Aristóteles, mas podemos imaginá-lo em contraste com o caso da relação matéria-substância, que, sob a perspectiva do **grupo 2**, tem ‘atividade’ como predicado:

c) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente da casa que veio-a-ser *se e somente se* a casa veio-a-ser.

Isso quer dizer que *estar pronta* é condição suficiente para que algo seja uma casa *em atividade*. Assim que o construtor coloca a última telha, tem-se uma casa *em atividade*, ainda que ela não esteja funcionando como abrigo de bens e pessoas. Mas, sob a perspectiva do *grupo 1*, ‘em atividade’ predicado de casa teria outra condição condição de verdade:

d) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente da casa *se e somente se* a casa está funcionando como abrigo de bens e pessoas.

Nesse caso, estar pronta no sentido em que o seu processo de *vir-a-ser* terminou não é suficiente, ainda que seja necessário, para que ‘em atividade’ predique-se verdadeiramente de casa.

Voltando à analogia, podemos dizer que o mesmo raciocínio aplica-se ao segundo e último exemplo do grupo 2, o forjado em relação à matéria<sup>142</sup>:

2) Aquilo que foi forjado da matéria em relação à matéria.

- a) ‘Em atividade’ predica-se verdadeiramente da matéria sem mais *se e somente se* a casa foi construída.
- b) ‘Em potência’ predica-se verdadeiramente da matéria *qua* matéria *se e somente se* ela está sendo arranjada de certa maneira ou não está sendo arranjada.

Tendo em vista essa análise, podemos dizer que ‘em atividade’ predica-se dos exemplos do **grupo 2** de maneira unívoca e significa a posse de uma propriedade essencial, diferentemente do que ‘em atividade’ significa no **grupo 1**? Por essa razão, vamos designá-la de ‘atividade 1’ ou ainda ‘potência 2’, porque essa atividade é condição necessária para a realização da ‘atividade 2’ e, nos exemplos de ‘atividade 2’ que apresentamos, a ‘atividade 1’ ou ‘potência 2’ já estava contida na denominação

---

<sup>141</sup> O uso da implicação simples, ao invés da dupla, se deve ao fato de outra coisa satisfazer a condição para se atribuir ‘atividade 1’, a saber, o construtor construindo. Tudo aquilo que é *em atividade 2* é também *em atividade 1*.

<sup>142</sup> Aristóteles não menciona como exemplo o ‘vir-a-ser’ de uma substância natural, mas é importante observar que neste caso, diferentemente do ‘vir-a-ser’ dos artefatos, a matéria não permanece a mesma.

do sujeito que estava sendo determinado, por exemplo, ‘o construtor’ ao invés de um nome próprio qualquer, por exemplo, ‘Policlito’.

Por meio da analogia apresentada, Aristóteles revela que ‘em atividade’ pode ser predicado verdadeiramente do **grupo 1** e do **grupo 2**, mas, em cada um desses grupos, as condições a serem satisfeitas são distintas, como já observamos. Apesar de ‘em atividade’ significar coisas distintas em cada um dos grupos, elas têm, segundo Frede (1994, p. 183), um aspecto comum: em ambos os casos uma *potência* foi exercitada e, graças a esse exercício, o sujeito em questão atingiu um nível de realidade, qual seja, a *atualidade* ou *ser em atividade*. Mas, como o termo ‘atividade’ do **grupo 1** e do **grupo 2** dizem respeito a níveis de ‘potência’ distintos, elas também são distintas.<sup>143</sup> O ‘novo’ sentido de ‘atividade’, assim, não especifica um ‘tipo’ ou uma ‘realidade’ que poderia ser encontrada nos casos dos dois grupos da analogia, isto é, um tipo de coisa comum a todos os casos da analogia designada pelo termo ‘atividade’ (Frede 1994, p. 183). Na verdade, ‘atividade’ é instanciada por níveis de realidade diferentes e, deste modo, aplica-se a cada um dos casos mencionados na analogia: por exemplo, aplica-se ao construtor construindo, no **grupo 1**, e à forma da estátua no **grupo 2**. Digamos que, assim como o construtor construindo em relação ao construtor dormindo, é construtor *em atividade 2*, a casa construída em relação aos tijolos antes de serem organizados em casa, é casa *em atividade 1*. O que faz com que o construtor seja construtor *em atividade 2* é a ação de construir, assim como a *forma* de estátua faz com que o bronze seja estátua *em atividade 1*. Note-se que a *atividade* análoga à *atividade* de construir é a *forma* de estátua, a estátua pronta e não a *mudança* que o bronze sofre ao ser esculpido. Para que o construtor seja construtor *em atividade 2* basta que ele esteja construindo, mas para que o bronze seja estátua *em atividade 1* não basta que ele esteja se tornando estátua.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Prova de que ‘em atividade’ não significa no **grupo 1** a mesma coisa que ela significa no **grupo 2** é que Aristóteles, primeiro, diz que não devemos procurar a definição de tudo e que o sentido de ‘atividade’ ficará evidente por meio de analogia (1048a 35-37). Posteriormente, ele afirma que ‘em atividade’ não é dito do mesmo modo de todos os casos, mas é dito por analogia (1048b 6-7). Sobre não haver definição de ‘potência’ e ‘atividade’, Makin (2006, p. 129) menciona duas interpretações: a de Tomás de Aquino (*Comm. in Met. 1826*) diz que isso acontece porque essas são noções simples, e noções simples não podem ser definidas; já a de Ross (1924, ii. 251) sugere que isso se dá pelo fato de essas noções serem metafísicas e que a metafísica lida com o ser em geral, que não é gênero, enquanto que a definição é pelo gênero e diferença.

<sup>144</sup> Apesar de já termos o fato de a análise revelar que os itens do **grupo 1** e do **grupo 2** não são homonimamente *em atividade* não implica que eles sejam *em atividade* de maneira associada, quer por ‘sentido focal’, quer por analogia. Assim, ao invés de se encontrar ‘ordem na multiplicidade’, por meio da constatação de que ‘atividade’ não é predicado por homonímia do **grupo 1** e do **grupo 2**, pode-se

Podemos sintetizar o que foi dito da seguinte maneira: ‘em atividade 2’ se diz verdadeiramente daquilo que é capaz de afetar *se e somente se* isso estiver afetando; ao passo que ‘em atividade 1’ se diz verdadeiramente daquilo que é capaz de ser afetado, capaz de sofrer mudança, *se e somente se* isso foi afetado, isto é, mudou. Para ilustrar, podemos dizer que assim como ação de construir faz com que ‘em atividade 2’ seja dita verdadeiramente do ‘construtor’, a forma de casa faz com que ‘em atividade 1’ seja dita verdadeiramente de ‘casa’. Note-se que a mudança que ocorre no paciente não faz com que ‘em atividade’ seja dita verdadeiramente nem de ‘tijolos’, porque, enquanto há mudança, não há casa, nem de ‘casa’, porque, quando há casa, não há mais mudança. Se perguntarmos o que faz com essa pilha de tijolos seja uma casa, a resposta é sua *forma*, que é dada por uma explicação ou definição (*Met. Z*, 17). ‘Em atividade’ também se diz verdadeiramente daquilo que está sendo afetado, porém temos de tomar ‘sendo afetado’ em outro sentido, um sentido que não coincida com mudança ordinária, que parece ser o caso do ‘perceber’. Isso não quer dizer que ‘mudança’ não seja uma ‘atividade’. Ela é ‘atividade’, mas incompleta, *Metafísica*  $\Theta$ , 6 trata da ‘atividade completa’.

O fato de ‘em atividade’ se predicar analogamente dos casos relacionados à *mudança* e dos casos relacionados à *substância* revela que tipos de realidade distintos recebem a determinação ‘em atividade’ na medida em que essas realidades são a plena realização dos seus sujeitos. Em relação aos casos associados à *mudança*, Aristóteles considera, neste primeiro momento, que tanto o agente da *mudança* quanto o paciente da *mudança*, esse apenas em casos especiais como o da percepção, podem ter a expressão ‘em atividade’ atribuída verdadeiramente a eles. Posteriormente, em 1048b18-1049a 34, Aristóteles explica por que considerar que em alguns casos de ‘ser afetado’, como o perceber, ‘aquilo que é afetado’ recebe também a determinação ‘em atividade’. Já em relação à *substância*, ‘em atividade’ significa que algo é plenamente aquilo que é. Parece que, de certa maneira, os dois grupos da analogia marcam a

---

encontrar a univocidade. A razão disso é que o conceito de analogia, associado à ausência de definição de ‘atividade’, parece não eliminar a possibilidade de o termo ‘atividade’ ser predicado univocamente dos itens dos **grupos 1 e 2**. Tivesse ‘atividade’ uma definição, ela se aplicaria aos casos do **grupo 1 e 2** indiferentemente. Se alguém pergunta o que é ser *em atividade* para o construtor construindo e para a casa construída e, supondo ser a definição de ‘atividade’ um enunciado **E**, poder-se-ia dar como resposta o enunciado **E**. Contudo, como ‘atividade’ não tem definição, a única maneira de se entender o que é atividade como modo de ser é por meio de uma indução por analogia, começando com os casos mais evidentes, aqueles relacionados ao afetar e ao ser afetado. Assim como, no que tange à mudança, o construtor é *em atividade se e somente se* ele estiver construindo, a casa, no que tange à substância, é *em atividade se e somente se* a forma de casa estiver determinando a matéria apropriada.

distinção entre *potencialidade primeira* e *segunda* e suas respectivas *atividades*. No **grupo 1**, as *atividades* são *atividades* da *potência 2* ou *atividade 1*, sendo que, mesmo o caso de ‘ser afetado’, que, em geral, é a *atividade* de uma *potência 1*, está adequado a essa descrição (DA II-5). No **grupo 2**, as *atividades* são *atividades* da *potência 1* e, nesse caso, o resultado da *mudança* é que caracteriza a *atividade*. Temos, então, a interpretação tradicional da teoria aristotélica da *potência* e da *atividade* com suas seis expressões: πρώτη δύναμις, δεύτερα δύναμις, πρώτη ἐνέργεια, δεύτερα ἐνέργεια, πρώτη ἐντελέχεια, δεύτερα ἐντελέχεια, sendo que apenas πρώτη ἐντελέχεια é de fato empregada por Aristóteles (Menn, 1994, p. 89)<sup>145</sup>.

Ainda que o esquema tradicional não capte o processo de formação dos conceitos de ‘potência’ e ‘atividade’ (Menn, 1994, p. 88), ele talvez seja a melhor maneira de se entender a expansão conceitual feita por meio da analogia do  $\Theta$  6, porque nos permite interpretar o ‘novo’ sentido de ‘atividade’ como equivalente a ‘atividade-como-atualidade’. Em *Metafísica*  $\Theta$  3, Aristóteles afirma: “o termo ‘atividade’, que é ligado à realização, também foi estendido para outras coisas especialmente a partir do movimento, pois é o movimento que parece sobretudo ser atividade” ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι (1047a 30-32). Isso antecipa, de certa maneira, a afirmação feita em  $\Theta$ -6 a respeito do ‘novo’ sentido de ‘atividade’: ‘atividade é a existência da coisa não da maneira que dizemos em potência’(104 8a 30-32). Menn (1994, p.92) entende a analogia como uma progressão de *atividade-como-mudança* para *atividade-como-atualidade*, sendo que, tanto os itens do **grupo 1**, quanto do **grupo 2** representariam o sentido de *atividade-como-atualidade*. Antes de introduzir a analogia, Aristóteles aplica o ‘novo’ sentido de ‘atividade’, tanto aos casos de *atividade-como-mudança*, o conhecedor exercitando seu conhecimento, quanto aos casos evidentes de *atividade-como-atualidade*, Hermes na madeira (a estátua de Hermes) (1048b 31-34). Isso indica, como dissemos anteriormente, que também a *atividade-como-mudança* é uma instância da *atividade-como-atualidade*. Cada um dos elementos que compõem os pares que exemplificam a relação ‘potência-atividade’ recebem o mesmo predicado apropriado: ‘conhecedor’ predica-se tanto do geômetra dormindo, quanto do geômetra provando um teorema; ‘Hermes’ predica-se tanto da madeira, quanto da madeira ‘in-

<sup>145</sup> Essa expressão aparece duas vezes no *De Anima* II -1: 412a 27 e 412b 5.



formada' pela *forma* de Hermes. A novidade, segundo Menn (1994, p. 93), está no emprego do dativo como advérbio, como sendo o sentido central de 'potência' (δύναμις) e 'atividade' (ἐνέργεια), de modo que o geômetra dormindo é conhecedor *em potência* (δυνάμει) e o geômetra provando o teorema é conhecedor *em atividade* (ἐνέργεια); a madeira é Hermes *em potência* (δυνάμει) e a estátua é *em atividade* (ἐνέργεια).

Se pensarmos que o **grupo 1** da analogia diz respeito à categoria da *mudança* ou do *afetar* e do *ser afetado* e o **grupo 2** diz respeito à categoria da *substância*, podemos dizer que a *atividade-como-atualidade* daquilo que pode *afetar* ou *ser afetado* é uma ação ou afecção (mudança em sentido amplo) e que a *atividade-como-atualidade* da *substância* é ser a *substância* que se é, é ter a *forma* apropriada. Ainda que Aristóteles não aborde outras categorias, é possível pensarmos o mesmo para outra categoria, por exemplo, a da *qualidade*: o sujeito que aprendeu a arte da construção é construtor *em atividade* por oposição ao estado anterior ao aprendido em que era construtor *em potência*.<sup>146</sup> Seja como for, Menn (1994, p. 105) acredita que esse emprego de 'atividade' para significar o mesmo que 'atualidade' é sempre, de certa maneira, inadequado, uma vez que é uma ampliação do termo 'atividade' para além de seu domínio usual, que é o exercício de uma potência. De fato, ao dizer que aquele que aprendeu a arte de construir, mas não está construindo, é construtor *em atividade* emprega-se a expressão 'em atividade' em um sentido mais fraco do que seria o caso se o predicássemos do construtor construindo. Como já salientado, essa diferença de sentido é marcada na tradição interpretativa de Aristóteles pela expressão 'atualidade primeira', em que 'primeira' indica de qual *potência* ela é *atualidade*. A distinção entre 'atualidade primeira' e 'atualidade segunda' marca a diferença entre a posse (ἔχειν) de uma propriedade *P* e o seu exercício (ἐνεργεῖν) (Menn, 1994, p. 105).

Por fim, vale ressaltar o fato de que o exemplo do 'perceber' é diferente dos demais casos do **grupo 1**, porque é um caso de 'ser afetado'. Se o perceber fosse uma modalidade de 'ser afetado' relacionada à *mudança*, então ele não poderia fazer parte da analogia, uma vez que a analogia parece envolver apenas casos em que 'em atividade' atribui ao sujeito a plena realização de seu modo de ser em relação a uma

---

<sup>146</sup> Até mesmo porque uma estátua não é uma substância.

*potência* determinada.<sup>147</sup> E, apesar de a ação de construir ser uma *mudança*, o fato de essa *mudança* ocorrer no paciente, e não no construtor, garante que, ao construir, o construtor seja plenamente construtor. Já o ‘perceber’, por ser um caso de ‘ser afetado’ apresenta uma dificuldade, afinal, se perceber é ‘ser afetado’, no sentido usual de sofrer uma *mudança* ordinária, então não pode ser o caso que o sujeito esteja percebendo e seja plenamente um sujeito que percebe, pois em casos de *mudança* é o resultado da *mudança* que é a plena realização do sujeito da mudança. Talvez, a razão de Aristóteles introduzir a distinção entre *ação completa* e *incompleta* no fim de *Metafísica*  $\Theta$ , 6 seja, justamente, para explicar a inclusão de ‘perceber’ como um caso de *atividade* análogo ao ‘construir’ e à ‘estátua’ sendo estátua. Bem entendido, uma vez que o *ser afetado*, em geral, coincide com a *mudança* ou com um tipo de mudança, a alteração, e a *mudança* é uma *atividade incompleta* cuja completude é obtida com o resultado da *mudança*, aquilo que está sofrendo a *mudança* não pode estar no grau máximo de sua realização, ou seja, não pode ser *em atividade* segundo o ‘novo’ sentido de ‘atividade’. Logo, se o perceber fosse uma mudança ordinária, ‘atividade’ no ‘novo’ sentido não se predicaria daquele que está percebendo e ‘perceber’ não deveria entrar como um caso da analogia que pretende revelar esse ‘novo’ sentido de atividade, ‘atividade’ como modo de ser.

Se isso estiver correto temos motivo para duvidar que a atividade perceptiva seja ou envolva mudanças ordinárias, ou seja, temos motivo para duvidar da ‘Leitura da igreja baixa anglicana’. Há, também, pelo menos um motivo para considerar legítimo o lugar da passagem 1048b 18-35, que será abordada na próxima seção seguinte: ela serviria para justificar ‘perceber’, um caso de ser afetado, como uma *atividade* no ‘novo’ sentido. Ainda que Aristóteles afirme que, nos casos de *atividade* do **grupo 1**, ‘atividade’ é entendida como *mudança* ( $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) em relação à *potência* ( $\Theta$ -6 1048b 8-9), a diferença entre a *atividade* daquilo que afeta e a *atividade* daquilo que é afetado deve ser levada em conta, pois a *atividade* do agente é apenas a *mudança* que ocorre no paciente, mas a *atividade* do paciente é, por um lado, essa *mudança* causada pelo agente e é, por outro lado, em maior medida, o resultado dessa *mudança* ( $\Theta$ -8). Em suma, quando um tenista acerta a bola de tênis com um golpe, seu objetivo é ganhar o ponto, contudo o tenista não é tenista em atividade quando

---

<sup>147</sup> Note-se que só se pode dizer “plena realização” se considerarmos em relação a quem a realização se diz, caso contrário os casos do grupo 2 não contariam como ‘em atividade’.

ganha o ponto, mas quando joga o ponto. O ponto, no entanto, que está sendo jogado só é *em atividade* no sentido relevante quando algum dos tenistas se sobrepõe ao outro.

#### 2.4 *De Anima II, 5 e Metafísica, Θ 6 1048b 18-35*

Vamos discutir agora o fato de Aristóteles incluir ‘perceber’ no **grupo 1**, apesar de ele ser o único, dentre os exemplos apresentados, em que a *atividade* é um caso de ‘ser afetado’. Se considerarmos o caso de ‘ser afetado’ correspondente à *atividade* de afetar do construtor, a saber, ser construído, constataremos que a capacidade de perceber é uma *potência 2* ou *atividade 1*, e não uma *potência 1*. Assim, diferentemente dos casos de alteração, nos quais a ἐνέργεια (2) da δύναμις (2) do agente confere àquele capaz de ser afetado a ἐνέργεια (1), que pode coincidir com a δύναμις (2) do agente, no perceber, o mesmo não acontece.<sup>148</sup> Para que o perceber acarretasse a posse da capacidade de afetar outra coisa de maneira semelhante a que foi afetado, seria preciso que a capacidade de perceber fosse uma *potência 1*, que, por um lado, entendida *qua potência*, teria como *atividade* uma *mudança* que acarretaria a posse de uma propriedade **p**, que seria a *atividade 1* da *potência 1 sem mais*. Exemplificando, perceber seria a *mudança* que ocorre no olho, a alteração de não-vermelho para vermelho, e, tendo percebido vermelho, ou seja, cessada a alteração, o olho ou uma parte dele seria vermelho e, como tal, seria capaz de afetar um paciente apropriado de modo a torná-lo vermelho. O inconveniente disso é que reencontramos a dificuldade apresentada no fim do primeiro capítulo, que consiste no fato de Aristóteles afirmar que no perceber não há incompatibilidade entre processo e resultado, isto é, entre perceber e ter percebido.

Podemos notar que a inclusão de ‘perceber’ como um caso de mudança em *Metafísica* Θ 6 associada ao fato de que ‘perceber’, segundo o *De Anima*, é uma *atividade 2* da *potência 2* é problemático. Perceber é um caso *sui generis* de ‘ser afetado’, um caso no qual ‘ser afetado’ não é mudar *sem mais* e, por isso sua *atividade* corresponde à *atividade* dos agentes do **grupo 1**, mas não à *atividade* dos pacientes

---

<sup>148</sup> Isso, na verdade, não pode ser tomado como absoluto. Por exemplo: a ἐνέργεια do pai é a mudança que confere ao filho a capacidade de perceber. Só vale para casos específicos: perceber, pensar.

desse mesmo grupo, pois, senão, seria uma *mudança sem mais*. Essa parece ser a razão de Aristóteles colocar ‘perceber’, um caso de ‘ser afetado’, ao lado de atividades que são casos de ‘afetar’. Lembremos que, no *De Anima II, 5*, Aristóteles diz que aquele que constrói, quando constrói, não se altera, no sentido de que ele não se altera *qua* construtor. Pensar o mesmo em relação àquilo que é afetado é muito mais difícil, afinal é isso que, em geral, muda. Contudo, a ideia parece ser que aquele que percebe, quando percebe, não se altera *qua* capaz de perceber, isto é, o perceber não acarreta a perda da capacidade de perceber. Sendo assim, o defensor da ‘Leitura da igreja baixa anglicana’ pode dizer que a percepção contém alteração, desde que ressalte que ela não corrompe a capacidade perceptiva.

Investigaremos agora se a inclusão da percepção no grupo de ações completas e não no grupo das mudanças pode ser uma justificativa para que ‘perceber’ seja colocado lado a lado com ‘atividades’ que são casos de afetar. Vejamos a distinção entre ‘mudança’ (ação incompleta) e atividade ‘ação completa’ :

Uma vez que, das ações que têm limite, nenhuma é completa, mas é em relação a completude, como no desinchar em que essas [as partes corporais] elas mesmas quando desinçam estão em movimento dessa maneira, e aquilo em função de que é o movimento não obtém, essas não são ações ou não são ações completas, pois não há completude; mas aquilo em que a completude inere é uma ação. Por exemplo, simultaneamente vê <e tem a a coisa vista,>, pensa e <tem a coisa pensada>, entende e tem a coisa entendida, mas não aprende e tem a coisa aprendida, nem é curado e foi curado. E vive-se bem e viveu-se bem simultaneamente, e é feliz e foi feliz. Se não isso terá de parar em algum momento como quando desincha, mas esse não é o caso, e vive-se e viveu-se. Acerca dessas coisas <é preciso> chamar umas de movimento, outras de atividades. Pois todo movimento é incompleto, desinchar, aprender, caminhar e construir: essas são mudanças e são incompletas. Pois não caminha e caminhou simultaneamente, nem constrói e construiu, vem a ser e veio a ser ou é movido e for movido, mas são diferentes como [move e moveu], mas simultaneamente o mesmo viu e vê, entende e entendeu. Chamo essas de atividade, aquelas, de movimento. Que o que é e de que tipo é o em atividade fique claro a partir disso de de coisas semelhantes.

[[επει δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν [ἢ ἰσχυασία] [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὗτος ἔστιν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε· οὐ γὰρ τέλος· ἀλλ’ ἐκείνη <ἢ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἢ] πράξις. οἷον ὄρα ἅμα <καὶ ἐώρακε, > καὶ φρονεῖ καὶ <πεφρόνηκε, > καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ’ οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ’ ὑγιαίνει καὶ ὑγίασται. εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνικεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παυεσθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ’ οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὲ <δει> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ’ ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βᾶδισις οἰδόμησις· αὐταὶ δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ’ οἰκοδομεῖ καὶ ὤκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεινῆται, ἀλλ’ ἕτερον [καὶ κινεῖ καὶ κεινῆκεν]. ἐώρακε δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ

αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.]] τὸ μὲν οὖν ἐνεργεῖα τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω. (Met. Θ 6, 1048b 18-35)<sup>149</sup>

O contraste estabelecido na passagem é entre *atividade* (ἐνέργεια) e *mudança* (κίνησις), dois tipos de *ação* (πρᾶξις).<sup>150</sup> Segundo Aristóteles, dentre as ações que têm limite, nenhuma tem completude. O que isso significa só fica mais claro quando Aristóteles expõe o critério linguístico para identificação da *mudança incompleta*, bem como os exemplos que ele usa para distinguir essas ações. Por ora, ele menciona o caso de ‘desinchar’ e afirma que, enquanto há tal processo, aquilo em vista de que o processo ocorre ainda não é (μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἡ κίνησις). O curioso é que Aristóteles apresenta uma disjunção (exclusiva) para a classificação da mudança, após tê-la descrito como ações que têm limite (ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας): ou não é uma ação ou é uma ação sem completude (οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε). Se Aristóteles chama a *mudança incompleta* de ação, por que, logo em seguida, ele coloca em dúvida tal denominação? Bem, parece que Aristóteles quer restringir o termo ‘ação’ (πρᾶξις) à classe que está sendo distinguida da *mudança incompleta*, isto é, a atividade (ἐνέργεια). A *mudança* é ação (πρᾶξις), mas só em sentido qualificado, *ação incompleta*, porque a partir de agora Aristóteles restringirá o termo ação (πρᾶξις) para designação da *ação completa*. Sabemos que esse é um tipo de ação no qual há completude (ἀλλ’ ἐκείνη <ῆ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πρᾶξις), mas o que é precisamente a *ação completa* ainda não está claro. Aristóteles não diz expressamente em que consiste a *completude*, mas por oposição à *ação incompleta* podemos inferir que se trata da presença na ação, ela mesma, daquilo em vista de que ação se dá. Diferentemente do caso oposto, a *ação* é completa a qualquer tempo do período em que ocorre. Tanto é que não faz sentido perguntar acerca do *viver*, um caso de *ação completa*, se o animal *acabou* de viver, assim como não faz sentido perguntar se um animal acabou de perceber sua presa. A palavra ‘acabar’ pressupõe um processo em que há algo em vista de que se faz a ação, que é o fim (no sentido de término) do processo. No entanto, faz sentido perguntar se o animal *parou*

<sup>149</sup> Edição de W. Jaeger (1957).

<sup>150</sup> É curioso que o termo πρᾶξις não ocorre no livro Θ, a não ser nessa passagem duvidosa, e só ocorre dez vezes em toda a *Metafísica* (Beere, 2009, p.227). Na realidade, a correta interpretação de *Metafísica* Θ mostra que atividade (ἐνέργεια) não se opõe a mudança (κίνησις). Ver Beere (2009, p.158, 221-230.).

de viver. O termo ‘parar’ não tem a pressuposição que ‘acabar’ tem. Aquilo em vista de que o viver se dá é o próprio viver, por isso o τέλος já está presente enquanto se vive. Se a obtenção daquilo em vista de que o processo ocorre implica, no caso da *ação incompleta*, o término da mudança, o mesmo não acontece no caso da *ação completa*.

A fim delimitarmos mais precisamente o sentido de ‘ação completa’ e ‘ação incompleta’, analisemos o teste linguístico por meio do qual Aristóteles estabelece a distinção entre esses dois conceitos:<sup>151</sup>

- a) *Ação completa* – presente e perfeito aplicam-se *ao mesmo tempo* (1048b 23, 25 e 33).
- b) *Ação incompleta* – presente e perfeito *não se aplicam ao mesmo tempo* (1048b 30) e são *diferentes* (1048b 32-33).

