

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH

Departamento de Filosofia

**Túlio Cardoso Rebehy**

**A PERCEÇÃO DOS SONS VOCÁLICOS EM ARISTÓTELES**

**Dissertação de Mestrado**

BELO HORIZONTE  
2008

**TÚLIO CARDOSO REBEHY**

**A PERCEPÇÃO DOS SONS VOCÁLICOS EM ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, linha de pesquisa em História da Filosofia, sob a orientação do Prof. Jacyntho José Lins Brandão.

Belo Horizonte  
2008

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata da Defesa de Dissertação de  
**TULIO CARDOSO REBEHY**  
Nº de Matrícula: 2006208971

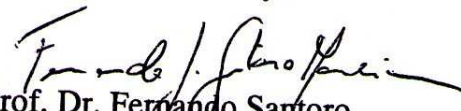
Aos doze (12) dias do mês de fevereiro de dois mil e nove (2009), reuniu-se no Auditório da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 21/11/2008, para julgar, em exame final, a Dissertação "A PERCEPÇÃO DOS SONS VOCÁLICOS EM ARISTÓTELES", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: História da Filosofia. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Jacyntho José Lins Brandão, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando **TULIO CARDOSO REBEHY**, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

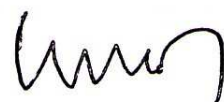
- Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão (orientador)/UFMG... 100 (cem).....
  - Prof. Dr. Fernando Rey Puente /UFMG... 100 (cem).....
  - Prof. Dr. Fernando Santoro/UFRJ... 100 (cem).....
- Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média: 100 (cem).....

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 12 de fevereiro de 2009.

  
Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão (orientador)

  
Prof. Dr. Fernando Rey Puente

  
Prof. Dr. Fernando Santoro



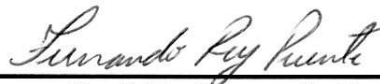
Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura de Prof. Dr. Fernando Santoro, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) FAFICH/UFMG.

Dissertação defendida e *apurada*, com a nota *100 (cem)* pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



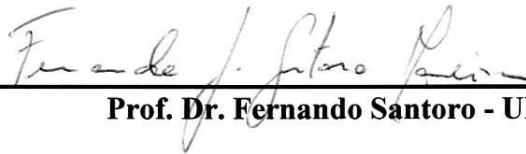
---

**Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão (Orientador) - UFMG**



---

**Prof. Dr. Fernando Rey Punte – UFMG**



---

**Prof. Dr. Fernando Santoro - UFRJ**

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 12 de fevereiro de 2009.**

## **RESUMO**

A percepção dos sons vocálicos é um problema para a teoria da percepção de Aristóteles, porque a percepção, propriamente dita, é dos perceptíveis por si: o olho vê cor, o ouvido ouve som. Como a voz não se resume a ser som, pois é um certo som capaz de significar, ela não pode ser percebida por si, mas apenas por concomitância. Portanto, se a significação precisa da inteligência e os animais não têm essa capacidade, como eles perceberiam o som e entenderiam a significação?

## **ABSTRACT**

The perception of spoken sounds is a trouble to Aristotle's theory of perception, because perception, strictly speaking, is of perceptibles by itself: the eye sees color, the ear hears sound. As the voice is not only a sound, since it is a sound that can mean, it can not be perceived by itself, but only by accident. Therefore, if the meaning needs intellection and the animals do not have such capacity, how would they perceive sound and understand meaning?

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais, aos colegas de graduação, aos amigos Igor Mota Morici, Fernando da Costa Cardoso, George Matias e Cyrio Pastor, ao professor Cláudio Veloso, a quem devo o pouco que sei sobre Aristóteles, à Carolina, por