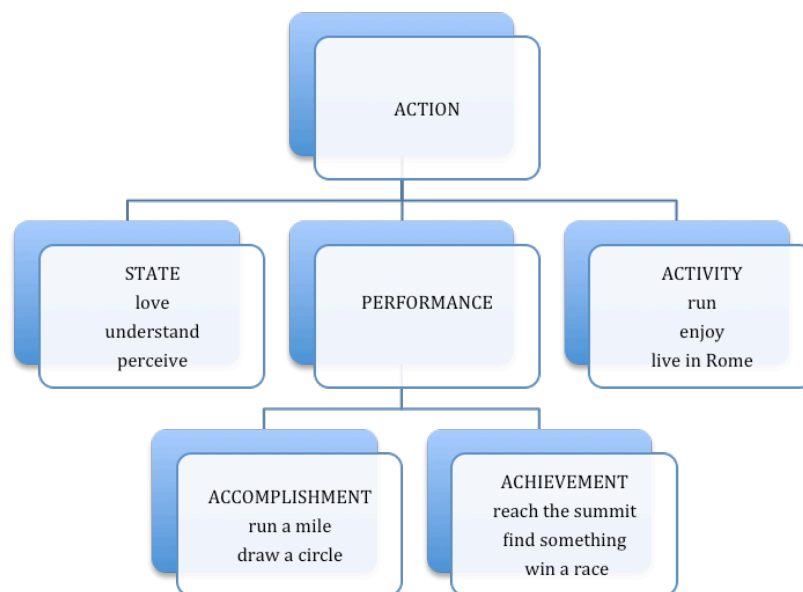
A interpretação desse teste, por sua vez, é bem difícil. Uma vez que boa parte dos comentadores da tradição analítica inglesa considera que esse ‘teste linguístico’ está adequado ao esquema de tipificação dos verbos proposto por Kenny (1963) e Vendler (1957), vamos começar apresentando uma versão modificada dessa tipologia<sup>152</sup>, no Esquema 1, a seguir reproduzido:

### **Esquema 1: Tipificação de de verbos segundo Kenny e Vendler**

---

<sup>151</sup> Falar em critério ou teste linguístico aqui pode ser enganador, porque essa é a interpretação de Ryle, e, como tal, atende às suas preocupações filosóficas, segundo as quais boa parte dos problemas filosóficos são causados pelo uso inapropriado da linguagem. A distinção de Aristóteles é ontológica, e, conseqüentemente, linguística, e não o contrário. Restringir a distinção entre ἐνέργεια (atividade) e κίνησις (mudança) à relação de implicação mútua ou não implicação mútua em grego é enganador: é possível que um falante do grego fique em dúvida se o presente e o perfeito de um verbo de ação (πρόξις) se implicam mutuamente (Beere 2009, p. 226).

<sup>152</sup> Ver Graham (1980, p. 119).



Fonte: Graham (1980).

A crença geral é a de que, com o teste linguístico, Aristóteles estaria distinguindo os verbos que denotam *atividade* dos verbos que denotam *movimento* (*performances*).<sup>153</sup> Pelo menos um comentador, Graham (1980), discorda dessa interpretação e propõe que Aristóteles, na verdade, está distinguindo *estados* tanto de *atividades* quanto de *movimentos*. Para entendermos sua posição, no entanto, teremos de apresentar primeiro como se articula a interpretação que lê o teste como um critério para a distinção entre ‘atividade’ (*activity verbs*) e ‘movimento’ (*performance verbs*).

## 2.5 O teste linguístico como distinção entre ‘atividade’ (*activity verbs*) e ‘movimento’ (*performance verbs*).

Makin (2006, p. 143) argumenta que há duas maneiras de se interpretar a relação entre o presente (*present continuous*) e o perfeito (*present perfect*) no caso (a). Uma, fraca, na qual presente e perfeito são compatíveis e, como a compatibilidade é uma relação simétrica, então presente e perfeito estão em relação simétrica; outra, forte, na qual o presente implica o perfeito, mas como a implicação não é uma relação

<sup>153</sup> Como analiso a interpretação feita pela tradição de filosofia linguística oxoniana, emprego, frequentemente, os termos e as sentenças em inglês. Sempre que eu mencionar ‘presente’ e ‘perfeito’ refiro-me ao grego, ainda que as traduções em inglês e português não recebam essa mesma classificação. Por exemplo: o inglês traduz o perfeito grego com o present perfect, que marca o passado.

simétrica, resta saber se a implicação é mútua ou não.<sup>154</sup> Makin acredita que a implicação é simétrica porque os demais termos utilizados em (a) e (b), ‘*ao mesmo tempo*’ e ‘*não... ao mesmo tempo*’, são simétricos. Outra razão, apresentada por Burnyeat (2009, p.245-246), é que, não obstante quase todos os exemplos mencionarem o presente antes do perfeito, em um caso, o perfeito antecede o presente, ἐώρακε δὲ καὶ ὄρα (1048b33). Assim sendo, presente e perfeito se implicariam mutuamente no caso das ações completas: S vive *se e somente se* S tem vivido.<sup>155</sup> Beere (2009, p. 224) tem uma excelente explicação dessa implicação, porque ele mostra como a ἐνέργεια se relaciona com o τέλος (fim):

‘The performance of any given *energia* is itself the end aimed at. For this reason, whenever the present tense is true of something, the *energia* is occurring, and so the perfect tense verb must apply as well. And conversely, whenever the perfect tense is true of something, the end of the relevant action has been achieved, which requires the *energia* be occurring, so that the present tense must also be true of the same thing.’ (Beere 2009, p. 224).

Em (b), o que a negação da implicação ou bi-implicação revela é que a *mudança é incompleta*. E é *incompleta* porque não é um *fim* (τέλος). Isso se segue da caracterização feita em (a) de que a *ação é completa* porque é ela mesma um *fim* (τέλος). Então, sempre que for verdadeiro dizer que S *está andando*, não será verdadeiro dizer que S *andou* (*present perfect*). Mas isso, não *sem mais*, pois em relação a *movimentos* distintos de um mesmo sujeito é possível que presente e perfeito se apliquem a um mesmo sujeito S, mas cada um se referindo a *movimentos* distintos. Por exemplo, é verdade que S *se locomoveu de seu assento para a porta do ônibus*, e é verdade que S *está se locomovendo até a UFMG*.<sup>156</sup>

Vamos analisar primeiro a interpretação ‘*fraca*’, a interpretação ‘*compatibilista*’. Segundo Ackrill (1965, pp.143-144), a leitura ‘*fraca*’ propõe que, nos casos de *mudança*, a relação entre presente e perfeito é de *incompatibilidade*, ou seja, o emprego do presente para descrever a *mudança* ou a *ação* é incompatível como

---

<sup>154</sup> Para a interpretação forte, ver Ackrill 1965, p. 123-124. Para a *fraca*, ver Waterlow (1982, p. 183-186).

<sup>155</sup> Ackrill (1965) argumenta a favor de uma implicação ‘*simples*’ do presente para o perfeito, por supor que o perfeito não implica o presente: ‘*ter visto Roma*’ não implica ‘*estar vendo Roma*’. Isso, porém, é verdadeiro apenas se considerarmos o perfeito como tempo verbal, e não como aspecto. Veremos adiante que a noção aspectual é a mais apropriada para o contexto da passagem em exame.

<sup>156</sup> Exemplo similar ao de Beere (2009, p. 225). Mas vale lembrar que, para Aristóteles, o passageiro embarcado se move até seu destino, mas se move *por concomitância* (DA I, 3, 406a 27 - 407b 4).



o emprego do perfeito.  $\sim(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$  o que equivale a  $(\forall x)(\phi\text{-ing } \rightarrow \sim \phi\text{-ed } x)$ . Já nos casos de *ação completa*, a relação é de *compatibilidade*, ou seja, o emprego do presente para descrever uma *ação* é compatível com o emprego do perfeito. A ideia é que há *ações* cuja realização não impede continuidade da *ação*. Se *ver* é compatível com *ter visto*, então, ao *ter visto* *x*, *S* pode continuar a ver *x*.  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ . Uma prova disso seria a afirmação “at the same time one is living well and has lived well, and is happy and has been happy, otherwise it would have to stop at some time” (εὖ ζῆν καὶ εὖ ἔζηκεν ἄμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνικεν. εἰ δὲ μὴ, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι).<sup>157</sup> Se houvesse *incompatibilidade* entre ‘living well’ e ‘has lived well’, então a *ação* designada por ‘living well’ teria de parar no momento em que o perfeito “has lived” se tornasse verdadeiro com relação ao sujeito relevante, afinal presente e perfeito, nos casos em que são *incompatíveis*, não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo com relação ao mesmo sujeito. A mera *compatibilidade* entre presente e perfeito não elimina a possibilidade de que a conjunção das sentenças “someone is seeing y” e “someone has not seen y”  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \sim \phi\text{-ed } x)$  ou “someone is not seeing y” e “someone has seen y”  $(\exists x)(\sim \phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$  seja verdadeira. A meu ver, no entanto, a afirmação de que, ao mesmo tempo, ‘...living well’ e ‘...has lived well’ requer uma relação mais forte do que a mera possibilidade de que nos casos de *ação completa* o ter realizado a *ação* não impede que se continue praticando-a. Enquanto a possibilidade de que a conjunção entre “someone is not seeing y” e “someone has seen y”  $(\exists x)(\sim \phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$  seja verdadeira é inócua, pois o perfeito está marcando o passado, a possibilidade de que a conjunção “someone is seeing y” e “someone has not seen y”  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \sim \phi\text{-ed } x)$  seja verdadeira impede que Aristóteles tenha um critério para separar os casos de *ação completa*, isto é, atividade (ἐνέργεια) em sentido restrito, dos casos de *ação incompleta*. Isso porque no mesmo tipo de ação, *ver* (seeing), por exemplo, ora temos presente e perfeito ao mesmo tempo  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ , ora não  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \sim \phi\text{-ed } x)$ . Nesse caso, é arbitrário se um caso de perceber tem de parar ou não.

<sup>157</sup> Tradução de Ackrill. Utilizo as traduções em inglês porque pretendo mostrar a dificuldade que o perfeito em Inglês tem de captar o sentido do perfeito resultativo em Grego. Em português temos de traduzir o perfeito em Inglês com o passado. Desse modo, a tradução seria “ao mesmo tempo vive bem e viveu bem, é feliz e foi feliz, caso a ação teria de parar em algum momento”.

A leitura ‘forte’, por sua vez, afirma que a relação entre presente e perfeito nos casos de *atividade* em sentido restrito é de implicação: o presente implica o perfeito  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ . Nesse caso, estabelece-se uma relação necessária entre presente e perfeito, segundo a qual a verdade do antecedente implica a verdade do conseqüente. Com isso, a possibilidade de haver um caso em que a sentença ‘someone is seeing y’ seja verdadeira e que a sentença ‘someone has seen y’ seja falsa  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \sim\phi\text{-ed } x)$  não existe. Contudo, em relação à ‘ação incompleta’, Aristóteles afirma que ‘it is not true that at the same time one learns and has learnt’ (ἀλλ’ οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν)<sup>158</sup> e Ackrill (1969, p. 144) interpreta essa sentença como negando a compatibilidade entre presente e perfeito  $\sim(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ , e não como negando a implicação do presente para o perfeito  $\sim(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ , porque a verdade de  $\sim(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$  é compatível com a verdade da conjunção  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ , ou seja, haveria, ao menos, um caso de aprendizado em que presente e perfeito seriam compatíveis. Essa seria uma razão, diz Ackrill (1969, p. 144), a favor da leitura compatibilista, uma vez que se o sentido de “it is not true that at the same time one learns and has learnt” (ἀλλ’ οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν) for o de incompatibilidade entre presente e perfeito, então o sentido da proposição que contrasta com ela no teste linguístico ‘at the same time one sees and has seen’ (οἶον ὁρᾷ ἄμα καὶ ἐώρακε) será o de compatibilidade  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ .<sup>159</sup>

Outra maneira de se entender isso seria considerar que, nos casos de *ação incompleta*, o presente implica a ausência do perfeito  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \sim\phi\text{-ed } x)$ , conforme faz Kenny (1963) ao estabelecer o critério dos ‘performance verbs’. Nesse caso, teríamos duas implicações: uma que é critério para determinação da ‘ação completa’  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ ; e outra que é critério para a determinação da ‘ação incompleta’  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \sim\phi\text{-ed } x)$ . O problema aqui, como aponta Potts (1965, pp. 66-67), é que os dois critérios ou testes não formam classes conjuntamente exaustivas, ou seja, o fato de uma *ação* qualquer não satisfazer o critério de *ação completa* não implica que ela satisfaça o critério para a *ação incompleta*, conforme esta sua última formulação. Para tal, precisaríamos do contraditório  $\sim(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ . O

<sup>158</sup> Tradução minha: “não é verdade que ao mesmo tempo alguém aprende e aprendeu.”

<sup>159</sup> A constatação “ao mesmo tempo percebe e percebeu” tem o sentido de compatibilidade. Ver também *Refutações Sofísticas* (178a 9).

argumento parece ser o seguinte: assumindo que o caso de *atividade completa* é um caso em que o presente implica o perfeito  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ , seu contraditório é a negação dessa implicação, ou seja,  $\sim(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ . Dessa negação, segue-se que, em relação a um verbo qualquer  $v$ , há pelo um caso no qual o presente e o perfeito são incompatíveis  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \sim\phi\text{-ed } x)$ . Isso significa que, se em ao menos um caso o presente de um verbo  $v$  qualquer for compatível com a negação do perfeito, então o verbo  $v$  não constitui um verbo que denota uma *atividade completa*, mas sim um que denota uma *ação incompleta*. Agora, uma vez que a verdade da conjunção  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \sim\phi\text{-ed } x)$  é compatível tanto com a verdade de  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \sim\phi\text{-ed } x)$ , conforme o teste de Kenny, quanto com a verdade de  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ , o caráter da *ação incompleta* fica indeterminado: ou um verbo  $v$  denota uma *ação incompleta se e somente se*  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \sim\phi\text{-ed } x)$  ou um verbo  $v$  denota uma *ação incompleta se e somente se*  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \sim\phi\text{-ed } x) \ \& \ (\exists y)(\phi\text{-ing } y \ \& \ \phi\text{-ed } y)$ . Como parece haver uma razão ontológica ou física para que Aristóteles negue que exista um caso de *ação incompleta* em que haja a *compatibilidade* entre presente e perfeito  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ , qual seja, o fato de que uma *mudança* ou *ação incompleta* é por definição *incompleta*, podemos considerar que o contraditório da implicação que caracteriza a *ação completa*, ou seja,  $\sim(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ , pode justificar a interpretação do critério para determinação da *ação incompleta* nos moldes da de Kenny, ou seja,  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \sim\phi\text{-ed } x)$ .<sup>160</sup> Seja como for, em qualquer dos casos, os contraditórios, as fórmulas  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$  e  $\sim(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$ , nos dão ‘critérios conjuntamente exaustivos’, na expressão de Potts.

Apesar da objeção levantada, há, segundo Ackrill (1969, p.145), pelo menos duas boas razões para a adoção da leitura que propõe que o presente implica o perfeito: uma presente na própria passagem da *Metafísica* e outra no *De Sensu*. Em *Metafísica*  $\Theta$ , 6 1048 b 18-35, a noção de *limite* ( $\pi\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ ) que caracteriza o movimento aponta em duas direções. Se algo está mudando, então ele ainda não atingiu o *limite*, e se algo já mudou, então ele não pode estar mudando. O limite da *mudança*, por um lado, tem de ser alcançado e, por outro, não pode ser ultrapassado. A *atividade* em sentido restrito ou *ação completa*, no entanto, por não ter *limite* não só é realizável em qualquer período de tempo, mas também pode continuar

<sup>160</sup> Ver Graham (1980), p. 118.

indefinidamente. Se o sujeito *S* vê (*sees*) vermelho em um tempo  $t_1...n$  (contínuo), ele não só viu (*has seen*) o vermelho em qualquer tempo  $t_1 - n$  ( $t_1$  menos  $n$ ) entre  $t_1$  e  $t$  (início da visão), mas também pode continuar vendo vermelho para qualquer  $t_n + 1$ . No *De Sensu* (446b 2-4), Aristóteles afirma que “tudo ao mesmo tempo ouve e ouviu, e em geral percebe e percebeu, e não há vir-a-ser deles, mas eles são sem vir-a-ser” (ἅπαν ἅμα ἀκούει καὶ ἀκήκοε, καὶ ὅλως αἰσθάνεται καὶ ἤσθηται, καὶ μὴ ἔστι γένεσις αὐτῶν). Ackrill (1969, p. 145) observa que o emprego do quantificador universal ‘everything’ é um indicio de relação de implicação que pode significar tanto que tudo aquilo que ouviu *y* (*have heard y*) deve continuar ouvindo *y* (*is hearing y*), quanto que tudo aquilo que está ouvindo *y* (*is hearing y*) já ouviu *y* (*has heard y*). Como a primeira opção pode ser descartada empiricamente, afinal é possível *ter ouvido y* (*‘someone has heard y’* é verdadeiro) e *não estar ouvindo Y* (*‘someone is hearing y’* é falsa), resta a segunda opção.<sup>161</sup> Note-se que o emprego do quantificador universal inviabiliza a leitura ‘compatibilista’. Com ele, não faz sentido dizer que o teste para os casos de *ação completa*, como *ver*, por exemplo, constitui-se pela conjunção do presente com perfeito  $(\exists x)(\phi\text{-ing } x \ \& \ \phi\text{-ed } x)$ .

Dito isso, o próximo passo é determinarmos qual é o sentido da implicação, que varia de acordo com o valor que damos ao presente e ao perfeito. Ainda que não haja em grego a forma contínua do presente, muitas traduções de língua inglesa empregam a forma contínua para o presente grego, subentendendo que se trata de uma distinção entre *atividade* (*activity verbs*) e *movimento* (*performance verbs*).<sup>162</sup> Em relação ao perfeito em grego, muitos tradutores e comentadores empregam o *present perfect* como seu equivalente, ignorando que este marca o passado, e, pelo menos, em alguns casos, não atende às condições para o perfeito resultativo do grego.

Vamos começar apresentando a interpretação que supõe que o ‘teste linguístico’ serve para distinguir casos de *atividade* (*activity verbs*) dos casos de *movimento* (*performance verbs*), em seguida veremos a proposta alternativa que, ao questionar os valores dados ao presente e ao perfeito grego, supõe que o teste, na verdade, distingue *estado* (*state verbs*) de *atividades* (*activity verbs*) e *movimentos* (*performance verbs*).

<sup>161</sup> Isso só acontece porque o *present perfect* marca o passado. Se adotarmos o perfeito resultativo é possível não só que também o perfeito implique o presente, mas também que a relação entre presente e perfeito seja de equivalência.

<sup>162</sup> Graham (1980), p. 123 afirma que não há nenhum tempo contínuo.

A interpretação apresentada por Ackrill (1969, p. 147-148) propõe que, no caso de ‘atividade’ (ἐνέργεια) em sentido restrito, ao mesmo tempo, o presente é verdadeiro em relação a um tempo *t* e o perfeito é verdadeiro em relação a um tempo anterior *t-1*. Isso significa que cada uma das ações listadas como *ação completa* demandam tempo. Há um aspecto comum ao *movimento* e à *atividade* que ajudará na apreciação dessa interpretação: o fato de não haver um primeiro instante de *movimento*.

Seja XP o tempo em que aquilo que está em movimento está primariamente sendo movido, e que seja dividido em K, pois todo tempo é divisível. No tempo XK, [aquilo que está em movimento] já está sendo movido ou não está sendo movido, e, de novo, em KP da mesma maneira. Por um lado, se em nenhum deles estivesse sendo movido, ficaria parado em todo o tempo (mas é impossível que aquilo que está movimento não seja movido em nenhum deles), por outro, se estivesse em apenas um deles, XP não seria o tempo primeiro em que ele estaria em movimento, pois o movimento diz respeito a outro [tempo]. É necessário, assim, ser movido em qualquer parte de XP. Isso tendo sido provado, é evidente que tudo aquilo que está em movimento necessariamente foi movido anteriormente. Pois, se aquilo que está em movimento percorreu a grandeza KL no tempo primeiro XP, na metade do tempo, aquilo que está em movimento com uma velocidade igual e que começou a se mover no mesmo tempo terá percorrido a metade [da grandeza KL]. E se aquilo que está em movimento com uma velocidade igual percorreu uma certa grandeza no mesmo tempo, é necessário que a outra coisa que está em movimento tenha percorrido a mesma grandeza. Portanto, aquilo que está em movimento já se moveu.

ἔστω γὰρ ἐν ᾧ πρώτῳ κινεῖται τὸ κινούμενον ἐφ' ᾧ XP, καὶ διηρήσθω κατὰ τὸ K· πᾶς γὰρ χρόνος διαιρετός· ἐν δὲ τῷ XK χρόνῳ ἤτοι κινεῖται ἢ οὐ κινεῖται, καὶ πάλιν ἐν τῷ KP ὡσαύτως· εἰ μὲν οὖν ἐν μηδετέρῳ κινεῖται, ἡρεμοίῃ ἂν ἐν τῷ παντί (κινεῖσθαι γὰρ ἐν μηθενὶ τῶν τούτου κινούμενον ἀδύνατον)· εἰ δ' ἐν θατέρῳ μόνῳ κινεῖται, οὐκ ἂν ἐν πρώτῳ κινεῖτο τῷ XP· καθ' ἕτερον γὰρ ἢ κινήσεις· ἀνάγκη ἄρα ἐν ὅτῳ οὖν τοῦ XP κινεῖσθαι· δεδειγμένον δὲ τούτου φανερόν ὅτι πᾶν τὸ κινούμενον ἀνάγκη κινεῖσθαι πρότερον· εἰ γὰρ ἐν τῷ XP πρώτῳ χρόνῳ τὸ ΚΛ κινήσῃ μέγεθος, ἐν τῷ ἡμίσει τὸ ὁμοταχῶς κινούμενον καὶ ἅμα ἀρξάμενον τὸ ἡμισυ ἔσται κεινημένον· εἰ δὲ τὸ ὁμοταχὲς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ κινήσῃ τι, καὶ θάτερον ἀνάγκη ταῦτ' κινεῖσθαι μέγεθος, ὥστε κεινημένον ἔσται τὸ κινούμενον. (236b25 – 237a 3)

Se o movimento começa no instante *i*, então em *i* o objeto ainda não está em movimento. É só no instante *i1* que o objeto estaria em movimento.<sup>163</sup> O instante *i1* seria o primeiro instante do movimento. No entanto, como Aristóteles sustenta que dois instantes, dois discretos não estão contíguos, então entre o instante *i* e o instante

<sup>163</sup> Estaria em movimento, mas, de fato, não está, porque não há movimento em um instante, como veremos adiante.

**i1** deve haver um tempo **t**, que, por sua vez, pode ser dividido infinitamente em outros tempos **t**, de modo que entre o instante **i** e **i1** o objeto **x** movia-se. Sendo assim, nem **i1**, nem qualquer outro instante é o primeiro instante do movimento. O argumento, em suma, é que, sendo o tempo contínuo, e o contínuo não sendo divisível em discretos, toda porção de tempo apresentada como o primeiro instante do movimento será, na realidade, não um instante, mas um tempo contínuo e, como tal, infinitamente divisível em outros tempos. Contra a tese de que há movimento em um instante, Aristóteles apresenta o seguinte argumento:

Que nada é movido no agora, é evidente a partir destas coisas. Pois, se fosse possível, algo poderia ser movido mais rápido ou mais lento. Suponha que, no agora **N**, o mais rápido percorreu a distância **AB**. Sendo assim, o mais lento, no mesmo agora, terá percorrido uma distância menor, por exemplo **AG**. Uma vez que o mais lento percorreu a distância **AG** em todo o agora, o mais rápido percorrerá essa distância em menos do que isso, logo, o agora será dividido. Mas ele era indivisível. Portanto, não há movimento no agora.

ὅτι δ' οὐθὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται, ἐκ τῶνδε φανερόν ἐστίν. εἰ γάρ, ἐνδέχεται καὶ θᾶπτον κινεῖσθαι καὶ βραδύτερον. ἔστω δὴ τὸ νῦν ἐφ' ᾧ **N**, κενήσθω δ' ἐν αὐτῷ τὸ θᾶπτον τὴν **AB**. οὐκοῦν τὸ βραδύτερον ἐν τῷ αὐτῷ ἐλάττω τῆς **AB** κινήσεται, οἷον τὴν **AG**. ἐπεὶ δὲ τὸ βραδύτερον ἐν ὅλῳ τῷ νῦν κενήσεται τὴν **AG**, τὸ θᾶπτον ἐν ἐλάττονι τούτου κινήσεται, ὥστε διαιεθήσεται τὸ νῦν. ἀλλ' ἦν ἀδιαίρετον. οὐκ ἄρα ἐστὶν κινεῖσθαι ἐν τῷ νῦν. (234a 24-30)

Se em um instante **i**, um objeto **x** mais lento que um objeto **y** percorre uma distância **AB**, então o objeto **x**, por ser mais veloz, percorre **AB** em um instante menor que o instante **i**, digamos **i-1**. Nesse caso, o instante não é instante, uma vez que é divisível.

Bem, se não há um primeiro instante do movimento, então é verdadeiro dizer que um objeto **x** em um tempo **t** se move e, em um tempo anterior **t-1** (entre o instante em que o movimento começou, mas não se movia, pois não há movimento em um instante e o tempo **t**), movia-se. Contudo, mesmo sendo verdade dizer que o objeto **x** se movia (*has been moving*) em **t-1**, por que não é verdade dizer que ele se moveu (*has moved*) em **t-1**? A resposta é que o movimento é uma ‘atividade incompleta’, ou seja, é uma ação que tem limite, e como tal só se completa quando atinge esse limite. Se um objeto está se movendo de **A** para **C**, em **B** ele não se moveu para **C**, mas se movia para **C**. Um problema em relação a isso, segundo Ackrill (1969, pp. 152-155), é que, quando falamos do movimento sem levar em consideração seus *termini*, é correto dizer em um tempo **t** tanto que o objeto está se movendo (*is*

*moving*), quanto que ele se moveu (*has moved*).<sup>164</sup> A solução desse problema é a devida especificação dos *termini* do movimento, que constituem, por assim dizer, a sua forma, conforme Aristóteles faz em *Física V*, 4, 227b 20-29 ao estipular os critérios de identificação e individuação das *mudanças*. Uma vez que a mudança é justamente a transição do ponto de partida para o ponto de chegada, a devida especificação desses é imprescindível para a identificação da mudança em questão. Em *Física VI*, 231b 28-232 a 1, por exemplo, Aristóteles afirma que *um homem não pode ao mesmo tempo estar andando para Tebas e ter andado para Tebas*. Nesse caso, ‘caminhar’ passa no teste linguístico, porque não é verdade que *Sócrates está caminhando (is walking) até o Pireu e já caminhou (has walked) até o Pireu*.

Pode parecer que, por um lado, a verdade de ‘Sócrates está caminhando (is walking) até o Pireu’ implica ou é compatível (sentido fraco) com a verdade de ‘Sócrates já caminhou (has walked)’, mas nesse caso, o *terminus* é outro, por exemplo, o mercado que está na metade do caminho. Por outro lado, a verdade de ‘Sócrates caminhou (has walked) até o Pireu’ é compatível com a verdade de ‘Sócrates está caminhando (is walking)’, mas nesse caso o Pireu não seria efetivamente o *terminus* da caminhada de Sócrates, e sim um lugar anterior a ele. A suposição é a de que é adequado adotar diferentes descrições para as partes do movimento e para o todo, o que significa que *termini* distintos permitiriam o emprego correto do presente e do perfeito. Por exemplo, o objeto, em **B**, movendo-se (*is moving*) de **A** para **C** ainda não se moveu (*has not moved*) para **C**, mas se considerarmos **B** um *terminus* de parte do movimento **AC**, então, em **B**, o objeto **x** se moveu (*has moved*) para **B**. Contudo, nem isso é possível, sob pena de **(a)** um movimento ser composto por infinitos movimentos e **(b)** haver movimento em um ponto, no caso **B**. Portanto, devidamente especificados os *termini*, o emprego simultâneo do presente e do perfeito aos casos de movimento é impossível.

Analisemos as duas consequências indesejáveis de se adotar *termini* distintos para descrever um movimento<sup>165</sup>:

---

<sup>164</sup> Bem entendido, Ackrill (1969, pp. 152) identificou que, em um dos exemplos de mudança incompleta, ‘caminhar’ parece não passar no teste dos marcadores linguísticos, porque, apesar ser classificado como mudança incompleta, podemos dizer, enquanto Sócrates caminha, tanto que ele *está caminhando*, quanto que ele *caminhou*. Afinal, a verdade de que Sócrates está caminhando em direção ao Pireu implica a verdade de que ele já caminhou alguma distância.

<sup>165</sup> Note-se que a discussão aqui é diferente da apresentada no Capítulo 1 desta tese. Lá, discutíamos ‘descrições’ distintas para os mesmos *termini*, aqui, discutimos *termini* distintos.

- (a) A dificuldade é que, se especificarmos não só o movimento todo, mas também suas partes, então caminhar de casa ao Pireu, ao invés de ser uma única caminhada, será o conjunto de infinitas caminhadas. Toda mudança leva tempo e, como o tempo é infinitamente divisível, porque contínuo (*Física VI*, 1-2), a mudança que ocorre nesse tempo também o será. Se a caminhada de casa até o Pireu leva uma hora, em meia hora Sócrates terá percorrido a metade do caminho. Em *Física VI*, 6 237 a 9-11, 15-16, Aristóteles aborda este problema de que se algo está mudando, então ele já mudou infinitas vezes. Se são os *termini* que caracterizam a mudança, e admitem-se *termini* distintos, então a caminhada até o Pireu é constituída por infinitas caminhadas, pois é constituída por infinitos *termini*. A consequência da conclusão de *Física VI*, 6 para *Metafísica Θ* é desastrosa. Como as capacidades são caracterizadas a partir de suas atividades (*Metafísica Θ*, 8), uma simples caminhada até o Pireu requererá a atividade de infinitas capacidades diferentes,<sup>166</sup> o que é absurdo, pois a noção de ‘capacidade’ ou ‘potência’ só é explicativa, porque unifica coisas diversas. A solução para esse problema é a devida especificação dos *termini*, conforme Aristóteles afirma em *Física VIII*, 8, 262a 19 – 263b9. A caracterização da ‘mudança’ não é relativa a quaisquer *termini*, mas apenas aos *termini* que são estados de repouso. O exemplo de Makin deixa mais claro: “Candy undertakes a single walk when she passes from being stationary in one place to being stationary in another; and the existence of an infinite number of points in between at which she *could* (but in fact *does not*) stop does not divide her walk into an infinite number of already completed (and yet to be completed) walks.”<sup>167</sup>
- (b) Se considerarmos o movimento **AC** e dissermos, enquanto o movimento acontece, que o objeto **x** se moveu, então o objeto **x** ainda está se movendo (*is moving*) até **C** e já se moveu (*has moved*) até, digamos, **B**. Porém, uma vez que **B** é algo que delimita o movimento, um discreto, e o objeto **x** em **B** está se movendo para **C**, então haverá movimento em um ponto, o que é

<sup>166</sup> Ver Makin (2006, p. 147). Para mais sobre isso, ver Waterlow 1982, p.131-158 e White 1992, p. 102-115.

<sup>167</sup> Makin 2006, p. 147-148.



impossível. Para considerarmos que o objeto  $x$  se moveu, ele tem de estar ou ter estado em repouso em **B**.

Dito isso, vamos analisar duas dificuldades em se considerar como *termini* apenas estados de repouso: uma relacionada à mudança e outra à atividade.

Começemos pela primeira. Makin (2006, pp. 147-148) acredita que a solução de só se considerar como *termini* estados de repouso retoma a dificuldade inicial em relação ao teste linguístico que distingue ‘atividade’ de ‘movimento’, qual seja, a de se considerar correto dizer, em um mesmo tempo, tanto que um objeto  $x$  está se movendo, quanto que se moveu, porque não podemos mais dizer que presente e perfeito dizem respeito a descrições de partes distintas do movimento. Antes, podíamos dizer que o presente não implicava o perfeito  $\sim(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \phi\text{-ed } x)$  ou que implicava a negação do perfeito  $(\forall x)(\phi\text{-ing } x \rightarrow \sim\phi\text{-ed } x)$  porque, na verdade, cada um deles se referia a diferentes mudanças ou caminhadas, mas, agora, tanto um quanto o outro têm de se referir à mesma caminhada. Se o movimento deve ser identificado apenas pelos *termini* que são estados de repouso, a sentença ‘Sócrates está caminhando’ (*is walking*) terá de implicar ou ao menos ser compatível com a sentença ‘Sócrates caminhou’ (*has walked*), quando Sócrates está, por exemplo, no meio do caminho e os movimentos dizem respeito à mesma caminhada. Isso porque agora não é lícito utilizar outros *termini* que não os estados de repouso, que era a opção anterior. Parece-me, contudo, que a crença de Makin não é justificada, pois, apesar de empregarmos ordinariamente o passado ou o *present perfect* para nos referirmos a uma parte do movimento ainda em curso, esse emprego não é filosoficamente apropriado, segundo Aristóteles. Se Sócrates está caminhando (*is walking*) até o Pireu, não devemos dizer, quando ele está prestes a chegar a seu destino, referindo-nos ao momento em que ele estava ou passava pelo mercado, que *Sócrates caminhou (até o mercado) (has walked)*, mas que *Sócrates caminhava (has been walking)*. Dizer que *Sócrates caminhou (até o mercado) (has walked)* seria correto somente se Sócrates parasse no Mercado. Nesse caso, a caminhada até o Pireu não seria uma única caminhada, mas dois movimentos sucessivos, um da casa de Sócrates até o mercado, e o outro do mercado até o Pireu (*Física V, 3*).

Voltando aos casos de *atividade* em sentido restrito, nos quais o emprego simultâneo do presente e do perfeito não só são compatíveis, mas o primeiro implica o

segundo, notamos que se é correto dizer que *o sujeito S está vendo (is seeing) y em t*, então é correto dizer também que *ele viu y (has seen) em t-1* (entre o instante a partir de que a atividade começou, mas o sujeito ainda não estava em atividade, e o tempo *t*). A dificuldade aqui, segundo Ackrill (1969, p. 152-153), é que a devida especificação dos *termini* também pode se aplicar aos casos de atividade e, assim, fomentar a incompatibilidade entre presente e perfeito empregados simultaneamente aos casos de *atividade*. Aproveitando o ensejo, analisaremos o caso de *ação completa* que mais nos interessa, *a percepção*.

Segundo o critério linguístico, *S está vendo (is seeing) y se e somente S viu y (has seen)*. Bem, isso parece funcionar em casos perceptivos ‘ideais’, nos quais *o perceptível* é um *por si*, especificamente, um *próprio*. Os *perceptíveis comuns* não fariam parte desses casos ‘ideais’ porque o complicador apontado por Ackrill (1969) é justamente um *comum, o movimento*. Ackrill (1963, p.153) afirma que, não obstante ‘perceber’ ser ‘atividade’ em sentido estrito, nos casos em que o perceptível se move e este movimento tem de ser especificado por *termini* que são estados de repouso, ‘perceber’ não passa no teste linguístico, ou seja, o presente ‘he hears the symphony’ não implica o perfeito ‘he has heard the symphony’. A pertinência de contraexemplos desse tipo evidenciaria a impropriedade ou do critério linguístico apresentado por Aristóteles ou dos exemplos que caem sob o conceito de atividade. A meu ver, contudo, o contraexemplo de Ackrill é equivocado. Ackrill parece assumir que ‘sinfonia’ designa um movimento contínuo, o que não é verdade. ‘Sinfonia’ designa uma série de movimentos sucessivos. Mas esse não é um grande problema, pois podemos pensar em uma nota musical soando continuamente.

O principal problema é que ‘sinfonia’ conota uma totalidade, uma completude, ao passo que denota um *movimento*, ou seja, uma *atividade incompleta*. Por um lado, considerada a conotação de ‘sinfonia’, dizer que um sujeito ainda está escutando a sinfonia não implica dizer que ele escutou a sinfonia (toda). Sendo o movimento uma *atividade incompleta*, é impossível que se tenha percebido todo o *movimento* no tempo em que o *movimento* ainda acontece. Mas essa incompletude não é da percepção ela mesma, mas do seu perceptível. Se perceber é receber a forma sem a matéria e, se a *forma* do *movimento* é determinada pelos *termini*, estar percebendo um *movimento* não pode implicar ter percebido (todo) esse movimento, afinal ele ainda não se completou. Por outro lado, considerada a referência de ‘sinfonia’, se

descrevermos o objeto da percepção como o *movimento* que é, a dificuldade desaparece. Por exemplo: a verdade de ‘S hears the musicians playing’ implica a verdade de ‘S has heard the musicians playing’.<sup>168</sup>

O ponto, então, é que uma *ação completa* não herda, por assim dizer, a incompletude do seu objeto.<sup>169</sup>

- 1) Eu estou escutando uma sinfonia.
- 2) Eu escutei uma sinfonia.
- 3) Eu estou aprendendo grego.
- 4) Eu aprendi grego.
- 5) Eu estou gostando de estar aprendendo grego.
- 6) Eu gostei de estar aprendendo grego.

Makin (2006, p. 141-150) utiliza a relação estabelecida entre (3)-(4) e (5)-(6) para mostrar que a percepção não herda a mudança de seu objeto. Enquanto em (3)-(4) não há compatibilidade entre presente e perfeito, em (5)-(6) há, não obstante a *mudança* ser o objeto da *ação completa* de *gostar*. De modo análogo, o *perceber* não herdaria a mudança de seu *perceptível*, algo se movendo. O problema é que a relação entre (3)-(4) e (5)-(6) não pode ser usada para o caso de ouvir uma sinfonia (1)-(2), porque em (1)-(2) o objeto está descrito de uma maneira que, associada ao perfeito, indica o término da ação, enquanto que em (5)-(6) está descrito de uma maneira que não indica o término da ação, mesmo quando associado ao perfeito. Makin (2006), no entanto, negligencia o fato de que é, apenas sob certa denominação do movimento em questão, que percebê-lo é problemático. De fato, se descrevermos a mudança em que consiste uma sinfonia como ‘músicos tocando’ a relação com 5-6 se estabelece, e podemos dizer que a percepção não herda a mudança de seu objeto:

- 1\*) Eu estou ouvindo (I am hearing) os músicos tocando.
- 2\*) Eu ouvi (I have heard) os músicos tocando.

Podemos dizer 2\* em qualquer tempo em que se esteja ouvindo os músicos tocando, mas não podemos dizer 2. Makin (2006), diferentemente, parece acreditar que se podemos dizer 2\* no fim do primeiro movimento, também podemos dizer 2. Isso só é verdade se dissolvermos a diferença entre sentido e referência. Nesse caso,

---

<sup>168</sup> A verdade de “S ouve os músicos tocando” implica a verdade de “S ouviu os músicos tocando”.

<sup>169</sup> Makin (2006, p.145-46).

as expressões ‘sinfonia’ e ‘músicos tocando’ teriam não só a mesma referência, mas também o mesmo sentido.<sup>170</sup> Contudo, é fácil verificar que tanto o sentido quanto a referência dessas expressões são diferentes, ainda que, em certos contextos, possa-se utilizar ambas para denotar o mesmo referente. De fato, as condições para o emprego adequado do termo ‘sinfonia’ como objeto da percepção são bem mais restritas do que as condições para o correto emprego da expressão ‘músicos tocando’.

## 2.6 O teste linguístico como um critério para distinguir ‘estado’ (states verbs) de ‘atividade’ (activity verbs) e ‘movimento’ (performance verbs).

A leitura alternativa, proposta por Graham (1980), propõe que o ‘teste linguístico’ feito por Aristóteles em *Metafísica*  $\Theta$ , 6 distingue não ‘atividade’ (activity verbs) de ‘movimento’ (performance verbs), mas ‘estado’ (state verbs) de ‘atividade’ (activity verbs) e ‘movimento’ (performance verbs). Essa leitura questiona dois dos pressupostos da interpretação anterior, a saber, (a) o de que o presente dos verbos de  $\epsilon\upsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  indica uma *atividade* e pode ser expresso pelo presente contínuo (*present continuous*), e (b) o de que o ‘perfeito resultativo’ grego pode ser captado pelo *present perfect* do inglês.

Começemos pelo primeiro pressuposto:

a) Graham (1980, p. 122-124) apresenta razões para considerarmos cada um dos verbos de  $\epsilon\upsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  apresentados por Aristóteles como verbos que denotam *estado* (*state verbs*), e não verbos que denotam *atividade* (*activity verbs*), conforme o esquema de Kenny (1963) e Vendler (1957). Segundo Graham (1980, p. 122), o equivalente em inglês de  $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\nu$ , ‘sees’, é um verbo que denota *estado* e, quando empregado em uma predicação que denota *atividade*, ‘Plato is seeing Socrates’, usualmente, a *atividade* denotada não é a visão propriamente dita. Na verdade, seu sentido seria o de que *Platão está olhando para Sócrates*. Ainda segundo Graham (1980, p. 122), a língua grega faz distinções mais sutis do que a língua inglesa entre ‘ver’ e verbos que denotam atitudes visuais, como ‘olhar’, ‘observar’, ‘assistir a’.<sup>171</sup> A preferência pelo emprego do ‘simple present’ utilizado de maneira não iterativa (“I see blue.”) seria um sinal disso.

<sup>170</sup> Essa parece ser parte da dificuldade envolvida na caracterização da vida feliz na *Ética a Nicômaco*.

<sup>171</sup> Snell, (1960, p. 1-5).

Acerca de φρονεῖν e νοεῖν, Graham (1980, p. 122) afirma que a tradução usual, ‘think’, entendida como predicacão que denota *atividade*, passa no teste de atividade de Kenny (1963) quando empregada de maneira absoluta, ou seja, ‘S thinks’ e ‘S has thought’ são verdadeiras ao mesmo tempo. Mas, segundo ele, a relação entre ‘think’, entendido como *verbo de atividade*, e os verbos gregos é questionável. Ele sustenta ainda que, em sua origem homérica e no uso clássico predominante, νοεῖν é um verbo de percepção intelectual. Já φρονεῖν, em seus usos fora do *corpus aristotelicum*, denota, segundo Graham (1980, p.123), *estado: ser sábio, pretender, estar disposto de tal e tal maneira, etc.* Esta interpretação defende, fundamentalmente, que, como em grego não há o tempo verbal contínuo (*progressive tense*), o leitor contemporâneo a Aristóteles entenderia o presente dos casos de ἐνέργεια, mencionados na analogia, da maneira usual, isto é, como denotando *estado*, e não atividade no sentido de Kenny e Vendler

Finalmente, em relação aos verbos εὐδαιμονεῖν e εὖ ζῆν, Graham (1980, p.123) diz que as traduções mais comuns, ‘be flourishing’ e ‘living well’, partem do pressuposto de que ἐνέργεια denota *atividade* (no sentido dos activity verbs) e propõe que eles devem ser traduzidos por verbos designando *estados*, ‘be successful’ e ‘live well’ respectivamente.

Vejamos, agora, a crítica de Graham ao segundo pressuposto, o de que o *present perfect* do inglês traduz o ‘perfeito resultativo’ grego:

b) Graham afirma que os verbos em inglês que denotam *atividade* não passam no ‘teste linguístico’ apresentado por Aristóteles se devidamente traduzido. O ponto fundamental é que o *present perfect* não atende a uma das condições do perfeito resultativo grego. Segundo ele (1980, p. 124), o perfeito resultativo grego tem duas condições: (1) a ação expressa pelo verbo ocorreu no passado e (2) há um estado, no momento da enunciação, que é o resultado da ação passada. Sentenças como ‘I have walked today’ e ‘I have seen John’ não cumprem a segunda condição. Elas, na verdade, registram uma experiência passada e são chamadas de *experiential perfect*. No grego, contudo, o perfeito não cumpre essa função e tais situações são expressas por meio do aoristo, diz Graham (1980, p. 125). Uma vez que ‘walk’ é um verbo que denota *movimento* no esquema de Kenny-Vendler, é possível dar à sentença ‘I have walked today’ o caráter resultativo por meio da inclusão de um *terminus ad quem*: ‘I have walked to school’. Nesse caso, essa sentença pode ter o sentido resultativo de ‘I

am at school'. Bom, mas o mesmo não acontece com 'seeing', por exemplo, porque seu objeto nunca é um *terminus ad quem*. Graham (1980, p. 125) entende que o perfeito de ὁπᾶν significa 'know as a result of seeing'.

Dadas essas duas objeções, (a) e (b), à leitura do teste como um critério de distinção entre *atividade* e *movimento*, o 'teste linguístico' de Aristóteles, traduzido segundo a interpretação de Graham é o seguinte:

I see X -> I know (by visual acquaintance) X  
I am wise -> I have wisdom  
I understand X -> I have understanding of X  
I am happy -> I have happiness  
(I am pleased by X -> I have pleasure in X).

Uma vantagem dessa leitura é que ela aceita o teste de Aristóteles como sendo um teste linguístico apropriado e aceita a classificação dos exemplos empregados por Aristóteles, ao contrário da outra interpretação, que, como vimos, tem de lidar com algumas objeções no que se refere ao 'perceber' e 'andar', por exemplo. Outra vantagem é que não precisamos explicar a relação entre *movimento* e *ação moral*, porque 'viver bem' está sendo entendido como *estado* e não como *atividade*. Do mesmo modo, 'perceber' é entendido como designando um *estado* equivalente àquele designado por 'ter x percebido'. Sendo um *estado*, o *perceber* não está no tempo, ou seja, o perceber não pode ser medido pelo tempo, uma vez que perceber não demanda tempo.<sup>172</sup> Sinal disso é que não se diz que Sócrates viu vermelho rapidamente ou lentamente e é o tempo que define o *rápido* e o *lento* (*Física IV*, 218b 15-20; 222b 30 – 223a 1).<sup>173</sup> Ora, se considerarmos que o verbo 'perceber' é um verbo que denota *atividade*, *atividade* entendida conforme o esquema de Kenny-Vendler, o *perceber* demandará tempo, pois Vendler (1957, 143-160) sustenta que, ao retirarmos os *termini* ou complementos dos verbos que denotam *movimento*, encontramos verbos que denotam *atividade*. Assim, 'to be running a mile' é um verbo que denota *movimento*, ou seja, que não pode ser verdadeiro ao mesmo tempo em que sua forma perfeita "have run a mile", pois já vimos que o 'present perfect' em inglês marca o passado e, se alguém está correndo uma milha, é porque ele ainda não correu uma milha.<sup>174</sup> Agora, sem a especificação do *terminus ad quem* o *present continuous* e

---

<sup>172</sup> Sobre os sentidos de estar no tempo *Física IV* 221 a 1- 30.

<sup>173</sup> A não ser no caso em que 'ver' denota atitudes visuais.

<sup>174</sup> Ver *Física VI* 231b 20- 232 a 20.

*present perfect* podem ser afirmados verdadeiramente ao mesmo tempo: ‘to be running’ e ‘have run’.

Note-se que cada uma das atividades denotadas pelos verbos de *atividade* estão no tempo, no sentido em que podem ser medidas por ele; afinal, podemos dizer que ele está correndo *rápido* ou *lento*. Portanto, se os verbos empregados por Aristóteles, como casos de ἐνέργεια, por oposição à κίνησις, corresponderem aos verbos de *atividade* (*activity verbs*) da categorização de Kenny-Vendler, então cada um deles, inclusive ‘perceber’, denotará uma *ação* que está no tempo. Porém, como a possibilidade do emprego dos advérbios ‘rápido’ e ‘lento’ é ao menos condição necessária para que uma *ação* esteja no tempo e vimos que ‘perceber’ não admite esses advérbios, concluímos, por *modus tollens*, que os verbos de ἐνέργεια não correspondem aos verbos de *atividade* (*activity verbs*) de Kenny-Vendler.

Outro ponto que merece ser ressaltado é o fato de o *perceber* ser condição de existência do tempo. O *tempo*, segundo Aristóteles, é o *número do movimento* segundo o *anterior* e o *posterior* e *número* como *numerado* e não como *o que numera*. O tempo, assim como o movimento, é contínuo e, como tal, não se divide em *discretos*. Sendo o *agora* um *discreto*, o tempo não se constitui e não se divide em *agoras*. O *agora*, porém, assim como o *ponto* para a *magnitude* e o *corte cinético* para o *movimento*, é *limite*. Isso significa que a determinação e individuação de um *contínuo*, seja ele uma *magnitude*, um *movimento* ou um *tempo*, dá-se por meio de *discretos*. A percepção do *movimento*, bem como a do *tempo*, depende da percepção de *discretos*, respectivamente, *cortes cinéticos* e *agoras*. Se a percepção fosse uma instância do *contínuo*, como poderíamos perceber um *agora*, considerando-se que o *contínuo* - com exceção da linha, que é *contínua* em qualquer instante - demanda tempo e que o *agora*, sendo indivisível, deve ser apreendido instantaneamente? A consequência de se considerar o *perceber* como sendo *contínuo* parece ser a impossibilidade de se perceber o tempo e, conseqüentemente, a impossibilidade do próprio tempo.

Dada a proposta deste trabalho, não discutirei essa questão aqui, mas indico uma linha de resposta à seguinte objeção: fosse a percepção instantânea, nossa apreensão da realidade seria uma sucessão de imagens, algo como ver uma série de fotografias, mas, como nossa percepção não tem essa natureza, ela não é instantânea. A primeira premissa desse argumento, a meu ver, ignora a possibilidade de haver uma

capacidade perceptiva complexa, composta por φαντάσματα, memória e antecipação. A percepção ela mesma, o ato de perceber, ocorre só no presente e o presente é o *agora*. Toda a apreensão fora do *agora*, ainda que próxima deste, não é mais, ou não é ainda, objeto de percepção.<sup>175</sup> Isso significa que, a rigor, a percepção é instantânea. Caso contrário, haveria percepção de um tempo passado e de um tempo futuro, mas isso não é o caso, pois, do passado, temos lembrança ou reminiscência e do futuro, expectativa. De fato, temos uma impressão estendida do presente, mas isso não advém da percepção ela mesma, mas da capacidade perceptiva em toda a sua complexidade.

Voltando à nossa questão, se a tese de que a ‘percepção consiste em *ser mudado e afetado*’ significa que o ato de perceber envolve ‘mudança ordinária’, então é preciso explicar por que o *perceber* não pode ser *rápido* ou *lento* não obstante consistir em *ser mudado e afetado*. A princípio, temos duas opções: ou ‘ser mudado’ quer dizer a transição da *potência* para *atividade*, o que já negamos no primeiro capítulo, ou os termos ‘perceber’ e ‘percepção’ são empregados de maneira equívoca em diferentes contextos. Bem, se de fato o *perceber*, a *percepção*, é um ‘estado’ e se dá instantaneamente, então ele não pode consistir em *ser mudado e afetado sem mais*, ainda que ele possa se seguir de mudanças e, assim, na afirmação de que o *perceber* consiste em *ser mudado e afetado*, ‘perceber’ deve estar tomado em um sentido mais amplo, que inclui movimentos no órgão sensorial.

Concluindo, temos dois motivos para duvidar da tese de que a percepção constitui-se de alterações ordinárias: o primeiro deles é a inclusão da atividade perceptiva, um caso de ‘ser afetado’, no **grupo 1**, que contém exemplos de um dos sentidos de atividade; o segundo é a incompatibilidade entre a tese de que a percepção constitui-se de alterações ordinárias e a tese segundo a qual a percepção é uma ‘atividade completa’. Diante disso, investigaremos no próximo capítulo se há alguma maneira de conciliar a afirmação de que a percepção consiste em ser mudado e afetado com a tese da completude da percepção.

---

<sup>175</sup> Sobre o ‘agora’ significando um tempo próximo do momento que se fala ver *Física IV*, 222 a 20-25.



### Capítulo 3

Vimos, no capítulo 2, que há indícios de que o verbo ‘perceber’ denota um ‘estado’, e não uma ‘atividade’ no sentido de Kenny e Vendler. Sendo um estado, o ato de perceber não poderia ‘consistir em ser mudado e ser afetado’, pois um estado é ou o *terminus a quo* ou o *terminus ad quem* de uma mudança. Aristóteles, no entanto, afirma que ‘a percepção consiste em ser mudado e afetado’ (*DA II*, 5). Como conciliar essas duas teses se, em nossa análise do capítulo 5 do *De Anima*, constatamos que o sentido qualificado de mudança ou alteração que Aristóteles utiliza para falar da percepção não pode ser o de mera transição da potência 2 ou atividade 1 para a atividade 2? A princípio, há duas respostas para essa questão: ou **(a)** os termos ‘percepção’ e ‘perceber’ estão sendo utilizados de maneira equívoca em diferentes contextos ou **(b)** o fato de a percepção consistir em ser mudado e afetado significa, de fato, a transição para o ato de perceber.

#### 3.1 Sobre a equívocidade do termo ‘percepção’ e seus cognatos

Nesta seção discutirei a hipótese do uso equívoco dos termos ‘percepção’ e ‘perceber’. Hipótese essa que pretende conciliar as teses de que a percepção é um ‘estado’ e que ela ‘consiste em ser mudado e afetado’ por meio da atribuição de referentes distintos aos termos ‘percepção’ e seus cognatos em cada um dos contextos argumentativos. Ou seja, enquanto no *De Anima II*, 5, Aristóteles teria se referido não só à percepção ela mesma, mas também ao processo que é sua condição necessária, em *Metafísica Θ*, 6, ele teria se referido apenas à percepção ela mesma.

A tese é que a percepção ela mesma não consistiria em ‘ser mudado e afetado’ - uma vez que se trata de um ‘estado’ - mas que também não ocorreria sem que aquele que percebe tenha sido ‘mudado’ e ‘afetado’ de alguma maneira. O pressuposto dessa hipótese é que ‘ser mudado e afetado’ significa mudança ordinária. Digamos que o olho se tornar vermelho é condição necessária - mas não suficiente, afinal inanimados também se alteram dessa maneira, apesar de não perceberem - para que aquele capaz de perceber perceba. Nesse caso, a alteração ordinária do órgão dos sentidos, que demanda tempo e na qual há incompatibilidade entre ‘estar mudando’ e ‘ter mudado’,

antecederia a percepção propriamente dita, que não demanda tempo e na qual não há incompatibilidade entre presente e perfeito.

Analisemos a pertinência dessa tese por meio de outras passagens nas quais Aristóteles diz, de algum modo, que a percepção é ou requer mudança (κίνησις). Em *Física VII, 2*, por exemplo, Aristóteles afirma:

E aquilo que é alterado é alterado pelas coisas que foram ditas, pois essas são afecções da qualidade subjacente. Pois dizemos ser alterado o ser esquentado ou o ser adoçado ou endurecido ou o ser secado ou ser embranquecido, e dizemos o mesmo tanto em relação ao inanimado, quanto em relação ao animado, e, no animado, em relação às partes que não percebem e em relação aos órgãos dos sentidos eles mesmos. Pois os órgãos dos sentidos são alterados de certa maneira. Afinal, a percepção em atividade é um movimento através do corpo, os sentidos tendo sido afetados. Por um lado, o animado é alterado da mesma maneira que o inanimado, por outro, o inanimado não é alterado de todas as maneiras que o animado (pois não é alterado em relação aos órgãos dos sentidos), pois o inanimado, tendo sido afetado, não apreende que foi alterado, mas o animado apreende.

ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλλοιοῦται τὸ ἀλλοιούμενον ὑπὸ τῶν εἰρημένων. ταῦτα γὰρ ἔστι πάθη τῆς ὑποκειμένης ποιότητος· ἢ γὰρ θερμαινόμενον ἢ γλυκαινόμενον ἢ πυκνούμενον ἢ ξηραίνόμενον ἢ λευκαινόμενον ἀλλοιοῦσθαί φαμεν, ὁμοίως τὸ τε ἄψυχον καὶ τὸ ἐμψυχον λέγοντες, καὶ πάλιν τῶν ἐμψύχων τὰ τε μὴ αἰσθητικὰ τῶν μερῶν καὶ αὐτὰς τὰς αἰσθήσεις. ἀλλοιοῦνται γὰρ πῶς καὶ αἱ αἰσθήσεις· ἢ γὰρ αἰσθησις ἢ κατ' ἐνέργειαν κίνησις ἔστι διὰ τοῦ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως. καθ' ὅσα μὲν οὖν τὸ ἄψυχον ἀλλοιοῦται, καὶ τὸ ἐμψυχον, καθ' ὅσα δὲ τὸ ἐμψυχον, οὐ κατὰ ταῦτα πάντα τὸ ἄψυχον (οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται κατὰ τὰς αἰσθήσεις)· καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ' οὐ λανθάνει πάσχον. (*Fis. 244b 12 – 245a 1*)

Observamos que Aristóteles, em primeiro lugar, afirma que os animados são ditos se alterarem do mesmo modo que os inanimados, a saber: por serem esquentados ou adoçados ou endurecidos ou secados ou embranquecidos. Trata-se de alterações ordinárias. Em seguida, ele faz uma distinção em relação ao animado. O animado pode ser entendido tanto em relação às suas partes incapazes de perceber – podemos supor cabelos e unhas, por exemplo -, quanto em relação aos seus órgãos do sentidos – olho, ouvido etc – e, em relação a ambas as partes, há uma alteração que se diz do mesmo modo.<sup>176</sup> Sabemos que, quando Aristóteles fala do animado, ele fala do composto corpo e alma (*DA II, 1*) e que o mesmo se aplica aos órgãos dos sentidos,

<sup>176</sup> Essa distinção entre as partes capazes e incapazes de perceber tem como causa material a ‘dureza’ das partes incapazes de perceber. A percepção requer ‘carne macia’ (*PA III, 4, 667a 11-14*).

em sentido mais específico. Assim, devemos nos perguntar se a alteração ordinária do órgão sensorial se diz do olho *qua* composto de corpo e alma ou se diz do olho apenas *qua* corpo. Não pretendo que seja possível que a alteração ordinária só se dê em relação à matéria, e não ao composto de matéria e forma, pois não há matéria sem forma. Pretendo saber apenas se a alteração ordinária dos órgãos dos sentidos se dá em relação ao composto de matéria e forma independentemente de um tipo específico de forma, que é a alma. Uma vez que há uma distinção entre as partes incapazes de perceber e os órgãos dos sentidos, seria de se esperar que a alteração dos órgãos dos sentidos devesse se referir ao composto de corpo e alma, afinal a capacidade de perceber é uma capacidade da alma. Contudo, como se trata da mesma alteração sofrida pelos inanimados e pelas partes incapazes de perceber, a alteração em questão não pode levar em consideração a alma, pois, nesse caso, a alma não acrescentaria nenhuma diferença. Um olho e um olho cego se alterariam ordinariamente no mesmo sentido, porque a afirmação é a de que dizemos do mesmo modo que tanto os inanimados e as partes incapazes de perceber, quanto os órgãos dos sentidos se alteram. Sendo assim, a alteração em questão é mais básica e é indiferente à presença ou não de alma perceptiva.

É estranho que logo após ter afirmado a tese da identidade de tipo de mudança entre inanimados, partes não perceptivas e órgãos dos sentidos, Aristóteles atenua o sentido em que os órgãos dos sentidos são afetados por meio da partícula  $\pi\omega\varsigma$ : os órgãos dos sentidos são, de certa maneira, alterados. Qual é o sentido dessa atenuação? Estaria Aristóteles apenas advertindo para o fato de que os órgãos dos sentidos não são alterados *qua* órgãos dos sentidos, isto é, *qua* composto de corpo e alma? A afirmação que se segue, segundo a qual a percepção é uma mudança através do corpo, que se dá quando algo afeta os órgãos dos sentidos, pode nos ajudar a entender a atenuação. O primeiro ponto a ser observado é que o ‘é’ em questão não pode estabelecer identidade, senão teríamos uma tese reducionista. O segundo é que há uma mudança de referência: ao invés dos órgãos dos sentidos, a referência é a atividade da percepção. A utilização da partícula  $\gamma\alpha\rho$  indica que o fato de a percepção em atividade ser uma mudança vai explicar ou esclarecer o fato de os órgãos dos sentidos serem, de certa maneira, alterados. O raciocínio é o seguinte: se a percepção em atividade for mudança, então os órgãos dos sentidos se alteram de certa maneira. De fato, a percepção em atividade é mudança. Logo, os órgãos dos sentidos são, de

alguma maneira, alterados. Entendo que ‘percepção’ se refere ao ato de perceber e, dado que se afirma que o ato de perceber é, ‘consiste em’, ‘mudança’, o termo ‘percepção’ está sendo empregado em sentido amplo, pois, parto da hipótese de que em sentido estrito ele é incompatível com a mudança ordinária. Bem, o sentido em que a percepção é uma mudança através do corpo parece ser apenas o de que não há percepção sem uma mudança corporal e, como a percepção, ao menos em sentido estrito, não pode se reduzir a mudança corporal e nem ocorrer no mesmo tempo em que ocorrer a mudança. A mudança em questão deve anteceder a percepção em sentido estrito.

A argumentação prossegue e Aristóteles afirma que o animado é alterado nos mesmos aspectos que o inanimado, mas que o inanimado não é alterado nos mesmos aspectos do que o animado, pois aquele não se altera em relação aos órgãos dos sentidos. Isso pode significar duas coisas: os inanimados não se alteram em relação aos órgãos dos sentidos ou porque, trivialmente, não têm órgãos dos sentidos ou porque a alteração dos órgãos dos sentidos é de natureza diferente, como indicaria a partícula atenuadora  $\pi\omega\varsigma$ . No segundo caso, os órgãos dos sentidos seriam alterados de duas maneiras: uma igual aos inanimados e outra diferente deles. No primeiro, a alteração própria dos animados se daria em relação aos órgãos dos sentidos e esse seria o aspecto em que os inanimados não seriam alterados. De fato, o tipo de alteração seria a mesma, o que mudaria é que, nos animados, a alteração aconteceria em superfícies que, por assim dizer, são capazes de perceber, ao passo que, nos inanimados, elas aconteceriam em superfícies que não são capazes de perceber. E essa capacidade de perceber seria um fato básico que explicaria a constituição material dos órgãos perceptivos e que não requereria, ela mesma, explicação. A razão suplementar de os inanimados não serem alterados nos mesmos aspectos que os animados, diz Aristóteles, é que a alteração, no caso dos inanimados, passa despercebida, mas, no caso dos animados, não.<sup>177</sup> Quando o perceptível afeta um ser animado em uma parte capaz de perceber, em um dos órgãos dos sentidos, a alteração não passa despercebida, mas quando o perceptível afeta um inanimado ela sempre passa despercebida, uma vez que o inanimado não possui parte alguma capaz de perceber. Nada impede, contudo, adverte Aristóteles, que uma alteração passe despercebida ao animado, desde que ela ocorra em uma parte incapaz de perceber, digamos, no cabelo.

---

<sup>177</sup> É evidente que ‘animado’, na passagem, designa ‘os animais’, e não todos os seres animados.

Afirmamos que o que não passa despercebido ao animado é a alteração dos órgãos dos sentidos, mas, nesse caso, ‘alteração’ designa o processo de mudança? Se o processo de alteração não passa despercebido ao animado, então, ao ser afetado por azul, não só o azul não passa despercebido, mas também a mudança para o azul em seu olho, isto é, o azular do olho não o passa. Porém, de fato, ninguém, ao ver azul, viu antes o azular. Fosse a percepção uma alteração ordinária que não passa despercebida, jamais perceberíamos uma cor, pois, ao ser afetado pelo azul, estaríamos tendo apreensão do ‘azular’, mas quando o ‘azular’ atingisse seu *terminus ad quem*, um certo matiz de azul, a nossa apreensão cessaria, uma vez que a percepção envolveria essa alteração e seria a apreensão desse processo de alteração enquanto ele ocorre. Assim, parece que o que não passa despercebido ao animado é o resultado da alteração, ou, se se quiser, o fato de que o órgão do sentido foi afetado. Nesse caso, a percepção em sentido estrito, isto é, a apreensão de que se foi afetado de alguma maneira, não se dá, obviamente, sem ter sido afetado; caso contrário, teríamos um caso de alucinação – e a passagem deixa claro que ser afetado está significando ter se alterado ordinariamente. Disso, podemos concluir que ‘percepção’, em sentido amplo, consiste em ser alterado e afetado, mas que ‘percepção’, em sentido estrito, não. Esta última requer alterações ordinárias apenas como condição necessária antecedente, e não concomitante. Em outras palavras, não há apreensão de um perceptível sem que o sujeito da percepção tenha sido alterado no órgão relevante, mas a apreensão ela mesma é posterior à alteração e não se constitui pela alteração ordinária.

Há, pelo menos, duas dificuldades em se justificar essa tese. A primeira é que haverá um ‘atraso’ da percepção em sentido estrito em relação ao tempo em que o perceptível está afetando o órgão, ou seja, sempre que o olho estiver sendo afetado no tempo  $t$  a percepção em sentido estrito se dará em um tempo  $t_{n+1}$ , porque em  $t$  há movimento, há a alteração de cor no olho, o que demanda tempo. A segunda é que a distinção entre sentidos próprios e o sentido comum é abolida, pois, em *De Anima III*, 2, Aristóteles sustenta que é o sentido comum o responsável por se perceber que se percebe. Nesse caso, o que estou chamando de percepção em sentido estrito, aquilo que é responsável por não deixar o resultado da alteração passar despercebido, identifica-se com sentido comum. Diante dessas objeções, parece que a percepção, mesmo em sentido amplo, não pode envolver processo material, sob pena de haver

um hiato temporal entre o perceptível no mundo e a percepção em sentido estrito do perceptível.

Voltando à questão de qual é o sentido em que os animados se alteram, mas os inanimados não, podemos afirmar que, sob pena ou de um hiato temporal entre aquele que percebe e o mundo ou de identificação entre percepção e apercepção, essa alteração não pode ser ordinária. Resta, então, a segunda opção que, apoiada sobre a partícula atenuadora  $\pi\omega\varsigma$ , sustenta que a alteração não compartilhada com os inanimados é uma alteração diferente. O animado se altera assim como o inanimado, afinal seus órgãos dos sentidos são ou podem ser afetados ordinariamente, mas essa alteração ordinária nada tem a ver com a percepção, ou melhor, não é condição necessária para a percepção e, em alguns casos, pode até ser um impedimento para a percepção. O inanimado, porém, não sofre a alteração especial que o animado sofre, justamente por não ter alma e, *a fortiori*, não ter alma perceptiva. O problema dessa alternativa é que ela não é adequada ao contexto argumentativo de *Física VII*, 2, que se pauta pela tentativa de mostrar que, em toda mudança, o critério de contato é atendido, ou seja, nenhuma mudança se dá sem contato. Bem, para que Aristóteles argumente que também na percepção o critério do contato é atendido, ele deve considerar que se a percepção não é mudança, ao menos ela requer mudança, leia-se ordinária. Considerar que, nesse contexto, a alteração que o animado, aquele que percebe, sofre é de tipo especial elimina toda a força do argumento, primeiro porque a mudança que é tematizada em *Física VII* é a mudança ordinária, segundo porque, ainda que seja verdade que a alteração especial da percepção atenda ao critério da necessidade do contato, o mesmo não é verdadeiro para outras atividades que sofrem uma alteração especial, por exemplo, pensar. Sinal disso é que em *Física VII*, 3, Aristóteles se preocupa em mostrar que a atividade de pensar não é alteração, ainda que não se dê sem uma, afinal não se pensa sem  $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ . Mas o ponto é que a atividade de pensar ela mesma não é alteração, e, por essa razão, o fato de pensar não atender ao critério de contato não é uma ameaça à argumentação segundo a qual toda mudança requer contato. Assim, parece razoável, nesse contexto, julgar que Aristóteles esteja considerando que a percepção envolva alterações ordinárias.

Como, então, explicaremos o fato de a percepção ser um ‘estado’ e ‘consistir em ser mudado e afetado’, se a hipótese (a), do uso equívoco do termo ‘percepção’, apresenta dificuldades, e a hipótese (b), do sentido especial de alteração, é

incompatível com *Física VII*? Acredito que nem a identificação da percepção em sentido estrito, com a apreensão do sentido comum, nem o hiato temporal entre a apreensão do conteúdo perceptivo e a afecção no órgão periférico são problemas reais para a teoria aristotélica da percepção.

Em relação à identificação da atividade perceptiva com o sentido comum, o exemplo seguinte deve ser considerado: o caso de um soldado que sofreu uma lesão na têmpora e, por essa razão, ficou cego, mesmo estando seus olhos em perfeito estado (*De Sensu*, 2, 438b 11-16). Isso é uma prova de que a apreensão do conteúdo perceptivo não se dá no olho, mas sim em um órgão mais interno que é, na realidade, o órgão do sentido comum. O sentido comum não é um sexto sentido, mas antes, em uma de suas acepções, é a unidade dos demais sentidos, é uma ‘capacidade de ordem superior’ (Gregoric, 2007 p. 52-61).<sup>178</sup> O sentido comum, entendido como uma capacidade perceptiva de ordem superior que consiste na unidade do aparato perceptivo, excluindo-se a fantasia, é responsável, por um lado, pela percepção de cada um dos perceptíveis próprios e, por outro, pela percepção simultânea e discriminação dos próprios, bem como pelo monitoramento dos sentidos próprios. Isso quer dizer que toda vez que percebemos, por meio de um sentido próprio, o sentido comum é o responsável pela apreensão do perceptível, de modo que ele não é despercebido. Disso não se segue que toda vez que um sentido próprio esteja em atividade, o sentido comum também estará. Na realidade, a implicação se dá em sentido oposto: toda vez que o sentido comum está em atividade, os sentidos próprios estão em atividade. Disso decorre que “instead of saying that it is sight that perceives colour, it would be more accurate to say that it is the perceptual part of the soul *qua* sight that perceives colour” (Gregoric, 2007 p.137). É comum, ao analisarmos a teoria da percepção aristotélica, esquecermo-nos de que a capacidade é uma unidade só divisível conceitualmente. E, por isso, dizemos coisas do tipo ‘olho vê cor’, ‘ouvido ouve som’. Portanto, não é uma objeção dizer que se admitirmos a hipótese (a), de acordo com a qual o termo ‘percepção’ é usado de maneira equívoca, a percepção irá equivaler à apreensão do conteúdo perceptivo por aquele que percebe, porque, de fato, para Aristóteles, perceber implica perceber que se percebe. Uma certa alteração do

---

<sup>178</sup> Digo em ‘uma de suas acepções’, porque, segundo Gregoric, a expressão ‘sentido comum’ se refere, ao menos, a três capacidades distintas.

olho que passa despercebida por algum motivo, seja pelo corte do canal que liga olho ao coração, seja por desatenção, não conta como percepção.<sup>179</sup>

Precisamos analisar agora de que maneira se dá a transmissão da afecção dos órgãos periféricos para o sentido comum. Aristóteles elenca, em diversos contextos, as condições materiais dos sentidos próprios necessárias para que a percepção ocorra. Uma condição geral é que só partes ‘homoerômeras’ (*PA II*, 1 647 a 14-25) são capazes de perceber, pois só elas têm a neutralidade necessária para que se possa ser afetado por perceptíveis opostos. Condições específicas são dadas a cada um dos sentidos ao longo dos capítulos 7 e 11 do livro II do *De Anima*. A condição para a visão, por exemplo, é que seu órgão seja transparente. Em relação à ligação dos sentidos periféricos com o coração, Aristóteles afirma que os animais que possuem um sangue mais fino e frio são mais perceptivos e inteligentes (*PA II*, 2 648a 2-5). É bastante controverso se o sangue é capaz de receber os perceptíveis, mas, em todo caso, há o pneuma, uma espécie de ar quente interno, que é capaz de cumprir esse papel (Gregoric, 2007 p. 43-45). Não vou discutir esses aspectos materiais em detalhe, pois quero apenas ressaltar que a acusação de Burnyeat (1992a), nesse ponto, é justa: Aristóteles não fala de processos *sem mais* ou mudanças, mas apenas de condições materiais estáticas.

Em relação ao hiato que se dá entre a afecção no órgão periférico e a apreensão cognitiva do perceptível, precisamos analisar como Aristóteles entende o processo perceptivo em relação a dois dos sentidos à distância, quais sejam, a audição e a visão. Digo ‘processo perceptivo’, porque me refiro não apenas à apreensão do perceptível pelo sentido comum, mas também ao início da cadeia causal, por exemplo, o momento em que um objeto soa, o que, claramente, é movimento ou envolve movimento. Assim, comecemos pela audição:

Há dificuldade [em saber] se os perceptíveis ou os movimentos a partir dos perceptíveis (em qualquer uma das duas maneiras que a percepção vem a ser), quando em atividade, atingem o ponto intermediário primeiro, assim como o odor e o som parecem fazer, pois aquele que está perto percebe antes o cheiro e o som nos atinge logo depois do golpe.

ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ἄρ' ἀφικνοῦνται ἢ τὰ αἰσθητὰ ἢ αἱ κινήσεις αἰ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν (ὁποτέρως ποτὲ γίγνεται ἢ αἰσθησις), ὅταν ἐνεργῶσιν, εἰς τὸ μέσον πρῶτον, οἷον ἢ τε ὁσμὴ φαίνεται ποιούσα καὶ ὁ ψόφος· πρότερον γὰρ ὁ ἐγγὺς αἰσθάνεται τῆς ὁσμῆς, καὶ ὁ ψόφος ὕστερον ἀφικνεῖται τῆς πληγῆς. 446a 20-25

---

<sup>179</sup> Em Aristóteles não há nada como o ‘simple seeing’ defendido por Dretske (2000).



Aristóteles, partindo do fato de que o perceptível na audição e olfação atinge o ponto intermediário antes de atingir o ponto final, de modo que um indivíduo situado no ponto intermediário percebe antes do que aquele situado no ponto final, pretende saber se o mesmo ocorre com os demais sentidos, tato, paladar e visão. A explicação de Aristóteles para que o som atinja primeiro o ponto intermediário é que ele é movido e isso demanda tempo, que é divisível (*DS*, 6, 446a 29 – b 1). Logo em seguida, Aristóteles faz um contraste entre a atividade de ouvir e a atividade de soar:

e mesmo se simultaneamente ele escuta e escutou, e em geral percebe e percebeu, e não há vir a ser dessas coisas, mas são sem o vir a ser, não sucede não menos como quando o golpe já veio a ser mas o som ainda não alcançou o ouvido.

καὶ εἰ <καὶ> ἅπαν ἅμα ἀκούει καὶ ἀκήκοε, καὶ ὅλως αἰσθάνεται καὶ ἤσθηται, καὶ μὴ ἔστι γένεσις αὐτῶν, ἀλλ' εἰσὶν ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι, ὅμως οὐδὲν ἦττον, ὥσπερ ὁ ψόφος ἤδη γεγενημένης τῆς πληγῆς οὐ πρὸς τῇ ἀκοῇ. (*DS*, 6, 446b 2-6)

Diferentemente do ouvir, no qual não há incompatibilidade entre ouvir *x* e ter *x* ouvido, o soar é um movimento e por isso o som que soa não necessariamente atingiu o órgão apropriado, o ouvido. Como o movimento do som se dá no intermediário e, uma vez que o ouvido constitui-se pelo mesmo elemento do intermediário externo, podemos supor que no ouvido o som também se move, afinal a função do intermediário é permitir que o perceptível se propague. Se a audição ocorresse no ouvido, ela não poderia ocorrer no ouvido como um todo, mas apenas em algum ponto mais interno, senão não faria sentido a presença do intermediário interno. Vimos, contudo, que a percepção em geral acontece no sentido comum. Assim, o intermediário presente no sentido próprio cumpre uma tarefa inicial na propagação do perceptível, no caso, o som. Outras estruturas internas, *pneuma* ou sangue terão de cumprir uma tarefa análoga até que o perceptível atinja o coração e o animal perceba. Podemos dizer, então, que assim como o som se movimenta no intermediário externo, ele também se movimenta no intermediário interno.

O caso da visão é diferente da audição, porque a luz, a atividade do transparente, responsável pela percepção das cores, não é um movimento (*ἀλλ' οὐ κίνησις τις*). A luz se deve à presença de algo. Contudo, em geral, a alteração distingue-se do movimento local e, portanto, não é necessário que o movimento atinja o ponto intermediário primeiro. É possível que a alteração se dê de uma só vez

(ἀθρόον ἀλλοιοῦσθαι), sem que metade da coisa seja mudada antes da outra metade. É possível que a água congele simultaneamente em toda sua extensão (οἷον τὸ ὕδωρ ἅμα πᾶν πήγνυσθαι).<sup>180</sup>

Aristóteles discute nessa passagem do *De Sensu et sensibilibus* a natureza dos perceptíveis e dos intermediários, a fim de constatar e explicar o fato de que, em todas as modalidades de percepção a distância, com exceção da visão, indivíduos mais próximos do objeto percebido percebem primeiro. Ele nada diz da percepção ela mesma. Se, por um lado, o som tem de se deslocar para atingir o ouvinte e se deslocar internamente para atingir o coração e, por outro, a cor não precisa se deslocar, mas afeta espectador simultaneamente, isso não faz com que a percepção desses perceptíveis seja totalmente diferente. Pelo fato de o som ter de se deslocar, é evidente que ele demanda tempo. Contudo, o fato de a cor afetar o intermediário de uma só vez, simultaneamente, não implica, por si só, que isso não demanda tempo. Sendo uma alteração, ou uma certa alteração, o que a noção de simultaneidade garante é que toda extensão se altera ao mesmo tempo. Se em t1 a metade m1 se alterou de maneira *x*, então em t1 a metade m2 também se alterou de maneira *x*. Contudo, Aristóteles afirma que a luz, causa eficiente da visão, não é um certo movimento (ἀλλ' οὐ κίνησις τις).

A maior parte dos tradutores entende que ἀλλ' οὐ κίνησις τις nega que a luz seja um tipo movimento, e não que ela seja um certo movimento. Assim entendido, Aristóteles nega que a luz seja um movimento local, para afirmar que ela é uma alteração. Isso, porém, não é evidente. Se considerarmos que Aristóteles está negando que a luz seja qualquer tipo de movimento, então o intermediário externo e interno da visão são afetados de uma maneira que não demanda tempo e aí, sim, temos uma grande diferença a ser explicada entre a percepção de sons e odores, de um lado, e cores, de outro.

Temos a seguinte situação: de um lado, audição e olfação envolvem um tipo de mudança, a mudança local no intermediário; de outro, a visão ou envolve alteração ou não envolve alteração no intermediário. Contra a tese de que o intermediário da visão se altera ordinariamente de maneira literal está nossa experiência ordinária: se observarmos o intermediário entre um animal e um objeto vermelho, não percebemos vermelho (Burnyeat, 1992b). Essa razão parece-me suficiente para negarmos que o

---

<sup>180</sup> *De Sensu et sensibilibus* 446b 26 – 447a 10

intermediário da visão se altere ordinariamente de maneira literal. Contudo, não podemos dizer que o fato de o intermediário da visão não se alterar literalmente implica que a visão não demanda tempo, pois pode haver uma mudança não literal, de modo que o intermediário não se torna colorido. Note-se que ‘visão’ e ‘audição’ se referem aqui a todo o processo, por assim dizer, e não à apreensão do perceptível pelo coração, que é a percepção em sentido estrito – estou assumindo também que o sangue é afetado do mesmo modo que os intermediários, na medida em que ele contém água. Analogamente ao caso da audição, o órgão da visão também é composto por um elemento que tem a mesma propriedade que o intermediário externo, a transparência. Assim, podemos inferir que o olho como um todo é afetado simultaneamente, isto é, altera-se de certa maneira simultaneamente. Mesmo que o ser afetado na visão demande tempo, isso não é em si mesmo um problema, porque temos invariavelmente de lidar com os casos dos demais sentidos, que, claramente, demandam tempo.

Podemos dizer, então, que as objeções, a que menciona o hiato temporal na apreensão do conteúdo perceptivo e a que fala da distinção entre percepção e percepção da percepção, à tese de que o termo percepção e cognatos são usados de maneira diferente em diferentes contextos, ora em sentido estrito e exclusivo, ora em sentido geral e inclusivo, podem ser contornadas. Primeiro, porque a percepção em sentido estrito, de fato, não se dá nos órgãos periféricos, mas sim no sentido comum; e, segundo, porque (b) o hiato temporal entre a manifestação de um perceptível no mundo – como, por exemplo, o soar de um sino – e sua apreensão pelos órgãos periféricos e sentido comum é reconhecido por Aristóteles. Outra dificuldade, no entanto, ameaça a hipótese de que a afirmação do *De Anima II, 5* é a de que a percepção *em sentido amplo* consiste em ser mudado e afetado. Ora, enquanto no *De Anima II, 5*, Aristóteles afirma que a percepção consiste em ser mudado e afetado, pois parece ser uma certa alteração, no *De Sensu 6*, o tipo de mudança que é claramente atribuído à percepção do som (todo o processo) é o movimento local. Isso sugere que o sentido de ser mudado e afetado em *De Anima II, 5* não corresponde às mudanças que acontecem na percepção *em sentido amplo*, ou seja, em todo o processo, por exemplo, desde o soar até o afetar o ouvido. Isso gera uma suspeita em relação ao sentido de ‘ser mudado e ser afetado’ no *De Anima II, 5*. É possível que seu sentido não seja o de mudança ou alteração ordinária, isto é, um tipo de mudança

ou alteração, mas o de mudança ou alteração de certo tipo, por exemplo a transição da atividade 1 para a atividade 2. Uma passagem em *De Anima III*, 7 vai nessa direção e nos obriga a rever o nosso entendimento do *De Anima II*, 5. A passagem diz o seguinte:

Parece que o perceptível leva a capacidade perceptível do ser potência para a atividade, pois ela não é afetada nem alterada. Por isso é outra espécie de movimento, pois o movimento é uma atividade incompleta, enquanto que a atividade sem mais é diferente, é da completude.

φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργεῖα ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, ἢ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα, ἢ τοῦ τετελεσμένου. 431a 4-7

Aristóteles nega praticamente o que ele afirmou em *De Anima II*, 5. Se assumirmos que a ação do perceptível na capacidade perceptiva, que faz com que essa capacidade entre em atividade, é idêntica à percepção, então a percepção não consiste em ser afetado e ser alterado. Contudo, nada garante essa identidade. É possível que em *De Anima II*, 5 Aristóteles esteja falando do que é a percepção, ao passo que em *De Anima III*, 7 esteja falando da transição para a percepção. Adiante, argumentarei que a percepção em sentido estrito consiste em (é idêntica a) ser mudado e afetado, mas que ser mudado e afetado não significa mudança ordinária, mas simplesmente atividade. Mas, antes, é preciso discutir outros pontos.

Até agora venho lidando com a percepção de perceptíveis por si próprios, porque são menos complexos e também porque se, em relação a eles, não encontrarmos uma resposta satisfatória sobre a presença ou não de mudanças ordinárias na percepção, muito menos encontraremos uma resposta sobre os demais tipos de percepção: a percepção por si dos comuns e a percepção por concomitância. Além disso, a simplicidade dos próprios nos permitiu verificar uma grande incompatibilidade em relação à percepção: por uma lado, diz-se que ela consiste em ser mudado e afetado; e, por outro, ela é um estado. Se não conseguirmos responder a essa dificuldade nesse nível mais básico, dificilmente conseguiremos resolvê-la em níveis mais complexos e reais. Porém, uma resposta em relação à alteração material dos próprios, ainda que importante, é filosoficamente fraca, na medida em que não dá conta da complexidade da percepção, percepção de magnitudes, movimentos e de substâncias - complexidade essa que pode nos levar a rever nossos resultados em relação à percepção dos próprios. Essa diferença entre os tipos de perceptíveis deve,

no entanto, ser tratada como uma diferença apenas conceitual, uma vez que os perceptíveis não afetam os sentidos de maneira isolada: os próprios sempre são acompanhados pelos comuns e os perceptíveis por concomitância sempre são acompanhados por próprios e comuns.

Na próxima secção farei uma breve análise desses tipos de perceptíveis e dos tipos de percepção correspondentes, pois uma explicação da presença ou não de mudança ordinária na percepção, mesmo dos próprios, que ignore o fato de que eles sempre são acompanhados por comuns e que, portanto, sempre os apreendemos como uma unidade ou pluralidade, em movimento ou em repouso, pode ser equivocada justamente por ignorar isso. Após verificarmos os tipos de perceptíveis, trataremos da passagem na qual Aristóteles afirma que os sentidos são receptivos da forma sem a matéria.

### **3.2 Os tipos de perceptíveis**

Aristóteles apresenta em *De Anima II*, 6 os tipos de perceptíveis distinguindo-os em ‘por si’ e ‘por concomitância’. Em seguida, ele distingue os ‘próprios’ dos ‘comuns’, ambas espécies de perceptíveis ‘por si’. Aristóteles nada diz sobre o que vem a ser um ‘perceptível por si’ e logo passa à caracterização dos ‘próprios’. ‘Próprio’, diz ele, é aquele perceptível que não pode ser percebido por outro sentido e a respeito do qual não cabe enganar-se (*DA* 418a 11-12), como, por exemplo, visão de cor, audição de som, gustação de sabor. Analisarei primeiro o fato de o ‘próprio’ não poder ser percebido por outro sentido, deixando a questão da incorrigibilidade na percepção deles para outra secção.

Cada um dos sentidos é determinado por aquilo que ele é capaz de perceber. A natureza, operando teleologicamente por meio da necessidade hipotética, forma o órgão perceptível com a matéria apropriada para que um fim determinado aconteça: por exemplo, para que o animal seja capaz de discernir alguns perceptíveis de modo que possa sobreviver. Assim, para que um animal possa ter a informação relevante relativa à superfície de um objeto distante, a natureza lhe dá uma matéria capaz de subjazer à capacidade para obter essa informação, que é identificada com a cor. O mesmo acontece em relação a cada um dos cinco sentidos: cada uma dessas cinco capacidades são exclusivas na apreensão da informação para qual ela está

teleologicamente constituída. A teleologia aqui tem dois níveis: o primeiro é o da capacidade em relação ao seu perceptível, visão de cor, audição de som; o segundo é o da capacidade em relação à sobrevivência do animal. Um animal não tem percepção tátil, por exemplo, para se comprazer, a não ser por concomitância; ele tem percepção tátil, porque tem de sobreviver, porque tem de ter sensibilidade para evitar a destruição de seu corpo por qualquer coisa que o toque. O mesmo podemos dizer em relação a cada um dos demais sentidos. Essa teleologia do segundo nível é o que liga os perceptíveis ‘próprios’ aos ‘comuns’, de modo que Aristóteles considera ambos casos de perceptíveis ‘por si’.

Os perceptíveis comuns são aqueles que não são próprios a nenhum dos sentidos, mas comuns a todos, como, por exemplo, o movimento, o repouso, o número, a figura e a magnitude. É praticamente consenso entre os comentadores que ‘comum a todos’ quer dizer comum a ao menos dois sentidos, assim como Aristóteles diz que um certo movimento é percebido tanto pelo tato quanto pela visão. Temos aqui uma disjunção exclusiva dos perceptíveis ‘por si’: um ‘por si’ ou é um ‘próprio’ ou é um ‘comum’. Contudo, essa disjunção não se estende aos sentidos, porque a relação entre perceptíveis e sentidos não é simétrica. O fato de um perceptível ser ‘próprio’, apenas se ele não puder ser percebido por nenhum outro sentido, não implica que um sentido é ‘próprio’ apenas se ele não puder perceber nenhum outro perceptível. É verdade que um sentido ‘próprio’ não percebe um perceptível ‘próprio’ de outro sentido, a não ser por concomitância – por exemplo, ver amargo –, porém não é verdade que ele não perceba um ‘comum’.

Os perceptíveis ‘por concomitância’ são aqueles que são percebidos por concomitância, ou seja, porque calha de estarem associados a um perceptível próprio. O exemplo, é o filho de Diáres que é percebido ao se perceber um branco (*DA II*, 6). Nesse ponto há também um certo consenso entre os comentadores. De acordo com boa parte dos comentários, a ideia é que se percebe a cor, a figura, grandeza e o movimento ou o repouso ‘por si’, mas não ‘filho de Diáres’, isto é, mas não um homem. Perceber que este branco é filho de Diáres requer a participação do intelecto, porque é esta a capacidade responsável pela apreensão da forma substancial. O que faz com que isto que é percebido ‘por si’ seja um homem é a forma substancial. Portanto, apreender que isto que é percebido ‘é homem’ não se dá sem a participação do intelecto. A percepção por concomitância é essa apreensão de um ‘perceptível’ que

não afeta a capacidade perceptiva, ou melhor, que não afeta nenhum dos sentidos enquanto tal ( $\delta\iota\acute{o}\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\ \tilde{\eta}\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \upsilon\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\upsilon$ ) e, justamente por não afetar a capacidade perceptiva, na medida em que ele é, na realidade, um inteligível, esse ‘perceptível’ só é perceptível por concomitância. Isso equivale a dizer que (1) o ‘perceptível por concomitância’ não é, de fato, um perceptível, mas sim um inteligível e (2) que a ‘percepção por concomitância não é uma percepção, mas uma intelecção.

Com esse entendimento dos ‘perceptíveis por concomitância’, a maior parte dos comentadores interpreta que o que define os ‘perceptíveis por si’ é o fato de eles serem causa eficiente da percepção, ou seja, que eles são causa ‘direta’ da percepção. Temos, assim, as seguintes definições dos perceptíveis ‘por si’ e dos perceptíveis ‘por concomitância’:

- a)  $\alpha$  é um perceptível por si *se e somente se*  $\alpha$  é causa direta da percepção.
- b)  $\beta$  é um perceptível por concomitância *se e somente se*  $\beta$  é causa indireta da percepção.

O inconveniente de se interpretar dessa maneira perceptíveis ‘por si’ e ‘por concomitância’ é que somos obrigados a dizer que os ‘perceptíveis por concomitância’ não são perceptíveis e que a ‘percepção por concomitância’ não é ‘percepção’. Os perceptíveis por concomitância, não obstante serem designados como ‘perceptíveis’, são objetos de uma inferência; e a percepção por concomitância, não obstante ser designada como ‘percepção’, é uma inferência. Essa tese pode ser esquematizada do seguinte modo:

- 1) Não se vê em sentido estrito ‘Filho de Diáres’, mas apenas sua cor, figura, grandeza, etc.
- 2) Não se vê em sentido estrito que este branco é ‘Filho de Diáres’; infere-se que este branco é ‘Filho de Diáres’ a partir de crenças de fundo.

Uma vez que ‘ver’ é diferente de ‘inferir’, só nos resta concluir que ‘ver (por concomitância) Filho de Diáres’ não é um caso de percepção, ainda que envolva, como condição necessária, percepção em sentido estrito de cor, figura, grandeza etc. Mesmo que seja inconveniente para nós modernos essa mistura de capacidades distintas e a inclusão de inteligíveis na classe dos perceptíveis, parece que a qualificação ‘por concomitância’ serve justamente a esse propósito. Aristóteles é frequentemente chamado de o filósofo do ‘senso-comum’, por tentar justificar o

emprego corriqueiro de alguns termos e expressões. Talvez seja esse o caso em *De Anima II*, 6. Aristóteles estaria dizendo, então, que ‘perceptíveis’ em sentido estrito aplica-se apenas aos indivíduos da classe designada por ele de ‘por si’, cuja característica é a ação ‘direta’ no sentido, mas que o termo ‘perceptíveis’ também se aplica às substâncias, conforme o emprego corriqueiro do termo, só que se aplica por concomitância. De modo análogo e muito mais evidente dizemos que ‘vimos fulano’. Essa maneira de empregar o verbo perceptivo é justificada, diz Aristóteles, mas não é precisa, porque, de fato, não vemos uma substância, antes a entendemos. Sendo assim, chamar essa percepção de ‘percepção por concomitância’ nada mais seria que justificar um emprego corriqueiro do termo ‘perceber’ e, ao mesmo tempo, salientar que esse emprego não condiz com a natureza da percepção ela mesma. De acordo com essa interpretação, percebemos (por concomitância) o ‘Filho de Diaries’ *se e somente se* percebemos um próprio e entendemos (inferimos) o ‘Filho de Diaries’. Ou seja, não há percepção por concomitância do ‘Filho de Diaries’ sem que a conjunção da segunda parte da equivalência seja verdadeira.

Ainda que justificável, tal interpretação ignora a distinção moderna entre percepção *de re* e percepção *de dicto*. Se aplicarmos essa distinção à percepção do ‘Filho de Diaries’ teremos a seguinte explicação: percebemos o ‘Filho de Diaries’ *de re*, mas não *de dicto*, porque percebemos aquilo que é o ‘Filho de Diaries’ e não entendemos que se trata do ‘Filho de Diaries’. Perceber *de re* algo equivale a perceber (estar em relação causal perceptiva com) o referente da descrição definida ‘o filho de Diaries’ mas não apreender sua conotação. Perceber *de dicto*, por sua vez, equivale a perceber o referente da descrição definida ‘o filho de Diaries’ e apreender sua conotação. Isso posto, é possível pensar que a percepção ‘por concomitância’ do ‘filho de Diaries’ coincide com a percepção *de re* do ‘filho de Diaries’. Ao ver certa cor e figura, percebemos ‘por concomitância’ a substância a que cor e figura inerem, porque percebemos *de re*, mas não *de dicto* essa substância. Podemos apresentar isso com uma terminologia aristotélica: perceber *de re* uma substância é estar em relação perceptiva causal com algo que é uno, porém com diferenças em relação ao ser. Imagine que Stevenson foi curado pelo Dr. Jekyll. Ao ser curado pelo Dr. Jekyll, Stevenson também foi curado pelo Mr. Hyde, porque Dr. Jekyll e Mr. Hyde são descrições distintas do mesmo indivíduo. Contudo, Stevenson é curado por esse indivíduo *qua* Dr. Jekyll e não *qua* Mr. Hyde; Stevenson é curado *de dicto* por Dr.



Jekyll, mas *de re* por Mr. Hyde; ou ainda, Stevenson é curado por Dr. Jekyll ‘por si’, mas teria sido curado por Mr. Hyde apenas ‘por concomitância’. Aristóteles em *Física II*, 3 admite que Policlito seja a causa eficiente de uma estátua, mas apenas ‘por concomitância’, por coincidir com a causa ‘por si’, o escultor (195a 27-b 6) e exige que sempre procuremos causa mais precisa (δεῖ δ' αἰεὶ τὸ αἴτιον ἐκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν, 195b21-22)

Uma objeção simples impede, a meu ver, a identificação da percepção ‘por concomitância’ com a percepção *de dicto* de uma substância: a distinção entre percepção *de re* e percepção *de dicto* aplica-se aos perceptíveis ‘por si’. A percepção *de re* de vermelho é independente da percepção *de dicto* de vermelho, afinal essa última consiste em apreensão da conotação do termo ‘vermelho’, o que requer aprendizado conceitual. Nem todo animal e nem todo ser humano que percebe vermelho *de re* percebe vermelho *de dicto*.

Por ora, meu objetivo é manter a interpretação ‘inferencial’ da percepção ‘por concomitância’, por uma razão bem simples: com ela, não preciso explicar como o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria na percepção de substâncias, porque perceber substâncias não é, de fato, perceber. Voltando ao objeto de nossa investigação, analisaremos, na próxima seção, a caracterização feita por Aristóteles de que, na percepção, os sentidos recebem as formas perceptíveis sem a matéria na tentativa de entender em que sentido a percepção consiste em ser mudado e afetado.

### **3.3 Os sentidos recebem as formas perceptíveis sem a matéria**

Em *De Anima II* 5, vê-se a primeira caracterização geral do que é a percepção – a percepção consiste em ser mudado e afetado. A caracterização específica de cada um dos cinco sentidos é feita a partir dos perceptíveis, ao longo dos capítulos 6 e 11, também do *De Anima*. A partir daí, Aristóteles retoma, no capítulo 12, a caracterização geral a fim de explicitá-la por meio do modo como os sentidos recebem os perceptíveis.

No geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal auréu ou férreo, mas não como ouro ou ferro. E da mesma maneira ainda o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e

não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo a sua determinação. O órgão sensorial primeiro é aquele em que subsiste tal potência. E são, por um lado, o mesmo, mas o ser para cada um é diverso. Pois, por um lado, o órgão que percebe seria uma magnitude. Mas, por outro, tanto a percepção sensível como o ser para o capaz de perceber não são magnitudes, e sim uma certa determinação e potência daquele.<sup>181</sup>

Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις, ἐστὶ μὲν οὖν ταῦτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον· μέγεθος μὲν γὰρ ἂν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον, οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῶν εἶναι οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου.

A pergunta fundamental é: qual é o sentido de ‘o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria’? Mais precisamente, ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ explica o sentido em que a percepção ‘consiste em ser mudado e afetado’? A fim de respondê-la ou de ao menos mapear possíveis sentidos para uma proposição tão vaga, analisarei a passagem tendo em vista o efeito do perceptível no sentido, no órgão, no intermediário, na planta (ser vivo que não percebe) e na cera. Como pano de fundo, proponho que atentemos também para a seguinte questão: a proposição ‘o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria’ estabelece uma condição suficiente para a percepção ou apenas uma condição necessária? Uma vez que Aristóteles traça uma analogia entre a maneira que o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria e a maneira que a cera recebe o sinal do sinete sem o seu metal, se a proposição estabelecer uma condição suficiente, a analogia com a cera é uma má analogia.

Três critérios podem nos ajudar a determinar em que sentido essa passagem caracteriza a percepção: o primeiro diz respeito a transferência da forma sem transferência de matéria. Tanto o sentido quanto a cera satisfazem esse critério. Receber a forma perceptível sem a matéria é apenas condição necessária para a percepção, mas não é suficiente. Fosse ele suficiente, a cera perceberia. O segundo critério diz que a forma não é instanciada na matéria daquele que percebe, ou seja, não há transferência física de forma. O terceiro é que na percepção o perceptível é

---

<sup>181</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

recebido no princípio que subsiste no órgão sensorial. Temos, então, os critérios seguintes:

- 1) receber a forma perceptível sem a matéria;
- 2) receber a forma perceptível, mas não na matéria;
- 3) receber a forma perceptível no princípio que subsiste no órgão.

O primeiro critério sustenta que ‘receber a forma perceptível sem a matéria’ significa que a causa eficiente da percepção é apenas o perceptível, sem o subjacente a que ele inere. A visão, ao ver vermelho, receberia o vermelho, mas não a maçã a que o vermelho inere. A comparação com a capacidade nutritiva é ilustrativa: a capacidade nutritiva, na digestão, recebe o perceptível com sua matéria, com a maçã a que ele inere.

A distinção entre sentido e órgão sensorial é irrelevante a esse respeito, porque tanto um quanto o outro ‘recebem as formas perceptíveis sem a matéria’ nesse sentido. A favor dessa tese está o fato de Aristóteles afirmar que o sentido é afetado por aquilo que tem cor, sabor e som, e não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é desse tipo e segundo a forma, a proporção (*ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον*). Se entendermos que em ‘e não como se diz cada um deles’ o pronome ‘deles’ (*ἐκείνων*) remete àquilo a que o perceptível inere, então a afirmação é a de que o perceptível afeta o sentido – e por ‘perceptível’, entenda-se a cor ela mesma, o som ele mesmo (e não apenas a sua proporção, o seu aspecto formal.) Conforme defende Hicks (1907, p 416-417), *τοιονδί* é empregado frequentemente por Aristóteles para designar itens da categoria da qualidade em oposição ao *τόδε τι* que denota itens da categoria da substância. Nesse caso, a afirmação de que o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria corresponde à recepção do perceptível ele mesmo sem a substância a que ele inere. A visão, ao ver o vermelho que inere à maçã, recebe o vermelho, mas não a maçã. É importante observar que o termo ‘receber’ é vago o bastante para permitir diversas interpretações. Porém, a identificação daquilo que é recebido com o perceptível ele mesmo já delimita um pouco o significado de ‘receber’. Em geral, na *Física* algo que ‘recebe’ uma qualidade qualquer incorpora essa qualidade replicando-a. Se o que é recebido na percepção for o perceptível, o vermelho, e ‘receber’ significa replicar a qualidade relevante do agente, então o órgão sensorial/sentido, ao perceber, replica a qualidade relevante do agente e recebe o

mesmo predicado que o agente.<sup>182</sup> Assim, pode-se afirmar tanto ‘a maçã é vermelha’ quanto ‘o olho é vermelho’.

O primeiro problema dessa interpretação é que se é o perceptível que afeta o olho e Aristóteles considera que a mudança provocada pela cor é alteração, então é de se esperar que o olho e o intermediário externo se alterem ordinariamente. Contudo, não é isso que acontece, pelo menos não de maneira literal, como podemos constatar se olharmos perpendicularmente o intermediário entre o sujeito que vê vermelho e o objeto vermelho. O segundo problema é que, com essa interpretação, ‘receber a forma sem a matéria’ não determina ou especifica o que é a percepção, pois praticamente todo inanimado sofre esse tipo de mudança. A planta, por exemplo, ao ser aquecida pelo sol, recebe o calor do sol, digamos, torna-se quente ela mesma, mas não recebe o sol ou a forma do sol. Por fim, o terceiro problema é que se fica por entender a expressão ‘formas dos perceptíveis’, ao invés de apenas ‘perceptíveis’.

A analogia entre receber a forma sem a matéria, assim entendida, e a cera é exata, mas não seleciona a percepção, porque em quase toda alteração ordinária recebe-se a forma sem a matéria, conforme vimos. A cera, ao receber o sinal do sinete sem o metal a que ele inere, altera-se ordinariamente. Por essa razão, Aristóteles precisa de outro critério para especificar a percepção. O primeiro critério (critério 1) afirma algo em comum entre o sentido e a cera, o fato de serem afetados pela forma sem a matéria. Isso, porém, ainda não distingue a percepção da mudança ordinária, pois a cera muda ordinariamente, altera-se ordinariamente. É o segundo critério (critério 2) que dá aquilo que é próprio da percepção. A cera e a planta recebem a forma sem a matéria (critério 1), mas instanciam essa forma na sua matéria (falham no critério 2); a cera se torna, por exemplo, circular e a planta quente. Falta a elas o princípio responsável por se receber as formas sem a matéria que caracteriza a percepção, qual seja, a mediania ou proporção (critério 3).

Antes de apresentarmos o segundo critério, é importante discutir o que é o perceptível, uma vez que o primeiro critério identifica a matéria que não é recebida na atividade perceptiva com a substância a que o perceptível inere. Isso pode suscitar uma dúvida: o perceptível na percepção é recebido sem a maçã, mas não é o caso que ele seja recebido com o que chamamos de propriedades primárias? Aristóteles garante a propriedades como o vermelho, as quais chamamos de propriedades secundárias,

---

<sup>182</sup> Se  $x$  é afetado por  $y$  na medida em que  $y$  é  $F$ , então  $x$  se torna  $F$  (Caston, 2005, p. 301).

eficácia causal. É o vermelho que causa uma percepção com determinado conteúdo fenomenológico, e não propriedades mais básicas que subjazem ao vermelho. Para Aristóteles, o vermelho está no mundo assim como grandezas, magnitudes etc. estão.

Pois o visível é a cor, e esta é o que recobre o visível por si mesmo (por si mesmo não quanto à definição, mas porque tem em si a causa de ser visível).

τὸ γὰρ ὄρατόν ἐστι χρῶμα, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄρατοῦ· καθ' αὐτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὄρατόν.  
(DA II, 7 418a 29-31)

O trecho mostra que Aristóteles se refere à superfície, ao dizer que a cor recobre o visível por si mesma. Isso poderia levar ao entendimento de que a superfície (ou ‘propriedades primárias da superfície’) é a causa da visão de cor. No entanto, a ideia é que a superfície é visível ‘por si’, na medida em que a cor sempre inere a uma superfície. Ao explicitar o sentido de ‘por si’, que qualifica a superfície *qua* perceptível, Aristóteles afirma que não se trata do ‘por si’ associado à definição. Fosse esse o caso, a definição de superfície teria de conter uma menção de ‘visível’, e isso não acontece. A superfície é visível ‘por si’ no segundo sentido de ‘por si’, exposto em *Segundos Analíticos I*, 4, 73a – 73b 5 que é: a superfície entra na definição de cor, do visível, mas a cor, o visível não entra na definição de superfície.<sup>183</sup> É verdade que ser visível é uma característica intrínseca da superfície, mas essa característica se deve ao fato de a ‘superfície’ entrar na definição da cor, e não o contrário, como podemos observar na seguinte passagem do *De Sensu*: 439b 11-14.

Portanto, a cor seria o limite do transparente em um corpo determinado. E das coisas transparentes, como a água e outras desse tipo, ou aquelas que parecem ter uma cor própria, ela [a cor] igualmente é exibida na parte exterior.

ὥστε χρῶμα ἂν εἴη τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὀρισμένῳ πέρας· καὶ αὐτῶν δὲ τῶν διαφανῶν, οἷον ὕδατος καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον, καὶ ὅσοις φαίνεται χρῶμα ἴδιον ὑπάρχειν, κατὰ τὸ ἔσχατον ὁμοίως πᾶσιν ὑπάρχει.

Esse realismo aristotélico em relação a propriedades como a cor, levou Brodie (1992) a afirmar que é impossível que haja na percepção alterações fisiológicas, porque essas seriam alterações causadas por propriedades primárias. Segunda ela,

---

<sup>183</sup> Barnes (1993).

Aristóteles veta qualquer tentativa de fazer uma ponte material/fisiológica entre o perceptível e a apreensão cognitiva do perceptível, sob pena de o perceptível ser irrelevante na causação da percepção. Se propriedades primárias da superfície do objeto, mais básicas que os perceptíveis, causam a percepção, então - dado o 'princípio de exclusão causal-explicativa', segundo o qual, para qualquer evento, não pode haver duas ou mais explicações causais completas e independentes, exceto em casos isolados de 'sobredeterminação' - os perceptíveis são dispensáveis, sendo meros epifenômenos.<sup>184</sup> Como Aristóteles afirma a eficácia causal dos perceptíveis, ele teria de rejeitar que a percepção envolva propriedades primárias, mudanças ordinárias.

De acordo com Caston (2005, pp. 271-272), Brodie confunde a causa eficiente da percepção com o efeito provocado naquele que percebe. Que a cor seja a causa eficiente da percepção não exclui a existência de propriedades primárias nos objetos, nem a existência de mudanças fisiológicas naquele que as percebe, porque essas mudanças fisiológicas seriam não causa da percepção, mas antes parte do efeito da causalidade eficiente do perceptível. Brodie parte de dois pressupostos falsos em relação à teoria aristotélica: o de que mudanças ordinárias só podem ser causadas por propriedades primárias da superfície e o de que a única 'mudança' provocada pelos perceptíveis é a apreensão cognitiva pelo paciente.

Aristóteles classifica a cor, o som, o doce etc. como perceptíveis, mas cada uma dessas qualidades pode ser distinguida dos perceptíveis por meio da eficácia causal. A cor pode tanto colorir um objeto, quanto ser vista. Essas são duas atividades distintas de uma mesma coisa: a cor *qua* cor (propriedades primárias) colore e a cor *qua* perceptível é vista. No primeiro caso, a forma da cor junto com a superfície a que ela inere se misturam ou de alguma outra maneira se relacionam com a forma e superfície do objeto afetado, como quando derramamos tinta em um copo de água. No segundo caso, a forma da cor afeta o órgão do sentido sem que sua matéria se misture ou se relacione, de alguma maneira, com a matéria daquilo que é afetado. De certa maneira, é o estado e a natureza da matéria que vão determinar qual será o tipo de causalidade.<sup>185</sup> Se um líquido azul é derramado na água, eles se misturam e a água se

---

<sup>184</sup> Princípio formulado por Caston (2005, p. 270).

<sup>185</sup> Pode soar anti-aristotélico dizer que a matéria vai determinar qualquer coisa sendo ela princípio de indeterminação. Contudo, o emprego do termo 'matéria' frequentemente é relativo a uma forma, de modo que *m* é matéria de *F*, mas *m* ele mesmo é um composto de matéria e forma.

torna azul; se uma esfera azul é colocada na água, a água é afetada de maneira diferente, como intermediário para algum sujeito perceptivo.

No entanto, a atividade da cor *qua* cor e a atividade da cor *qua* perceptível não são necessariamente excludentes. A cor *qua* perceptível é vista e este processo de causação possui um aspecto material, uma mudança fisiológica subjacente que não corresponde à mudança literal, conforme explicaremos mais adiante. Assim, contrariamente ao que pensa Brodie (1992), a cor *qua* perceptível poderia provocar mudanças ordinárias, mas essas mudanças não seriam literais, ou seja, aquilo que é afetado não replicaria a cor. O que diferencia os casos de percepção dos casos de ‘colorir’ é que as mudanças ordinárias causadas pela cor são diferentes: na percepção elas não são literais, no ‘colorir’, são. E isso não é algo que dependa apenas do agente, no caso, a cor, mas depende também do paciente, pois esse tem de ter a capacidade de ser afetado de um modo ou de outro. A cor *qua* perceptível atua como uma propriedade emergente que é, de certa maneira, determinada pelas propriedades primárias, mas sua eficácia causal não se reduz a essas propriedades primárias (Caston, 2005, 273-274).

Parece que, para Aristóteles, a percepção ou aquele que percebe é afetado apenas pelo perceptível, isto é, pela cor *qua* visível, enquanto que o inanimado ou animado, quando sofre uma alteração literal, é afetado pela cor *qua* cor. Se for assim, Aristóteles já elimina uma série de inconvenientes do ‘literalismo’, dentre eles o fato de a ‘alteração literal’ do órgão sensorial eliminar sua condição de neutralidade necessária para percepção de outro perceptível do mesmo gênero. Caso o olho se tornasse vermelho ao ver vermelho, o animal seria incapaz de perceber azul simultaneamente ou até mesmo em sucessão, pois a condição necessária da transparência não estaria presente. Além disso, ele seria incapaz de perceber vermelho no ato perceptivo seguinte, pois seu olho, ou parte dele, já seria vermelho e não poderia mudar para vermelho.

Voltando aos critérios, o segundo entende que ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ significa que o sentido (apenas a forma), ao ser afetado pela forma do perceptível, sua proporção, não instancia essa proporção em sua matéria, isto é, no órgão do sentido. O sentido da visão em atividade, apreendendo vermelho, recebe a proporção que constitui a forma desse vermelho, mas o órgão sensorial principal, ou melhor, a matéria dele, não se torna vermelha e nem sofre outro tipo de mudança

ordinária.<sup>186</sup> O órgão e o sentido são numericamente unos e só se distinguem em relação ao ser. Sendo assim, como o sentido não instancia a forma perceptível na matéria e, sendo a matéria em que o sentido subsiste o órgão sensorial, então o sentido não instancia a forma perceptível no órgão sensorial.<sup>187</sup> Os intermediários e os órgãos periféricos, por sua vez, recebem a forma com a matéria na medida em que (a) são afetados pela forma do perceptível, mas (b) essa forma é instanciada em uma matéria de tipo diferente daquela do perceptível, sendo (b) a razão de a alteração não ser literal. Os intermediários e os órgãos periféricos satisfazem, como vimos, o primeiro critério, mas não o segundo.

Há uma diferença entre corporificar a forma e codificar a forma. O intermediário *qua* intermediário codifica a forma, ainda que, em alguns casos, ele também corporifique a forma, deixando assim de funcionar como intermediário. Se o ar adquire um cheiro *x*, a causa da percepção deixa de ser o objeto que causou a mudança no ar e passa a ser o ar. O ar tanto *qua* intermediário, quanto *qua* substância simples satisfaz o primeiro critério, mas não o segundo, pelo fato de não satisfazer o terceiro critério, que veremos mais adiante. Bem entendido, o ar, na medida em que funciona como intermediário, satisfaz o primeiro critério codificando a forma em sua matéria (mudança não literal); na medida em que é afetado *qua* substância simples, o ar, exceto em relação à cor, satisfaz o primeiro critério incorporando a forma (mudança literal) na sua matéria, replicando a propriedade que o afetou.<sup>188</sup> A diferença é que, no primeiro caso, o intermediário não adquire o predicado do perceptível, ou seja, não se diz que ‘o ar é quente’ ou ‘o ar é doce’; já, no segundo, o ar adquire o predicado do perceptível de modo que se diz ‘o ar é quente’, ‘o ar é doce’ etc. O intermediário, com exceção do caso da visão, pode tanto incorporar quanto codificar a forma perceptível, mas é apenas quando codifica (transdução) que ele é intermediário. Quando o ar incorpora (mudança literal) o perceptível, ele se torna um perceptível, que poderá, dependendo da circunstância, ser percebido. Em ambos os casos, ele recebe a forma sem a matéria no primeiro sentido (que contrasta com a

---

<sup>186</sup> Sobre a forma perceptível como uma proporção, ver *De Sensu* e Sorabji (1972).

<sup>187</sup> Note-se que, na realidade, o órgão sensorial é o composto de matéria e forma, e não apenas a matéria, conforme Aristóteles deixa claro ao falar do olho cego como sendo olho por homonímia em *DA II*. Contudo, quando separamos conceitualmente a capacidade de perceber, o sentido, de sua matéria, podemos utilizar ‘órgão do sentido’ para nos referir à matéria, porque, no caso dos seres vivos, a matéria só existe informada.

<sup>188</sup> Corpos transparentes indeterminados apenas parecem coloridos por ‘pegarem emprestada’ a cor de outro objeto, mas de fato não são coloridos.



nutrição), no entanto instanciam a forma na sua matéria, com a diferença de que, na codificação, a matéria é de tipo diferente da matéria do perceptível.<sup>189</sup>

O terceiro critério explica o segundo. De acordo com ele, um animal percebe um perceptível qualquer *se e somente se* o animal possui a capacidade de apreendê-lo. Trata-se da capacidade que o animal tem de perceber e esta capacidade não só não se reduz a mudanças materiais, mas também é básica. Isso significa que ela não precisa ser explicada por mudanças materiais, porque é ela que explica essas mudanças. ‘Receber as formas perceptíveis sem a matéria’ é a atividade da capacidade perceptiva. Atividade essa que não é mudança nem consiste em mudança.

Uma interpretação diferente da criterial é apresentada por Caston (2005). Ele sustenta que ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ consiste em o órgão receber apenas a proporção (λόγος) do perceptível e instanciá-lo em uma matéria de tipo distinto. Isso quer dizer que, na percepção, o sentido recebe a forma, a proporção do vermelho, mas sem se tornar vermelho, isto é, sem sofrer essa alteração específica, que é o tornar-se vermelho. Disso não se segue, no entanto, que o órgão não se altera ordinariamente de outra maneira, alteração essa que é a base material de um epifenômeno, a percepção.

Contribui para essa interpretação uma leitura da seguinte frase: “E da mesma maneira ainda o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo a sua determinação” ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.<sup>190</sup> Se considerarmos o καὶ como epxegético, então ‘mas enquanto é de tal tipo’ e ‘segundo a proporção’ dizem respeito ao perceptível. Nesse caso, o perceptível afeta o sentido, mas instancia a forma em uma matéria de tipo distinto (transdução). Se o καὶ for conjuntivo, a sentença diz que o sentido é afetado pelo perceptível *qua* forma perceptível e é afetado *qua* uma certa proporção, isto é, na medida em que ele, o sentido, também é uma proporção. Essa leitura conjuntiva

---

<sup>189</sup> Para Scaltsas (1996, p.32), nada impede que uma mesma coisa incorpore o perceptível e transmita o perceptível ou que as duas coisas possam ser combinadas, como, por exemplo, o ar que adquire calor, mas também transmite a propriedade codificada na sua matéria. Se a transdução for condição necessária para percepção, a posição de Scaltsas implicará violação do princípio de não contradição, porque o intermediário terá, ao mesmo tempo, o predicado que denota o perceptível afirmado e negado dele.

<sup>190</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

encontra respaldo na tese de Aristóteles de que os sentidos (órgãos dos sentidos) são uma espécie de ‘mediania’. Inclusive, o trecho que se segue à passagem citada anteriormente discute o fato de o excesso no perceptível destruir a proporção do sentido (*De Anima II*, 12 424a 28 – 424b2). O ponto de Caston é que, na percepção, o órgão do sentido altera-se, mas não literalmente. Dizer que ‘os sentidos recebem as formas perceptíveis sem a matéria’ elimina a matéria da forma específica do perceptível, mas não a matéria de outra forma que é recebida junto com a forma do perceptível. Caston chama este processo de transmissão da forma de ‘transdução’ e o define assim:

Se algum x recebe a forma F sem a matéria de algum y, então para algum G relacionado a F de maneira relevante (sendo G diferente de F),

- i) x recebe G com a matéria de y e assim se torna uma réplica de G;
- ii) x recebe F ao receber G com a matéria.<sup>191</sup>

Essa leitura implica que ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ é apenas uma condição necessária para a percepção, porque também a cera, a planta e o intermediário recebem as formas perceptíveis sem a matéria (no sentido de Caston) e não percebem. Vale lembrar que aquilo que opera como intermediário, quando opera como intermediário, não recebe a forma perceptível com a matéria, isto é, não se torna perceptível ele mesmo.

Quando a cor coloca o transparente em atividade, esse nem se altera ordinariamente nem se desloca. Caso o intermediário se tornasse colorido, a visão se daria por contato, o que é negado por Aristóteles até mesmo em relação ao tato. Recebesse o olho a cor ela mesma, o animal estaria impossibilitado de perceber novamente até que a transparência, condição de neutralidade para a visão, fosse restituída. Portanto, com essa interpretação, ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ não distingue o sentido do intermediário e do órgão periférico, no caso da visão; afinal todos eles recebem a forma sem a matéria (no sentido de Caston). De acordo com a interpretação de Caston, portanto, o intermediário e os órgãos periféricos ‘recebem as formas perceptíveis sem a matéria’.

---

<sup>191</sup> If some x receives F without the matter from some y, then for some relevantly related G (where G diferente from F),

- i) x receives G with the matter from y and so becomes a replica of G
- ii) x receives F by receiving G with the matter.

Caston (2005), p . 303.

Esse modelo da ‘transdução’ proposto por Caston parece plausível, porém, não acredito que ele corresponda a ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’. A ‘transdução’, a meu ver, serve para explicar outra coisa: a mudança ordinária não-literal sofrida pelo intermediário e pelos órgãos periféricos. No caso da visão, o intermediário externo e o olho não se alteram literalmente, uma vez que o intermediário instancia *de certa maneira* a proporção, a forma da cor em sua matéria, mas sua natureza transparente e a ausência de superfície ou sua indeterminação (ver *De sensu*) permitem que a cor seja codificada nele. A proporção  $x$  da matéria  $y$  se instancia na matéria  $z$ , sendo que  $y$  e  $z$  são diferentes. Pensando na cor, o vermelho, por exemplo, é uma certa proporção de branco e preto (*DS*, 3). Quando o órgão periférico recebe a forma do vermelho com a matéria, ele instancia essa forma em uma espécie de par de qualidades contrárias, que não a cor.<sup>192</sup> Pode ser no quente e frio, no fluído e viscoso. A premissa para essa tese é a de que perceptíveis de espécies distintas, por exemplo, cor e temperatura, podem ter a mesma proporção, o que significa que eles ocupam o mesmo ponto nos seus respectivos espectros qualitativos (*DS* 7, 447b 24 – 448a 1). Eles são perceptíveis ‘co-específicos’. O preto e o frio têm a mesma proporção, mas, como essa proporção não é abstrata (porque ela é a proporção dos ‘elementos’ que compõem cada um deles e esses elementos são distintos para perceptíveis distintos, preto e frio, não obstante terem a mesma proporção), trata-se de perceptíveis distintos (*DS*, 3).<sup>193</sup> Na alteração ordinária, diferentemente, o vermelho seria instanciado em um par de contrários que seriam cores.<sup>194</sup>

A tese de Caston (2005), segundo a qual perceber consiste em ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ e ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ equivale ao modelo de transdução apresentado anteriormente, tem o mérito de deixar a percepção sob bases materiais, fisiológicas. Parece-me correto dizer que a percepção, entendida como todo o processo, envolva mudanças materiais dessa natureza. Contudo, não acredito que seja verdadeiro que a percepção, em sentido estrito, a apreensão cognitiva, que é um estado, seja uma instância de ‘transdução’, porque mesmo esse tipo de mudança, por ser uma mudança, demanda tempo. É

---

<sup>192</sup> Note-se que, para Caston (2005), o que chamo de ‘receber as formas perceptíveis com a matéria’ é, na verdade, ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’.

<sup>193</sup> Ver Sorabji (1972).

<sup>194</sup> Sobre as diferentes maneiras de se instanciar os perceptíveis, ver Caston (2005, pp. 312-315).

preciso, neste momento, uma tese que seja adequada ao fato de a percepção em sentido estrito não demandar tempo. Caston (2005) entende que ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ estabelece uma condição necessária da percepção e entende também que a analogia com a cera é uma analogia precisa. Sendo assim, ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ não define o que é a percepção, e continuamos sem saber o que é a percepção. Mesmo se aceitarmos essa leitura, é preciso atentar para o fato de que as propriedades em que a forma do perceptível, do visível é instanciada não podem ser elas mesmas perceptíveis, como, por exemplo, o quente e o frio, senão a visão acaba sendo, no fim das contas, tato.

Dada a hipótese de que todos os perceptíveis são instanciados em um par de contrários de qualidades táteis, fica difícil de entender porque o vermelho causa a sensação de vermelho, ao invés da sensação de calor ou viscosidade, por exemplo. A tentativa de contornar essa dificuldade, por meio da tese de que cada perceptível tem uma proporção distinta do par de contrários tátil, é bloqueada pela existência de perceptíveis co-específicos, isto é, perceptíveis de espécies distintas, mas com a mesma proporção, como o branco e o doce, por exemplo (*De Sensu*). É preciso responder a esse problema a partir da revisão da definição de cada uma das capacidades perceptíveis. A transdução pode servir para explicar a mudança material do intermediário e do órgão periférico, sobretudo no caso da visão, o mais imaterial de todos os sentidos, mas não é ela a mudança que Aristóteles predica da percepção (*DA II*, 5).

As duas interpretações são possíveis: a dos três critérios e a de Caston. A dos três critérios tem o mérito de definir a percepção, mas o faz às custas de uma imaterialidade da percepção. A de Caston tem o mérito de assentar a percepção em bases materiais, mas deixa em aberto o que define a percepção. Na verdade, a primeira afirma aquilo que a segunda se exime em dizer. É possível aceitar a leitura de Caston da proposição ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ e defender que a percepção em sentido estrito é uma ‘atividade’ subsequente à recepção das formas perceptíveis sem a matéria. O problema, nesse caso, será encontrar outra evidência textual que ateste essa ‘atividade’ da percepção.

Retomando as duas questões que apresentamos no início desta seção - “qual é o sentido de ‘o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria?’” e “a proposição ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ explica o sentido em que a percepção

‘consiste em ser mudado e afetado?’” -, podemos afirmar que, de acordo com a interpretação de Caston, ‘o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria’ significa que o sentido/ órgão sensorial recebe a forma do perceptível em sua matéria, mas sem replicá-la. Isso explica como a percepção (em sentido amplo) ocorre, mas não por que (causa formal) a percepção (em sentido estrito) ocorre. Já segundo a interpretação dos três critérios, ‘o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria’ significa que o sentido, ao perceber, não instancia a forma do perceptível em sua matéria e isso explica por que (causa formal) a percepção (em sentido estrito) ocorre.<sup>195</sup>

Para concluir, vejamos como o primeiro critério e a interpretação de Caston satisfazem a condição lógica necessária, mas não suficiente da definição da percepção, a saber, a implicação recíproca. Se ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ for uma definição da percepção, então termos: para qualquer  $x$ ,  $x$  percebe  $y$  se e somente se  $x$  recebe  $y$  sem a matéria. Como já salientamos, do modo como se apresenta, a afirmação é vaga e a função de cada uma das interpretações é determiná-la, para que se possa verificar seu valor de verdade. Com a primeira interpretação, teríamos a seguinte correspondência: para qualquer  $x$ ,  $x$  percebe  $y$  se e somente se  $x$  recebe  $y$ , mas não o substrato a que  $y$  inere. Ora, essa bi-implicação é falsa, porque o intermediário recebe  $y$  sem o substrato a que  $y$  inere e, mesmo assim, não percebe. A correspondência da interpretação de Caston é: para qualquer  $x$ ,  $x$  percebe  $y$  se e somente se  $x$  recebe a proporção de  $y$ , mas a instancia em um par de contrários diferente. Nesse caso, a bi-implicação é falsa, porque o intermediário também ‘recebe a proporção de  $y$ ’ e a instancia em outro par de contraditórios e, mesmo assim, não percebe. Já o segundo e terceiro critérios apresentam a condição necessária e suficiente para a percepção: para qualquer  $x$ ,  $x$  percebe  $y$  se e somente se  $x$  recebe a proporção de  $y$ , mas não a instancia em sua matéria, ou seja, no órgão do sentido e suas propriedades. Não há nada que satisfaça a condição de verdade dessa bi-implicação, que não seja um episódio de percepção.

---

<sup>195</sup> Encontramos aqui também a anterioridade da ‘forma’: a apreensão cognitiva do perceptível, que estou chamando de ‘percepção em sentido estrito’, é um fato que explica a constituição material e os possíveis processos materiais necessários, por meio da necessidade hipotética, e não algo a ser explicado pela constituição e pelos processos materiais.

### 3.3 A relação entre *De Anima II, 5* e *De Anima II, 12*

Dada a hipótese de que a passagem que analisamos do *De Anima II, 12* explicaria, de alguma maneira, a afirmação feita em *De Anima II, 5* de que a percepção consiste em ser mudado e afetado, veremos qual é o argumento possível.

A proposição ‘o sentido recebe as formas perceptíveis sem a matéria’ só explica o fato de a percepção ser uma ‘atividade’ e não demandar tempo, se for entendida como apreensão cognitiva que não envolve alteração. Por essa razão, tomarei como ponto de partida a interpretação de Burnyeat, acerca do *De Anima II, 5*, que tem como consequência o seguinte argumento:

#### **Argumento 1**

A percepção consiste em ser mudado e afetado;  
Ser mudado e afetado é passar da ‘atividade 1’ para a ‘atividade 2’;  
Logo, a percepção consiste em passar da atividade 1 para a atividade 2.

Em uma tentativa de aproximação entre as afirmações ‘a percepção consiste em ser mudado e afetado’ (*DA II, 5*) e ‘a percepção recebe as formas perceptíveis sem a matéria’ (*DA II, 12*), partindo da hipótese de que a segunda explicaria a primeira, temos este outro argumento:

#### **Argumento 2**

A percepção consiste em ser mudado e afetado. (*DA II, 5*)  
Ser mudado e afetado é ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’. (premissa ausente)  
Logo, a percepção ‘recebe as formas perceptíveis sem a matéria’. (*DA II, 12*).

A segunda premissa é responsável por explicar a possível ligação entre *DA II, 5* e *DA II, 12*. Ela estabelece, digamos, o sentido em que ‘ser mudado e afetado’ deve ser entendido, a saber, como ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’. Contudo, tal como está formulada, essa premissa é falsa. A especificação ‘quando aplicado à percepção’ aplicada a ‘ser mudado e afetado’ é necessária para tornar a premissa verdadeira, pois não é verdade que ‘ser mudado e ser afetado’ é ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’, afinal diversas coisas mudam e são afetadas, e mesmo assim não percebem. Além disso, para evitar a equivocidade da expressão ‘ser mudado e afetado’ no argumento, devemos restringi-la ao ser mudado e afetado na

percepção. Assim sendo, a primeira premissa se torna circular, pois o *definiendum* aparece no *definiens*: “a percepção consiste em ser mudado e afetado na percepção.

De acordo com a interpretação de Burnyeat (2002), o próprio *De Anima II*, 5, explicaria o sentido em que ‘ser mudado e afetado’ deve ser entendido no caso da percepção - ou melhor, em casos como o da percepção, pois Aristóteles também menciona casos análogos -, conforme atesta a segunda premissa do argumento 1. Assim, dada a conclusão do argumento 1, vamos substituir, no argumento 2, ‘ser mudado e afetado’ pela expressão ‘transição da atividade 1 para a atividade 2’ e obteremos:

### **Argumento 3**

A percepção consiste em uma transição da atividade 1 para a atividade 2. (*DA II*, 5)  
A transição da atividade 1 para a atividade 2 é ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’. (premissa ausente)  
Logo, a percepção ‘recebe as formas perceptíveis sem a matéria’. (*DA II*, 12).

A primeira premissa confere à percepção a ausência de incompatibilidade entre, por exemplo, ‘Sócrates vê vermelho’ e ‘Sócrates viu vermelho’. Contudo, o argumento é enganoso, porque parte de premissas falsas. A primeira premissa é falsa – como já vimos no primeiro capítulo. Não faz sentido reduzir a percepção a uma transição, porque, de fato, a percepção é a ‘atividade 2’ e não a transição para ela. A segunda premissa é falsa, porque não é só a percepção que requer a transição da atividade 1 para a atividade 2, o pensamento e a atividade de construir também requerem, e ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ não se predica verdadeiramente deles. A solução *ad hoc* de dizer que ‘a transição da atividade 1 para a atividade 2’ *na percepção* é ‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’ é desastrosa, porque utilizamos aquilo que queremos definir.

A conclusão do argumento 1 é falsa apenas se supusermos que a expressão ‘consiste em’ estabelece uma relação de identidade entre ‘percepção’ e ‘ser mudado e afetado’. Uma vez que Aristóteles afirma que ‘de dois modos se diz a percepção: como em potência e como em atividade’ (417 a 12-13)<sup>196</sup>, a conjunção da conclusão do argumento com essa afirmação gera uma contradição: a percepção seria, ao mesmo tempo, a transição da atividade primeira para a atividade segunda e a atividade segunda ela mesma. Minha suspeita, no primeiro capítulo, era que ‘consiste em’

---

<sup>196</sup> διχῶς ἂν λέγοιτο καὶ ἡ αἴσθησις, ἢ μὲν ὡς δυνάμει, ἢ δὲ ὡς ἐνεργείᾳ.

marcaria apenas uma condição para a percepção, que é ‘ser mudado e afetado’, e a distinção dos tipos de transição, potencialidade 1 para potencialidade 2 e atividade 1 para atividade 2, mostraria como essa condição necessária para a percepção deve ser entendida, ou seja, como transição da atividade 1 para a atividade 2. Com isso, poderíamos dizer que a percepção em sentido estrito ‘consiste em ser mudado e afetado’ e, por conseguinte, ‘consiste em uma transição da atividade 1 para a atividade 2’, pois mudança e afecção estão significando a transição da atividade 1 para a atividade 2 e essa transição é uma condição para a apreensão do perceptível, que é a atividade 2. Aristóteles estaria dizendo que a percepção, a apreensão do perceptível, a recepção das formas perceptíveis sem a matéria, por ser uma atividade 2, requer como condição de sua realização a transição da capacidade de perceber (atividade 1) para a percepção (atividade 2). Mas a percepção em sentido estrito seria uma atividade 2 que tem uma potencialidade correspondente e, por essa razão, precisa da transição. Essa transição não demanda tempo, mas a percepção não pode e nem precisa ser identificada com ela, porque a percepção é uma atividade, e não a transição para uma atividade. Repare que isso não elimina as mudanças na percepção, entendida como todo o processo que envolve a transdução da forma na matéria do intermediário e dos órgãos periféricos. A afirmação seguinte poderia justificar essa tese:

Primeiro, então, tratemos como sendo a mesma coisa o ser movido, o ser afetado e entrar em atividade. (DA II, 5 417a 14-15)

πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν.

O emprego do subjuntivo com valor de imperativo ‘tratemos’ (λέγωμεν) e a sequência do texto que afirma que o movimento é uma certa atividade, todavia imperfeita, sugerem que a identificação entre cada um dos ‘eventos’ designados pelas expressões ‘ser movido’, ‘ser afetado’ e ‘entrar em atividade’ não é natural. Pode ser que essa sentença esteja afirmando que o ‘ser mudado e afetado’ que se diz da percepção seja o ‘entrar em atividade, que, assim como o ‘entrar em movimento’, não demanda tempo. E, do mesmo modo como ‘entrar em movimento’ não é movimento, ‘entrar em atividade’ não é atividade e ‘vir a perceber’ não é atividade. Temos, então, que a percepção ‘consiste em’ entrar em atividade, dada a identidade entre ‘ser movido’, ‘ser afetado’ e ‘entrar em atividade’, e é (identidade) uma atividade 2. Já



‘receber as formas perceptíveis sem a matéria’, predicado do órgão sensorial central, não é o ‘entrar em atividade’, mas é a atividade mesma. Lembremos, no entanto, que Aristóteles, no *De Anima II*, 5, pretende falar em que consiste a percepção, o ato de perceber, e não da ‘passagem’ para a percepção. Isso é verdade, mas, ao se entender ‘consiste em’ como estabelecendo uma condição para a percepção, e não como estabelecendo uma relação de identidade entre percepção e ‘ser mudado e afetado’, essa dificuldade desaparece; afinal, se afirma que a percepção tem como condição (consiste em) a transição da atividade 1 para a atividade 2. Note-se que o sujeito da predicação é a percepção, e, por essa razão, a objeção que fizemos no primeiro capítulo só faz sentido se ‘consiste em’ marcar ou identidade ou classificação ou parte.

Essa justificativa, no entanto, só funciona se ἐνεργεῖν for entendido como ‘entrar em atividade’, o que não parece ser possível.<sup>197</sup> Sendo assim, a afirmação é que ‘ser movido’, ‘ser afetado’ e ‘estar em atividade’ devem ser entendidos como designando o mesmo. Se a percepção ‘consiste em ser movido e afetado’ e ‘ser movido e afetado’ é igual a estar em atividade, então a percepção consiste em estar em atividade. Portanto, a segunda premissa do argumento 1 é falsa. Com essa correção na interpretação, temos de considerar que ‘consiste em’ inclui a percepção no conjunto ‘ser mudado e ser afetado’ e, por conseguinte, no conjunto ‘estar em atividade’. Temos o argumento seguinte:

#### **Argumento 4**

A percepção consiste em ser mudado e afetado;  
Ser mudado e afetado é estar em atividade;  
Logo, a percepção consiste em estar em atividade.

Com isso, o *De Anima II*, 5 não define a percepção, porque outras coisas também ‘consistem em’ estar em atividade. E não é possível construir um argumento especificando a atividade perceptiva, e distinguindo-a das demais atividades, que não seja circular, assim como nos argumentos (2) e (3):

#### **Argumento 5**

A percepção consiste em estar em atividade;  
Estar em atividade é receber as formas perceptíveis sem a matéria;  
Logo, a percepção consiste em receber as formas perceptíveis sem a matéria.

---

<sup>197</sup> Hamlyn (1968), Smith *in* Barnes (1995), Hicks (1907) e Barbotin (1966) entendem ἐνεργεῖν como atividade. É só Gomes dos Reis (2006) que traduz ἐνεργεῖν por ‘entrar em atividade’.

A segunda premissa desse argumento só se torna verdadeira se ‘estar em atividade’ for ‘estar em atividade perceptiva’. Perceber é estar em atividade perceptiva e estar em atividade perceptiva é receber as formas dos perceptíveis sem a matéria. Mas, mais uma vez, encontramos uma definição circular. Sendo assim, parece que não é possível reconstruir o argumento básico do *De Anima II*, 5 com a definição de percepção dada em *De Anima II*, 12. No entanto, o ‘argumento 4’ é, a meu ver, formulação correta da tese central do *De Anima II*, 5.

Uma vez que a percepção é uma atividade, resta saber qual função a transição da atividade 1 (potência 2) para a atividade 2 cumpre no argumento. A transição continua sendo condição para a percepção.<sup>198</sup> Quando Aristóteles introduz a distinção entre os tipos de transição, ele o faz para determinar os tipos de potência, e não para caracterizar o tipo de mudança que a percepção consiste em, isto é, a transição da potência 1 para a atividade 1, que determina um tipo de ser em potência; e a transição da atividade 1 para a atividade 2, que determina outro. Assim, devemos eliminar os tipos de transição da caracterização da percepção e não simplesmente substituir o termo médio, ‘ser mudado e afetado’, no argumento acima, pela expressão ‘transição da atividade 1 para a atividade 2’. ‘Ser mudado e afetado’ é a atividade perceptiva e não ‘a transição da capacidade de perceber para a atividade perceptiva’. Essa transição é mencionada apenas para marcar dois modos em que o animal existe: *qua* capaz de perceber e *qua* percebendo. Se esse entendimento estiver certo, tanto o *De Anima II*, 5 quanto o *De Anima II*, 12 e *Metafísica*  $\Theta$  6 operam com o sentido estrito de percepção. Sendo assim, não há equivocidade no emprego do termo ‘percepção’ e seus cognatos.

É preciso fazer uma consideração quanto ao fato de assimilarmos o ‘ser mudado e afetado’ à atividade perceptiva em *De Anima II*, 5, uma vez que Aristóteles - diante da objeção de que é impossível que um animal perceba a mesma coisa que outros animais, em uma mesma ocasião, pois senão a coisa seria dividida, separada de si mesma - afirma, no *De Sensu*, que diferentes indivíduos, ao perceberem aquilo que

---

<sup>198</sup> Joahansen (2012) defende que a transição da atividade 1 para a atividade 2 requer o mesmo tipo de mudança que a própria atividade 2, de modo que a atividade perceptiva pode ser considerada como a transição da atividade 1 para a atividade 2. Segundo ele, o voo cruzeiro de um avião requer o mesmo tipo movimento que aconteceu na decolagem. Por si só, o exemplo é ruim, porque a decolagem não é transição da atividade 1 para a atividade 2, ela já é atividade 2.

causou a mudança primeiramente (τοῦ μὲν κινήσαντος πρώτου), percebem algo numericamente um e o mesmo, mas que, em relação ao perceptível próprio, cada um percebe perceptíveis numericamente diferentes, não obstante especificamente um para todos (τοῦ δὲ δὴ ἰδίου ἑτέρου ἀριθμῶ, εἶδει δὲ τοῦ αὐτοῦ). Aristóteles prossegue e afirma que essas coisas não são corpos, são afecções ou movimentos de certo tipo, que implicam um corpo (ἔστι δ' οὔτε σώματα ταῦτα, ἀλλὰ πάθος καὶ κίνησις τις (οὐ γὰρ ἄν τοῦτο συνέβαιεν), οὔτ' ἄνευ σώματος). As 'afecções' ou 'movimentos de certo tipo' são numericamente distintos, mas são especificamente um para diferentes indivíduos. Isso indica que há uma base material 'idêntica' em indivíduos da mesma espécie, de modo que o perceptível é instanciado da mesma maneira na matéria dos diferentes indivíduos. Essas afecções e movimentos ainda não constituem a percepção em sentido estrito, mas é por meio delas que o perceptível é apreendido. Acredito que as afecções e o resultado de mudanças nos órgãos periféricos sejam condições necessárias para que a percepção aconteça, mas não que elas constituam a atividade perceptiva. É só em relação à interpretação do *De Anima II, 5* que a 'afecção' e 'mudanças' constituem a percepção. Ocorre que lá Aristóteles deliberadamente atribui outro sentido para esses termos: 'primeiro, então, tratemos como sendo a mesma coisa o ser movido, o ser afetado e entrar em atividade.'

Concluindo, aderimos, no primeiro capítulo, à tese segundo a qual o *De Anima II, 5* não elimina uma leitura 'fiscalista' ('Leitura da igreja baixa anglicana') da percepção; contudo, vimos, no segundo capítulo, que o 'fiscalismo', assim como qualquer tese que defenda a presença de mudança na percepção, é insustentável. Neste capítulo, dada essa insustentabilidade, apresento uma tese que permite ler *De Anima II, 5* afirmando não só que a percepção em sentido estrito é uma atividade, mas também que ela não requer que mudanças ordinárias operem como matéria para a forma psicológica. O fato de a percepção consistir em 'ser mudado e afetado' não pode significar mudança ordinária pelas razões já mencionadas. A afirmação feita em *De Anima III, 7*, de que a passagem da capacidade 'perceber' para a 'atividade' não pode ser 'mudança e afecção', não cria problemas, porque ela trata do 'entrar em atividade da capacidade perceptiva' e não da 'atividade ela mesma'. Ademais, mesmo que fosse a atividade perceptiva que estivesse em questão, 'ser mudado' e 'ser afetado' significam 'atividade', em *De Anima II, 5*, ao passo que, em *De Anima III, 7*, a negação é a de que a atividade perceptiva seja mudança e afecção ordinárias. A

afirmação presente no início do *De Anima II*, 5 deve ser lida como apresentação de uma tese dos *endoxa*, que funciona como ponto de partida para a análise da percepção. Aristóteles explica o sentido em que a percepção consiste em ser mudado e afetado quando pede que tratemos como sendo o mesmo o ‘ser mudado’, o ‘ser afetado’ e ‘o estar em atividade’.

A próxima seção trata do problema dos ‘pontos cegos’ na percepção e da destruição dos órgãos dos sentidos pela ação dos perceptíveis. O fato de os órgãos periféricos receberem as formas perceptíveis com a matéria, de acordo com segundo e terceiro critérios, vai nos ajudar a entender não só por que existem ‘pontos cegos na percepção’, mas também por que o ‘excesso’ nos perceptíveis destrói os órgãos periféricos. Isso é importante, pois nos dá uma alternativa em relação à teoria que melhor explica esses fenômenos, o ‘literalismo’.

### **3.4 ‘Pontos cegos’ e a destruição dos órgãos sensoriais pelos perceptíveis**

Outra página do debate entre ‘espiritualistas’ e ‘fiscalistas’ diz respeito ao fato de Aristóteles afirmar não só que o excesso de intensidade dos perceptíveis destrói ou atrapalha os órgãos dos sentidos, mas também que não se percebe caso o órgão dos sentidos, antes de entrar em relação causal com um perceptível, já esteja qualificado por esse perceptível. A maneira mais simples de explicar o segundo fenômeno descrito por Aristóteles seria a adoção de uma interpretação ‘fiscalista literalista’: (1) perceber  $x$  consiste em ser alterado pelo perceptível  $x$ ; (2) algo que já é  $x$  não é alterado por  $x$  e se torna  $x$ ; (3) o órgão do sentido já é  $x$ ; (4) o órgão do sentido não é alterado por  $x$ ; então, o órgão do sentido não percebe  $x$ . O ‘literalismo’ também seria a maneira mais simples de explicar o primeiro fenômeno: (1) aquilo que é afetado apenas formalmente não pode ser destruído, porque toda destruição é material; (2) se na percepção (em sentido amplo) os órgãos dos sentidos (periféricos) são afetados pelo perceptível e se ser afetado na percepção consiste em receber a forma sem a matéria (critério 2), os órgãos dos sentidos (periféricos) jamais seriam corrompidos pela ação dos perceptíveis. (3) Como é um fato que os órgãos dos sentidos se corrompem pela grande intensidade dos perceptíveis, (4) ou a percepção não ocorre nos órgãos periféricos ou a percepção não é a recepção da forma sem a matéria (critério 2). Prefiro aceitar esse primeiro disjuntivo e rejeitar o segundo. A

percepção em sentido estrito, que acontece no órgão primário, o coração, consiste em receber a forma sem a matéria (critério 2) e, por essa razão, a intensidade do perceptível não destrói o órgão primário. São os órgãos periféricos que são destruídos pela intensidade dos perceptíveis, por receberem a forma com a matéria replicando o perceptível (critério 2).

A tese ‘literalista’ explica tanto a corrupção quanto os pontos cegos dos órgãos dos sentidos periféricos. Explica a corrupção, porque defende que os órgãos sensoriais replicam o perceptível; explica os ‘pontos cegos’, porque, partindo do fato de que o órgão já tem a propriedade p, digamos o vermelho, ele não pode adquirir a propriedade p (tornar-se p), porque ele já tem essa propriedade; e, se perceber consiste em ser alterado pelo perceptível, o órgão não percebe a propriedade que ele já possui. Isso quer dizer que, embora o ‘literalismo’ seja, por um lado, uma boa resposta a esses dois problemas, por outro, ele é objetável, porque viola umas das condições para a percepção, qual seja, o perceptível não tocar o órgão sensorial.<sup>199</sup> Seja o órgão periférico ou órgão central, o caso é que se o perceptível altera o intermediário e o órgão periférico replicando-se, o perceptível toca o órgão. O intermediário, então, toca o órgão periférico e o órgão periférico toca o órgão central. Uma outra dificuldade para o ‘literalismo’ é que ele não explica alguns casos de percepção tátil. Ao percebermos algo quente, a pele esquenta e se torna quente; contudo, ao percebermos algo duro, mole, áspero ou macio a pele não adquire essas qualidades.

A tese apresentada na seção anterior, segundo a qual o órgão do sentido primário ‘recebe as formas perceptíveis sem a matéria’ - entendido como a não instanciação da forma na matéria do órgão central - e o intermediário e os órgãos periféricos ‘recebem as formas perceptíveis com a matéria’ - entendido como a instanciação da forma na matéria, mas sem replicar o perceptível -, explica tanto a corrupção dos órgãos periféricos, quanto os pontos cegos da percepção sem os inconvenientes do ‘literalismo’. Primeiro, em relação à corrupção do órgão periférico, o que acontece é que o órgão como composto de matéria e forma possui uma certa proporção que é a sua forma e é aquilo que faz com que essa estrutura material seja

---

<sup>199</sup> Essa tese é bastante controversa, porque o som se desloca no intermediário externo e interno, de modo que ele toca o órgão periférico e o órgão central. De fato, aquilo que soa não toca o órgão, mas também aquilo que é colorido não o toca. Assim, esse princípio parece dizer respeito àquilo a que o perceptível causador da percepção, primariamente, inere. É possível que o som se desloque, mas também é possível que, em algum momento, ele sofra o processo de transdução no ouvido.

um órgão, isto é, algo capaz de perceber (em sentido amplo). Sendo o perceptível muito intenso, ao receber a forma do perceptível e instanciá-la em sua matéria, o órgão sensorial se corrompe, isto é, perde a capacidade de perceber, porque sua proporção é afetada de maneira extrema. Note-se que a corrupção é do órgão *qua* órgão, isto é, do órgão na medida em que é capaz de perceber. Por essa razão, a desproporção de intensidade entre o λόγος do perceptível e o λόγος do órgão resulta na destruição deste último. É como se um golpe muito forte nas cordas de uma lira desafinasse a lira, e não que arrebitasse as cordas.

### **3.5 O erro na percepção de perceptíveis ‘próprios’**

Importa discutir agora se mudanças materiais são necessárias para se explicar o erro na percepção de perceptíveis ‘próprios’, porque em *De Anima I*, 1 Aristóteles, ao explicar como a investigação da psicologia deve proceder, justifica a presença de algumas afecções psicológicas na alma mesmo quando não há a causa eficiente relevante. A raiva, por exemplo, é definida como um desejo de retaliação causado pela apreensão de algum mal ou injúria sofrida (*EN VII*, 6 e *Reth. II*, 2 1149a 29 ss., 1378a 31 ss.), cuja base material é um certo calor do sangue em torno do coração. Para que uma afecção da alma seja classificada no tipo natural ‘raiva’, é preciso que ela atenda a quatro causas: (1) tem de ser um desejo de causar um mal em revanche (causa formal e final); (2) esse desejo tem de ter sido provocado pela apreensão verdadeira de um dano real ou injustiça sofrida e (3) tem de haver um certo calor do sangue em torno do coração. Se faltar qualquer uma dessas causas, a afecção em questão não cairá sob a classificação do tipo natural ‘raiva’. Aristóteles, no entanto, reconhece tanto que há afecções que chamamos de ‘raiva’, mesmo na ausência da causa eficiente relevante, quanto que, na presença da causa eficiente relevante, o indivíduo não é acometido pela causa formal da raiva. Isso se explica pela presença ou ausência da causa material da raiva. Quando ausente essa causa material, como, por exemplo, quando estamos sonolentos, mesmo se apreendermos um insulto ou dano a nós mesmos, a causa formal da raiva, o desejo de retaliação, não aparece. Entretanto, quando presente a causa material, como, por exemplo, quando estamos irritadiços, mesmo se apreendermos o insulto como accidental, o desejo de retaliação aparece.

Um argumento análogo pode ser apresentado para o caso da percepção, que, inclusive, aparece na lista de afecções da alma do *De Anima I*, 1. Por um lado, um animal pode ser afetado por um perceptível específico, o doce, e, se a base material da percepção não estiver na proporção correta, ele experimenta amargo. Por outro lado, um animal, cujas partes materiais estejam em perfeitas condições, pode experimentar o vermelho mesmo se a causa eficiente não for o perceptível vermelho. Se analogia com o caso da ‘raiva’ for precisa, essas experiências não podem ser classificadas no tipo natural ‘percepção’. Uma percepção pode ser verdadeira ou falsa dependendo se a forma adquirida do perceptível corresponde à forma perceptível da causa eficiente. A correta especificação de cada uma das capacidades perceptíveis determina o erro e o acerto na percepção de ‘próprios’.

A explicação da ‘raiva’, diz Aristóteles, tem de conter tanto o elemento formal, quanto o material. Sem o segundo não há como explicar casos em que ‘o desejo de retaliação’ está presente, mesmo sem a causa eficiente apropriada. A explicação da percepção, também, requer tanto o elemento formal, quanto o material, porque, sem o segundo, não há como explicar casos em que ‘experimentamos uma certa sensação’ na ausência da causa eficiente apropriada. Por exemplo, experimentar vermelho, sendo que o perceptível que causou a percepção é branco. Por um lado, a definição dialética das afecções da alma é vazia, já que – diferentemente das entidades matemáticas que estão em uma matéria, mas podem ser abstraídas, porque essa matéria não explica suas propriedades – elas estão em uma matéria, e não podem ser abstraídas dessa matéria, dado que a matéria tem um papel explicativo. Por outro lado, a definição estritamente material também é insuficiente. Fundamentalmente, porque a matéria é em função da forma. A prioridade da forma em relação à matéria institui a necessidade hipotética do aspecto material. Muitos intérpretes, dentre eles, Charles (2008), Johansen (2012) e Bolton (2005), sustentam que a necessidade hipotética prova o fato de que afecções da alma, incluindo a percepção, requerem processos materiais subjacentes. Isso não me parece claro, ao menos no que diz respeito à percepção. A necessidade hipotética pode estabelecer apenas condições materiais estáticas para a percepção, digamos: o órgão da visão e o intermediário têm de ser transparentes. Dado que essas condições materiais são atendidas e a causa eficiente está presente, a percepção verídica acontece, ou seja, experimentamos a sensação correspondente ao perceptível que nos afetou. Os processos materiais no

intermediário e no órgão periférico explicam os casos de acerto ou erro na percepção, mas o fazem de maneira indireta, porque são as condições materiais estáticas que, por sua vez, determinam o tipo de processo material ocorrido. Que a instanciação da proporção do vermelho no olho não ocorra da maneira adequada se deve ao fato de a condição material estática deste não ser devidamente atendida, por exemplo, num caso de pouca transparência. Se um daltônico falha em experimentar o vermelho, isso se deve a uma falha do olho em receber a forma perceptível com a matéria. O perceptível, no mundo, é o vermelho, mas a forma ou proporção no olho corresponde à forma de outra espécie de visível, o marrom, e é essa forma que é recebida sem a matéria pelo órgão central, por isso o daltônico experimenta a sensação marrom tendo sido afetado por vermelho. Assim, o αἴσθημα é marrom, mas o αἴσθητόν que afetou a visão é vermelho. Para que a percepção seja verídica é preciso que o αἴσθημα corresponda ao αἴσθητόν. Mas qual é o αἴσθητόν da percepção, a cor no mundo ou a forma da cor na matéria do órgão sensorial? Se for a segunda, a veracidade ou falsidade da percepção está na relação entre o órgão perceptivo central e a forma perceptível no órgão periférico. Essa forma perceptível, dependendo de como está o órgão central, pode não corresponder ao αἴσθημα resultante de sua apreensão. Ainda que essa opção seja logicamente possível, a afirmação de Aristóteles, segundo a qual a causa da visão é a cor, associada ao fato de a forma perceptível da cor instanciada na matéria do órgão periférico não conferir a este a propriedade ‘cor’, indica que o αἴσθητόν é o perceptível no mundo.

Aristóteles afirma no *De Anima II*, 6 que a percepção de perceptíveis ‘próprios’ não comporta erro: “E cada um [dos sentidos] distingue a respeito desses [‘próprios’], e não se engana que é cor nem que é som, mas sim o que é o colorido ou onde está, ou o que é o soante ou onde está” ἀλλ' ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ (418 a 14-16).

Em *De Anima III*, 4, ele é um pouco mais reticente: “Isso acontece pelo seguinte: a percepção dos ‘próprios’ é verdadeira ou pouco possui de falso.”<sup>200</sup> (428b

---

<sup>200</sup> O sentido dessa pequena concessão pode ser o de que as circunstâncias nas quais algo branco aparece vermelho para o sujeito são bem menores se comparadas às circunstâncias nas quais algo grande aparece pequeno para o sujeito *S*. Pode ser também simplesmente que o sujeito *S* raramente erra que se trata de um objeto colorido, ainda que erre qual é a cor.



18-19). E prossegue falando do erro em relação aos demais perceptíveis, ‘comuns’ e ‘por concomitância’:

em segundo lugar, [há percepção] da concomitância dessas coisas que são concomitantes dos perceptíveis, e nesse caso já é possível errar, pois que é branco não erra, mas, se o branco é isto ou alguma outra coisa, erra. Em terceiro lugar, [há] percepção dos comuns que acompanham os concomitantes nos quais o próprios estão (digo, por exemplo, o movimento e a grandeza), acerca dos quais já há o estar enganado pela percepção. (428b 19-25)

ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθὴς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεῦτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα <ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς>· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια (λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος) [ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς]· περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἐστὶν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν.

O que Aristóteles quer dizer com erro na percepção? À primeira vista, a tese de Aristóteles parece ser a de que a percepção de perceptíveis ‘próprios’ é incorrigível e que apenas a percepção de perceptíveis ‘comuns’ e ‘por concomitância’ comportaria o falso. Contudo, é plausível pensarmos que Aristóteles julga todas essas formas de percepção como falíveis, se levarmos a sério a hipótese de que ele trata com descaso o problema da fundamentação do conhecimento proposto pelo ceticismo. Sendo assim, ainda que não haja um tipo de percepção infalível, que seria a pedra fundadora de todo conhecimento, haveria uma certa hierarquia no que se refere ao erro. Erra-se mais em relação aos ‘comuns’ do que em relação aos perceptíveis ‘por concomitância’, e mais em relação aos ‘por concomitância’ do que em relação aos ‘próprios’.

Boa parte dos comentadores (Irwin, 1988; Barnes, 1987 ; Modrak, 1989), supondo que Aristóteles está tentando fundamentar o conhecimento na percepção e interpretando a distinção entre percepção ‘por si’ e ‘por concomitância’ como sendo entre percepção direta e indireta, leem a passagem citada como se ela fosse a afirmação da infalibilidade dos ‘próprios’.<sup>201</sup> Dois problemas se seguem dessa leitura: o primeiro é que fica por se entender por que a percepção dos ‘próprios’ é infalível e a dos ‘comuns’ não, uma vez que ambos são percebidos ‘por si’; o segundo é que a infalibilidade na percepção dos ‘próprios’ não fundamenta o conhecimento, pois, para

<sup>201</sup> O problema do erro ou do falso na percepção requer uma análise de cada um dos tipos de percepção, pois é possível que cada tipo de percepção tenha uma explicação distinta para o falso. É crucial que estabeleçamos qual é o critério da distinção entre perceptíveis ‘por si’ e perceptíveis ‘por concomitância’. Infelizmente, não posso tratar disso aqui.

tal, requer-se a infalibilidade em relação aos perceptíveis ‘comuns’ e ‘por concomitância’.<sup>202</sup>

A hipótese segundo a qual Aristóteles explica o erro na percepção por meio dos αἰσθήματα e φαντάσματα, que seriam, em certo sentido, análogos aos *sense-data* contemporâneos, é bastante influente. Irwin (1988), por exemplo, considera que, em *De Anima III 2*, Aristóteles abandona o seu realismo, ao adotar a tese da infalibilidade dos perceptíveis ‘próprios’, a fim de fundamentar o conhecimento, uma vez que essa infalibilidade só pode ser obtida se a relação entre o que aparece para o sujeito que percebe e o mundo não for deixada de lado.<sup>203</sup> Já Caston (1998), ainda sob a perspectiva de que há um intermediário entre o sujeito que percebe e o mundo, considera que Aristóteles apresenta uma leitura externalista do conhecimento perceptivo associada a uma teoria da verdade como correspondência.<sup>204</sup> A ideia de uma teoria representacionista da percepção entende que os casos de acerto perceptivo e erro perceptivo têm um fator comum, uma representação mental ou uma sensação que não possibilita o sujeito distinguir se é o caso de uma percepção verídica ou de ilusão.

O que será analisado, no entanto, é a hipótese de uma terceira via. Uma via que não opera com a mesma pressuposição que as outras duas, qual seja, a de que a percepção contém um fator comum com casos de ilusão, o que tornaria o estado de percepção e ilusão indistinguíveis. Consideramos que as condições interferentes, associadas a uma correta determinação da capacidade perceptiva, podem explicar o que Aristóteles, no *De Anima*, chama de erro na percepção de perceptíveis ‘próprios’.<sup>205</sup> Como algo branco pode aparecer vermelho para S? Como se trata de uma *one-way capacity*, isto é, uma capacidade voltada para um fim, o erro tem de estar associado a fatores circunstanciais, sejam eles externos, como, por exemplo,

---

<sup>202</sup> Isso porque a suposta infalibilidade na percepção dos perceptíveis ‘próprios’ (cor, som, sabor etc.) não garante a infalibilidade na percepção dos perceptíveis ‘comuns’ (movimento, grandeza etc.) e ‘por concomitância’ (homem, animal, mesa etc.).

<sup>203</sup> Ver Block (1961).

<sup>204</sup> Para Caston (1996, pp. 261-262), Aristóteles tem uma teoria representacionista da mente, na qual o sujeito não precisa estar consciente da representação do mundo, basta que essa representação esteja em uma relação física/causal apropriada.

<sup>205</sup> Limito-me ao caso dos perceptíveis ‘próprios’ para apresentação dessa hipótese, porque parto do pressuposto de que a percepção por concomitância requer o entendimento e que algumas percepções de comuns envolvem julgamento e, portanto, requerem o entendimento. Para que essa interpretação se aplique a todos os perceptíveis, é necessário que expliquemos a diferença entre percepção por si e ‘por concomitância’ sem recorrer à distinção entre percepção direta ou real e percepção indireta ou irreal. Para uma boa discussão sobre isso, ver Vasiliou (1996).

neblina, iluminação, ou internos, como as doenças, por exemplo.<sup>206</sup> O branco pode parecer vermelho para o sujeito S na circunstância c no tempo t e parecer branco na circunstância c2 no tempo t2 para o mesmo sujeito S. Branco, nesse caso, é a maneira pela qual o vermelho parece sob forte neblina ou grande distância.<sup>207</sup> Ou seja, para Aristóteles, a fiabilidade da percepção está em seu exercício normal. Resta saber por que Aristóteles considera que tais casos contêm o falso, ainda que minimamente. Ainda, por que ele não julga o fato de o branco aparecer vermelho sob luz vermelha para o sujeito S como sendo um caso de percepção verídica, afinal coisas brancas sob luz vermelha aparecem vermelhas.<sup>208</sup> Outro ponto importante é que esse argumento contra o cético parece ser meramente *ad hominem*.<sup>209</sup> Se algo doce parece amargo para um doente é justamente porque o sujeito está doente. Estivesse ele em plena saúde, o doce teria lhe parecido doce.<sup>210</sup> Isso, no entanto, não demove o cético, uma vez que o sujeito não tem condições de saber se está saudável ou doente. Poderia ser o caso de que, justamente por estar doente, ele julga estar em plena saúde. Parece-me, no entanto, que Aristóteles dá essa resposta simples ao cético, porque ele recusa, de início, o pressuposto cético e de boa parte da epistemologia contemporânea de que a experiência perceptiva é idêntica nos casos de acerto e erro perceptivo.<sup>211</sup> Sendo assim, pode ser que a correta especificação da capacidade perceptiva explique os casos de erro e acerto na percepção de ‘próprios’, sem ser, contudo, um critério de erro e acerto. Veremos que os casos de ‘erros’ só são erros segundo uma determinada especificação das capacidades perceptíveis.

---

<sup>206</sup> Talvez não seja um erro da percepção ela mesma, pois, nessas circunstâncias, é essa a maneira como vermelho aparece. O erro está no julgamento que é feito por aquele que percebe. Talvez por ignorar que o modo de aparecer da cor varia de acordo com as circunstâncias e com o movimento. Ver Sellars (1956).

<sup>207</sup> Para uma teoria contemporânea semelhante, ver a teoria do *enactive approach* de Alva Nöe (2004). Para a distinção entre casos normais, casos em que há interferência e casos impeditivos, ver Makin (2006), p. 42 e 102.

<sup>208</sup> Isso difere de algumas teses contemporâneas para as quais todos esses casos são percepções verídicas. Já para parte dos teóricos contemporâneos, todos esses “erros” são públicos e, por isso, não são realmente erros. Todo homem que possuir os órgãos perceptivos em perfeito funcionamento cometerá os mesmos ‘erros’. O sol parece medir um pé para todos os homens. Aristóteles, no entanto, tem uma razão para considerá-los erros. Mas, mais do que isso, o arcabouço conceitual de sua teoria pode se adequar a essa tese contemporânea. Tudo depende da especificação da capacidade de perceber. Nesse caso, a ausência de erro na percepção dos “próprios” que, se não dispensa os *fanta/smata*, pelo menos fundamenta a incorrigibilidade da percepção no mundo.

<sup>209</sup> Ver, por exemplo, *Metafísica* 1053a 35 – 2 e 1063a 1 – 6.

<sup>210</sup> O mesmo argumento aplica-se ao caso dos julgamentos morais: o meio-termo é aquilo que aparece como tal para o virtuoso.

<sup>211</sup> Ainda que as experiências de erro e acerto sejam indistinguíveis para o sujeito, isso não implica que elas sejam idênticas. Ver Timothy Williamson (1990).

Passo, agora, a uma breve exposição da especificação do conteúdo das capacidades (δυνάμεις): “Uma vez que aquilo que é capaz é capaz de algo, em um certo tempo, de uma certa maneira e de quantas outras [especificações] forem necessárias adicionar na definição” ἐπεὶ δὲ τὸ δυνατόν τι δυνατόν καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ (*Met.* Θ 1047b 35 – 1048a 2).

Há duas maneiras de se interpretar essa passagem:

- 1) Posse – O que é capaz é capaz de algo e [é capaz] em um tempo t e da maneira m.
- 2) Conteúdo – O que é capaz é capaz de algo-em-um-tempo t-da maneira m etc.

A leitura (1) diz respeito a como distinguir as condições que eliminam ou não eliminam a posse da capacidade. Por exemplo: a ausência de um perceptível não elimina a posse da capacidade de perceber no tempo t, ao passo que a posse de uma catarata, sim.<sup>212</sup> Em suma, aquele que é capaz de perceber é capaz de perceber um perceptível e [é capaz] de fazê-lo no tempo t e na ausência de catarata e, inclusive, na ausência de um perceptível (Makin p.103-104). Diz **quando** o que é capaz é capaz.

A leitura (2) consiste em saber quais condições têm de ser incluídas no conteúdo da capacidade e quais têm de ser vistas como “condições de fundo” (*background conditions*). Diz-se **de quê** o que é capaz é capaz. Nesse caso, então, a catarata não elimina a capacidade de perceber, pois “não estar com catarata no olho faz parte do conteúdo da capacidade, ou seja, mesmo com catarata o sujeito é capaz – de – perceber– na – ausência – de – catarata – etc”. A dificuldade aqui é saber o critério por meio do qual se estabelecem quais são as condições de fundo que promovem, impedem ou atrapalham a atividade da capacidade, uma vez que os dados obtidos por observação só nos mostram que condições diferentes geram resultados diferentes.

Quais circunstâncias ou condições devem ser incluídas no conteúdo da capacidade que S possui? Segundo Makin (2006, p. 104 - 106), há duas maneiras de errar na especificação do conteúdo da capacidade:

- (a) Incluir toda e qualquer condição resulta no fracasso de uma explicação geral da capacidade. Por exemplo: S1 (sujeito 1) produz X em t1 (tempo 1), m1 (da maneira 1); e S1 produz X em t2 (tempo 2), m2 (da maneira 2). Se toda condição entrar no conteúdo da capacidade, não teremos a atividade de uma

---

<sup>212</sup> Ver *De Anima* 425b26- 426a 1 e 426a 15-18

única capacidade em circunstâncias diferentes, mas a atividade de capacidades distintas, ou seja, produzir X em t1 - m1 e produzir X em t2 - m2.

(b) Não incluir nenhuma condição resulta na impossibilidade de haver condições impeditivas para atividade da capacidade C. Por exemplo: a capacidade C produz X em t1, m1; e produz Y em t2, m2. Como t1, m1 e t2, m2 não entram na especificação do conteúdo da capacidade, não há como dizer que, no segundo caso, a capacidade C foi impedida de produzir X, por causa de condições impeditivas, pois produzir X e produzir Y são apenas reações distintas da capacidade C a diferentes conjuntos de condições, t1, m1 e t2, m2.<sup>213</sup> Talvez, por essa razão Aristóteles chame de erro os casos em que algo branco, sob luz vermelha, aparece vermelho para o sujeito S. O conteúdo da capacidade visual é especificado por condições normais, digamos, a luz do sol ou da lamparina. Sendo assim, a especificação do conteúdo na posição (2) tem de evitar, por um lado, a perda do caráter explicativo por parte da noção de capacidade e, por outro, a perda de condições impeditivas da atividade da capacidade.<sup>214</sup>

Aristóteles parece requerer, ainda, que a correta especificação do conteúdo de uma capacidade inclua fatores externos: “S tem a capacidade de (perceber-quando-não-há-escuridão).”

Quando a capacidade está devidamente especificada, o fato de haver escuridão não impede a atividade da capacidade de perceber, pois na escuridão S sequer tem a capacidade perceber.

Consideremos a especificação das capacidades não-rationais, *one-way capacities*, feita por Makin (2006, p.107-108).

---

<sup>213</sup> O uso do hífen indica a presença no conteúdo da capacidade, e o uso da vírgula indica a ausência nesse conteúdo.

<sup>214</sup> Qual critério deve, então, ser utilizado para estabelecer de quê a capacidade é capacidade? De acordo com Makin (2006, p.105-106), há dois critérios: o de condições ideais e o teleológico. O primeiro identifica o conteúdo da capacidade com o que a capacidade faz o que faz em condições ideais, isto é, em condições em que não há interferência para a atividade da capacidade. O problema desse critério é que o que faz com algo conte, ou não, como condição impeditiva não pode ser decidido sem se saber de que é a capacidade em questão. Esse critério pode valer para a física mecânica, mas não para a biologia. O segundo critério consiste em especificar o conteúdo da capacidade C de algo por meio daquilo que promove o bem da coisa em questão, seja como indivíduo, seja como espécie. Por exemplo, o homem tem a capacidade de gerar outro homem, pois é isso que garante a preservação da espécie, ainda que, ocasionalmente, ele produza fetos não viáveis ou até mesmo aberrações.

[A] No que diz respeito a capacidades simples: necessariamente (se o agente e o paciente estão na condição correta e estão relacionados da maneira apropriada, então a ação acontece).<sup>215</sup>

De acordo com Makin (2006, p. 107-108), essa afirmação requer duas premissas:

- 1) O que é capaz é capaz de algo em-um-tempo-e-de-alguma-maneira-etc (1047b 35 - 1048a2). Entendido como conteúdo, como vimos anteriormente.<sup>216</sup>
- 2) Algumas capacidades para  $\phi$  são tais que qualquer exercício da capacidade em condições normais é (ao menos *inter alia*) uma instância de  $\phi$  -ing. (1048a8).<sup>217</sup>

Raciocinando contrafactualmente, Makin (2006, p.109) estabelece que algo é um impedimento externo **I**, que é um impedimento externo à atividade da capacidade para  $\phi$  *apenas se fosse* o caso que a capacidade teria sido exercitada se **I** não estivesse presente. Ou seja, **I** é a razão por que a capacidade não é exercitada. Makin usa esse raciocínio para justificar a verdade da afirmação [A], pois se [A] fosse falsa, haveria casos paralelos, nos quais **I** não estaria presente, mas a capacidade não seria exercitada e, assim, não poderíamos identificar os impedimentos externos.

Ao comentar a passagem 1048a15-16, que diz respeito não às condições de posse, mas sim às condições de exercício da capacidade, Makin (2006, p. 112-114) faz uma outra formulação de [A]: “[A\*] No que diz respeito à capacidade simples de  $\phi$ : necessariamente (se é possível que um agente exercite sua capacidade de  $\phi$  no paciente, então ele fará isso).”<sup>218</sup>

Se é possível que o perceptível branco A exerça sua capacidade de aparecer branco para o sujeito S, no sentido em que nada em S ou no ambiente impede o branco de aparecer branco para S, então o branco irá aparecer branco para S. Assim, se o branco não aparecer branco para S, então há algo em S ou no ambiente que impede o branco de exercer sua capacidade.

Princípio Geral:

---

<sup>215</sup> As regards one-way capacities: necessarily (If agent and patient are in the right condition and related in the right way, then action results).

<sup>216</sup> What is capable is capable of something – at – some – time – and – in – some – way – etc.

<sup>217</sup> Some capacities to  $\phi$  are such that any exercise of the capacity in normal conditions is (at least *inter alia*) an instance of  $\phi$  -ing.

<sup>218</sup> As regards a one-way capacity to  $\phi$ : necessarily (If it is possible that an agent exercises its capacity to  $\phi$  on a patient then it will do so).” (Makin, 2006, p.115).

[PG] Se A possui a capacidade de  $\phi$ , então (se há uma ação  $y$  que seria uma instância de  $\phi$  -ing e não é possível que A  $y$ , então essa impossibilidade se deve apenas à situação de A).<sup>219</sup> (Makin, 2006, p. 122).

O que resta entender é se as condições interferentes, ou melhor, a ausência delas deve ser mencionada na especificação do conteúdo da capacidade.<sup>220</sup> Makin (2006, p. 102), em outro contexto, diz que as condições interferentes podem fazer com que o exercício da capacidade  $f$  não seja uma instância da atividade  $f$ -ing.<sup>221</sup> Nesse caso, a atividade da capacidade é uma atividade que não é padrão, porque não é realizada em condições normais. Então, a devida especificação da capacidade deve envolver não só referência às condições que, caso não fossem incorporadas à especificação da capacidade, **seriam** impeditivas, mas também às condições que **são** interferentes, porque foram incorporadas à especificação da capacidade. Temos duas situações:

1) S possui a capacidade-de-perceber-na-ausência-de-escuridão-etc.

Se S estiver diante de um perceptível, mas estiver escuro, S não exerce sua capacidade, não porque a escuridão impede a atividade, mas sim porque S não tem a capacidade de perceber nessa condição, ou seja, S sequer tem a capacidade de perceber, caso esteja escuro. O que seria condição impeditiva da atividade da capacidade, revela-se, de fato, condição impeditiva da posse da capacidade. S só é capaz de perceber na ausência de escuridão. Se estiver escuro, S não será capaz de perceber.

2) O perceptível P tem a capacidade-de-aparecer-como-P-na-ausência-de-interferências-etc.

Se o branco aparecer vermelho para S, sob uma condição interferente especificada no conteúdo da capacidade, então esta condição interferente, contrariamente ao caso (1), de fato, afeta o exercício da capacidade de aparecer branco. Nesse caso, é precisamente a inclusão da condição interferente no conteúdo da capacidade que a torna interferente; caso contrário, não haveria erro, porque vermelho é a maneira como o branco aparece sob a luz vermelha. Estaríamos, assim, incorrendo no erro da especificação da capacidade mencionado em (b), acima.

---

<sup>219</sup> If A possesses the capacity to  $\phi$  then (if there is some action  $y$  which would be an instance of  $\phi$  -ing and it is not possible that A  $y$ , then that impossibility is due only to A's situation).

<sup>220</sup> Até aqui, estamos tratando dos critérios para o necessário exercício da capacidade (Beere, 2009, p. 150).

<sup>221</sup> Isso, porém, não é necessário. Por acaso, pode ser que, mesmo sob condições interferentes, a atividade da capacidade de  $\phi$  seja  $\phi$  -ing.

Temos, então:

- a) Algo é uma condição interferente se (considerando-se que essa condição esteja mencionada no conteúdo da capacidade) o exercício da capacidade é diferente do que teria sido na ausência desse algo.
- b) Algo é condição impeditiva se (considerando-se que essa condição não esteja mencionada no conteúdo da capacidade) nenhuma atividade resulta.

Em (a), se o branco for percebido como vermelho e essa percepção não puder ser uma instância da atividade da capacidade, devidamente especificada, que o branco tem de ser percebido como branco, então será a atividade de outra capacidade que o branco tem ou será um exercício ao acaso. Se for assim, corremos o risco de trocar a noção de capacidade pela de disposição. Na ausência de interferências, o branco tem a disposição de aparecer branco, já na presença de uma certa interferência, ele tem a disposição de aparecer vermelho, e assim por diante. Perdemos, então, a noção de condições interferentes, porque caímos no erro (b) na especificação do conteúdo da capacidade. A solução é identificarmos teleologicamente a capacidade e verificarmos as condições para seu exercício, além de incluí-las na determinação do conteúdo da capacidade. A consequência disso é que a atividade da capacidade de  $\phi$ , devidamente especificada, em condições interferentes, não é o estado  $x$ , mas o estado  $y$ . No caso da percepção, em condições interferentes, por exemplo, a presença de luz vermelha, a atividade da capacidade que o perceptível branco tem de causar a sensação de branco é a sensação de vermelho. Identificada a capacidade e as condições de seu exercício, tudo que alterar sua atividade própria será condição interferente, e tudo que impedisse esse exercício, caso não estivesse especificado no conteúdo da capacidade, seria condição impeditiva.

Abordamos até aqui a capacidade e a atividade do perceptível, mas a toda capacidade do agente corresponde uma capacidade do paciente. Assim, se o branco tiver diferentes capacidades em diferentes circunstâncias, a visão também terá. Haverá tantos sentidos da visão quantas forem as cores. A adoção de uma perspectiva teleológica evita essa proliferação de capacidades de uma capacidade perceptiva. Se pensarmos que a visão sirva para preservar e manter a vida dos animais que se locomovem, veremos quais são as condições impeditivas e interferentes em relação a cada espécie animal. Animais terrestres de hábitos diurnos têm capacidade de perceber cada uma das cores tais quais elas são com luz solar. É porque, no mais das vezes, as cores são percebidas sob luz solar, que os animais têm uma capacidade



determinada. A especificação dessa capacidade deve, portanto, respeitar a determinação teleológica. Caso o mundo fosse iluminado por luz vermelha, por exemplo, as capacidades teriam outra determinação. Por essa razão, é melhor especificarmos a capacidade como uma capacidade para discernir cores.

Por fim, é preciso ressaltar que o fato de um perceptível aparecer para o sujeito que percebe de maneira diferente do que teria aparecido em condições normais não explica, por si só, o erro na percepção. Além disso, é preciso a devida especificação de cada uma das capacidades perceptivas. E, mais importante para o ponto que investigamos é que a explicação do erro na percepção em sentido estrito não precisa recorrer a movimentos materiais. A percepção em sentido estrito, apreensão da forma perceptível sem a matéria, desde que órgão central esteja em perfeitas condições, sempre terá uma apreensão correta da forma presente na matéria do órgão periférico, ainda que essa forma não corresponda ao perceptível que desencadeou todo o processo. Bem entendido, a causa do erro pode estar em três lugares: no intermediário externo, no intermediário interno, e no órgão perceptivo central. Nos dois primeiros casos, o problema está na instanciação da forma do perceptível na matéria, no terceiro está no mau funcionamento do órgão central, provocado por alguma deficiência na matéria.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisamos, no primeiro capítulo, o *De Anima II, 5* a fim de constatar se, no tratamento da percepção em geral, Aristóteles exclui que a percepção seja ou requeira mudança material, ou melhor, mudança ordinária. A mudança ordinária, em questão, é a alteração, mudança na qual o sujeito muda de qualidade. Burnyeat (2002) entende que Aristóteles apresenta três tipos de transição:

- 1) Alteração ordinária: passagem da ignorância para o conhecimento 2;
- 2) Alteração não-ordinária: passagem do conhecimento 1 para o conhecimento 2;
- 3) Alteração extraordinária: passagem do conhecimento 2 para o exercício, conhecimento 3.<sup>222</sup>

A tese de Burnyeat (2002) é que, em *De Anima II, 5*, Aristóteles qualifica o sentido em que a percepção consiste em ser mudado e afetado, de modo que ‘ser mudado’ e ‘ser afetado’ não denotam mudança ordinária, mas sim mudança extraordinária, a transição da atividade 1 para a atividade 2. Sendo assim, esse capítulo do *De Anima* seria o ‘golpe de misericórdia’ em interpretações physicalistas da teoria da percepção apresentada por Aristóteles.

Argumentei, seguindo Heinaman (2007), que as distinções feitas em *De Anima II, 5* não sustentam a posição de Burnyeat (2002). Em 417a 3 - b2, a distinção é entre:

- a) Alteração ordinária: mudança de qualidade sofrida pelo sujeito da mudança.
- b) Alteração extraordinária: passagem da capacidade à atividade.

Já em 417b2 – 16, a distinção é:

- c) Alteração destrutiva: alteração que, ao destruir uma propriedade do sujeito da mudança, destrói a natureza do sujeito da mudança.
- d) Alteração conservativa: alteração que, ao destruir uma propriedade do sujeito da mudança, conserva e/ou desenvolve a natureza do sujeito da mudança.

Esta última leitura nos permite considerar que a percepção seja uma instância de (a) e (d). A percepção consiste em uma alteração, mas essa alteração, apesar de promover a destruição da qualidade contrária à qualidade que está sendo adquirida, conserva ou desenvolve a natureza do sujeito da mudança. Assim sendo, se limitarmos a leitura exclusivamente ao *De Anima II, 5*, é possível lermos a frase “a

---

<sup>222</sup> ‘Ignorância’ e ‘conhecimento 1’ são duas denominações para um mesmo estado, capacidade de aprender antes de ser exercitada; ‘conhecimento 2’ designa o estado que se segue ao exercício da capacidade designada por ‘ignorância’ e ‘conhecimento 1’. ‘Conhecimento 3’ se refere ao exercício do conhecimento 2.

percepção consiste em ser mudado e afetado” como afirmando uma tese fisicalista acerca da percepção. Contudo, ao levarmos outras obras em consideração, veremos que a tese de que a percepção requer mudança ordinária apresenta problemas.

Isso nos levou a analisar, no segundo capítulo, a afirmação feita por Aristóteles, em *Metafísica*  $\Theta$ , 6, de que se alguém vê  $y$ , então, esse alguém viu  $y$ , o que implica que a percepção é uma ‘atividade completa’. O problema é que a afirmação de que a percepção consiste em mudança ordinária, isto é, uma atividade incompleta, na qual não é possível que algo esteja mudando e tenha mudado simultaneamente, é incompatível com a afirmação de que a percepção é uma atividade completa.

Na primeira parte do Capítulo 2, apresentei a tese de Aristóteles sobre a noção de ‘atividade’. Como Aristóteles afirma que não é possível proceder por meio de definição nesse caso e que, por essa razão, empregará a analogia que há entre as coisas que são ditas ‘em atividade’, discuti por que não há definição de ‘atividade’, apresentando alguns dos conceitos aristotélicos relacionados à reunião de coisas em uma mesma classe, tais como o conceito de ‘homonímia’, ‘sinonímia’ e de ‘analogia’. Na segunda parte desse mesmo capítulo, discuti algumas interpretações e leituras do ‘teste linguístico’ apresentado por Aristóteles como fundamento e critério para a identificação de ‘atividades completas’. A conclusão que obtive é que ‘atividade’ designa um ‘estado’, e não um ‘evento’ que requer ‘mudança’, mas não se identifica com a ‘mudança’. Essa tese, defendida por Graham (1980), diz respeito a tudo aquilo que Aristóteles classifica como ‘atividade’. Entretanto, ela encontra respaldo no fato de a percepção, uma ‘atividade completa’, não ser poder ser ou consistir em mudança ordinária, ao contrário de ‘eventos’ que, sob certa interpretação do ‘teste linguístico’, são ‘atividade’ e consistem mudança, como, por exemplo, ‘correr’ sem a especificação dos *termini a quo* e *ad quem*.

Depois da exposição da tese que impõe obstáculos à leitura fisicalista do *De Anima II*, 5, tratei, no terceiro capítulo, de encontrar um meio de conciliar a tese de que a percepção requer mudança ordinária e a tese de que a percepção é um estado. Das duas opções que obviamente se apresentavam - a de que (a) o termo ‘percepção’ foi empregado equivocadamente em *De Anima II*, 5 e *Metafísica*  $\Theta$ , 6; e a de que (b) ‘ser movido e afetado’ significa a transição da atividade 1 para a atividade 2 – deixei a segunda de lado, tendo em vista as considerações feitas no primeiro capítulo de que a

percepção é uma ‘atividade’ e não a transição para a ‘atividade’. A tese da equívocidade diz, mais especificamente, que ‘percepção’, em *De Anima II*, 5, tem um sentido amplo, que inclui todo o ‘processo’ de causação da apreensão do perceptível, ao passo que, em *Metafísica Θ*, 6, tem um sentido estrito, limitado à apreensão do perceptível. Em seguida, apresentei uma interpretação dos tipos de perceptíveis a fim de mostrar que a análise da presença de mudança ordinária na percepção deve se restringir à percepção de perceptíveis ‘por si’, ‘próprios’ e ‘comuns’, porque a percepção de perceptíveis ‘por concomitância’ não é, de fato, percepção, mas sim um tipo de inferência. Feito isso, era preciso discutir uma passagem fundamental para qualquer tese acerca da teoria aristotélica da percepção, a passagem em que Aristóteles afirma: “aquele que percebe recebe as formas perceptíveis sem a matéria”.

Vimos que o sentido dessa afirmação pode ser encontrado sob três critérios. O primeiro diz respeito a transferência da forma sem transferência de matéria. Tanto o ‘sentido’, quanto, por exemplo, a cera e a planta satisfazem esse critério. Receber a forma perceptível *sem a matéria* é apenas condição necessária para a percepção, mas não é suficiente. Fosse ela suficiente, a cera e planta perceberiam. O segundo critério diz que a forma não é instanciada *na matéria* daquele que percebe, ou seja, não há transferência física de forma. Por fim, o terceiro critério é que, na percepção, o perceptível é recebido *no princípio* que subsiste no órgão sensorial. Tanto o segundo critério, quanto terceiro são suficientes para definir a percepção, sendo que o terceiro explica o segundo. Dito de outra maneira, os critérios são:

- 4) receber a forma perceptível sem a matéria;
- 5) receber a forma perceptível, mas não na matéria;
- 6) receber a forma perceptível no princípio que subsiste no órgão.

A partir da tentativa de explicar a afirmação de que a percepção consiste em ser mudado e afetado por meio dessa passagem do *De Anima II*, 12, pudemos observar que, se a percepção consiste em receber a forma perceptível, mas não na matéria (critério 2), porque ela recebe a forma perceptível por meio do princípio capaz de perceber (critério 3), então ela não consiste em uma mudança ordinária. Constatamos também que a afirmação “a percepção consiste em ser mudado e afetado” classifica a percepção no grupo ‘ser mudado e afetado’, porém ‘ser mudado e afetado’ significa ‘atividade’. Sendo assim, a afirmação feita em *De Anima II*, 5 não emprega ‘percepção’ em sentido amplo, como nos pareceu primeiramente. Isso

significa que, apesar de as mudanças ordinárias serem necessárias para a percepção, como condições antecedentes para a apreensão do perceptível, não são elas que Aristóteles diz constituírem a percepção. A percepção não se constitui de mudança ordinária, que funcionaria como matéria para a forma psicológica. Perceber é estar em atividade perceptiva e estar em atividade é um ‘estado’.

Se lembrarmos das diversas formas de ‘literalismo’ e ‘espiritualismo’ que mostramos na *Introdução*, devemos nos perguntar qual delas é a tese de Aristóteles? Há uma forte tendência dos comentadores contemporâneos de verem Aristóteles como um fisicalista não-redutivista, para quem a percepção consiste em uma mudança ordinária associada a um aspecto formal qualquer, algo como  $(\forall \psi) (\psi x \rightarrow \phi x \ \& \ P)$ . Contudo, não vejo como conciliar o fato de a percepção ser uma atividade completa e consistir em mudança, que é uma atividade incompleta. Aristóteles, de fato, exige a presença de condições materiais, mas elas são estáticas; e a mudança ordinária que ocorre é condição antecedente da percepção. Apesar da preocupação de Aristóteles em descrever as condições materiais da capacidade perceptiva, é um elemento formal, a capacidade de perceber, que, em última instância, explica a percepção. Por que Aristóteles vê vermelho? Simplesmente porque ele é capaz de ver vermelho. Essa não é uma explicação muito informativa, mas também não é trivial. Dizer que Aristóteles vê vermelho, porque ele é capaz de ver vermelho nos informa, ao menos, que a percepção não é acidental. É provável que não fiquemos satisfeitos com essa resposta, e procuremos uma explicação ‘fisicalista’ da percepção, mas, nesse caso, Aristóteles não tem nada a nos dizer. Para ele, é a capacidade perceptiva que explica as condições materiais da percepção, e não o contrário. Mesmo se interpretarmos a tese de Aristóteles como um ‘fisicalismo fraco’, o elemento formal da percepção permanece não só irreduzível à matéria, mas também ‘anterior’ do ponto de vista ontológico e explicativo.

## REFERÊNCIAS

- ANGIONI, Lucas. *Aristóteles : Física Livros I-II* (tradução, prefácio e notas). Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2009
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles: De Anima, Livros I-III* (trechos). IFCH/UNICAMP, 2002.
- BARBOTIN, E. *Aristote: De l'âme* (traduit et annoté par). Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's Posterior Analytics* (trad. e notas). Oxford, Clarendon Press, 1999.
- BOSTOCK, David. *Aristotle: Metaphysics - Books Z and H* (trad. e comentário) Oxford, Clarendon Press, 2000.
- CHARLTON, William. *Aristotle's Physics - Books I and II* (translation with notes). Oxford, Clarendon Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Philoponus On Aristotle's On the Soul 2. 1-6*. Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Philoponus On Aristotle's On the Soul 2. 7-12*. Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- HAMLIN, D.W. *Aristotle's De Anima*. OUP, Oxford, 1968.
- HICKS, R.D. *Aristoteles De Anima*. Cambridge University Press, 1907.
- HUSSEY, E. *Aristotle: Physics books III and IV*. Oxford, 1983.
- JAEGER, W. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford Classical Texts, 1957.
- MUGNIER, R. *Aristote: Petits Traités d'Histoire Naturelle*. Les Belles Lettres, Paris, 1953.
- REIS, M. C. G. dos. *Aristóteles: De Anima* (trad. e notas). São Paulo, Ed. 34, 2006.
- WILLIAMS, C. J. F. *Aristotle's De Generatione et Corruptione* (translation with notes). Oxford, Clarendon Press, 1982.
- ROSS, D. *Aristotle's Physics*. OUP, Oxford, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Aristotelis De Anima*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1956.

WOODS, M. *Aristotle Eudemian Ethics Books I, II and VIII* (translated with a commentary by). Oxford, Clarendon Press, 2005.

ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo, Odysseus, 2008.

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ACKRILL, J.L. *Aristotle's Definition of psuchê*. In *Articles on Aristotle: Psychology and Aesthetics* (Vol.4), J. Barnes, M. Schofield, R.Sorabji (ed.). London, Duckworth, 1979, p.65-75.

\_\_\_\_\_. *Aristotle Distinction Between Energeia and Kinesis*. New Essays on Plato and Aristotle. Ed. R. Bambrough, London, 1965.

ARMSTRONG, D.M. *Perception and Physical World*. London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

AUSTIN, J.L. *Sense and Sensibilia*. OUP, Oxford, 1964.

BALME, D. M. *Teleology and Necessity*. In *Philosophical issues in Aristotle's Biology*, A. Gotthelf e J.G Lennox (ed.). Cambridge, University Press, 1987, p.275-285.

BARNES, J. *Aristotle's Concept of Mind*. In *Articles on Aristotle: Psychology and Aesthetics* (Vol.4) J. Barnes, M. Schofield, R.Sorabji (ed.). London, Duckworth, 1979, p.32-41.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *An Aristotelian Way with Scepticism*. In Matthen, M. *Aristotle Today: Essays on Aristotle's ideal of Science*.

\_\_\_\_\_. *Anglophone Attitudes*. In *Method and Metaphysics*. Oxford, 2011.

BEERE, J. *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford, OUP, 2009.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, Zweite Auflage, Graz, 1955.

BOWIN, J. *Aristotle on The Various Types of Alteration in De Anima II 5*. Leiden, Brill, 2011.

BURNYEAT, Myles. *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)*. In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1992a, p.15-26.

\_\_\_\_\_. *How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima 2. 7-8.* In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1992b, p.421-434.

\_\_\_\_\_. *Aquinas on 'spiritual change' in perception.* In *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Dominik Perler (ed.). Leiden, Brill, 2001, p. 129-153.

\_\_\_\_\_. *De Anima II 5.* Phronesis XLVIII1, Leiden, Brill, 2002.

\_\_\_\_\_. Kinêsis vs. Energeia: A much-read passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*. OSAP, 2008, p. 219-292.

BROADIE, S. Aristotle's Perceptual Realism. *Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, 1992, pp. 57-113.

CASTON, V. *The Spirit and Letter: Aristotle on Perception in Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Philosophy*, Oxford, OUP. 2005.

CHARLES, David. *Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity.* In *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (ed.). Oxford, Clarendon Press, 2001, p.75-106.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Psychological Theory.* 2008.

CODE, A. *Changes, Powers and Potentialities in Aristotle*, 2003.

CODE, Alan/MORAVCSIK, Julius. *Explaining Various Forms of Living.* In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1996 (1992), p.129-146.

COHEN, S.Marc. *Hylomorphism and Functionalism.* In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1996, p.57-73

COOPE, U. *Commentary on Physics VII. 3 246a 10 – 246b3.* In: *Reading Aristotle's Physics VII. 3. "What is alteration?"* (Edited by MASO, S; NATALI, C; SEEL, G.). Parmenides publishing, USA, 2012.

COOPER, J.M . *Hypothetical Necessity and Natural Teleology.* In *Philosophical issues in Aristotle's Biology*, A. Gotthelf e J.G Lennox (ed.). Cambridge, University Press, 1987, p.243-274.

EVERSON, Stephen. *Aristotle on Perception.* Oxford, Clarendon Press, 1999.

FREDE, M. Potentiality in Aristotle's *Metaphysics Q* in *Unity, Identity and Explanation*, Oxford, OUP, 1994.



- FREUDHENTAL, G. *Aristotle's Theory of material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- GANSON, T. Review of Aristotle on the sense-organs. *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 1 (January 2000)
- GOTTHELF, A. Aristotle's Conception of Final Causality. In *Philosophical issues in Aristotle's Biology*, A. Gotthelf e J.G Lennox (ed.). Cambridge, University Press, 1987, p.199-242.
- GRAHAM, D States and Performances: Aristotle's Test. *The Philosophical Quarterly*, vol. 30, no. 119, pp. 117-130.
- GREGORIC, P. *Aristotle on the Common Sense*. OUP, Oxford, 2007.
- HEINAMAN, R. *Actuality, Potentiality and De Anima II 5*. Leiden, Brill, 2007.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. OUP, Oxford, 1988.
- JOHANSEN, T.K. *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge, University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford, 2012.
- LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo, Discurso Editorial, 2006.
- KENNY, A. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- KOSMAN, A. *Aristotle's Definition of Motion in Phronesis 14*, Leiden, Brill, 1969.
- LIDDELL, H.G; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*. OUP, Oxford, 1996.
- MAKIN, S. *Aristotle Metaphysics book Θ*. Oxford, Clarendon Press, 2006.
- MCDOWELL, J. *Criteria, Defeasibility and Knowledge*, *Proceedings of the British Academy*, 68 (1982).
- \_\_\_\_\_. *Mind and World*. Harvard. 1994.
- MASO, S; NATALI, C; SEEL, G. *Reading Aristotle's Physics VII. 3. "What is alteration?"* (Edited by). Parmenides publishing, USA, 2012.
- MENN, S. The Origins of Aristotle's Concept of *e)ne/rgeia*: *e)ne/rgeia* and *du/namij*. *Ancient Philosophy*, 14, p. 73-114, 1994.
- MODRAK, D. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- MOREL, P.M. *de la matière à l'action. aristote et le problème du vivant*. Paris, J. Vrin, 2007.

- MORRISON, B. *Commentary on Physics VII. 3 245b 3-246a 9*. In: *Reading Aristotle's Physics VII. 3. "What is alteration?"* (Edited by MASO, S; NATALI, C; SEEL, G.). Parmenides publishing, USA, 2012.
- NOE, A. *Action in Perception*. Bradford Books, 2006.
- NUSSBAUM, M. e Putnan, H. *Changing Aristotle Mind*. In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1996, p.25-56.
- PERLER, D. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Dominik Perler (ed.). Leiden, Brill, 2001.
- POLANSKY, R. *Aristotle's De Anima*. Cambridge, CUP, 2007.
- REY PUENTE, F. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001.
- SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, H. Feigl & M. Scriven (eds.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1956: 253–329.
- POTTS, T. *States, Activities and Performances*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 39.
- SHIELDS, C. *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- SCALTSAS, T. *Biological Matter and Perceptual Powers in Aristotle's De Anima*. *Topoi*, 15, 1996.
- SLAKEY, T. *Aristotle on sense perception*, *The philosophical review* 70, 1961, pp. 470-484.
- SNELL, B. *The Discory of the Mind*. New York: Harper, 1960.
- SORABJI, Richard. *Body and Soul in Aristotle*. In *Articles on Aristotle: Psychology and Aesthetics* (Vol.4), J. Barnes, M. Schofield, R.Sorabji (ed.). London, Duckworth, 1979, p.42-64.
- \_\_\_\_\_. *Intentionality and Physiological Processes*. In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1996, p.195-225.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle on sensory processes and Intentionality: a reply to Myles Burnyeat*. In *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Dominik Perler (ed.). Leiden, Brill, 2001, p.49-61.
- WARDY, R. *The Chain of Change: A study of Aristotle's Physics VII*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- WATERLOW, S. *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford, Clarendon Press, 1982.

WILLIAMSON, T. *Identity and Discrimination*, Oxford, 1990.

\_\_\_\_\_. *Knowledge and its Limits*. Oxford. 2000.

WEDIN, M. *Mind and Imagination in Aristotle*. London, New Haven, 1988.

WHITING, J. *Living Bodies*. In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1996, p.75-91.

VASILOU, I. *Perception, Knowledge, and the Sceptic in Aristotle*. OSAP, 1996.

VELOSO, Cláudio William. *Matéria e Percepção em Metaph. Z e H*. In *Discurso* 32, 2001, p.141-159.

VENDLER, Z. *Verbs and Times*. *The Philosophical Review*, 66, 1957.

ZINGANO, Marco Antônio. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8 (Tratado da Virtude Moral)*, Odysseus, SP, 2008.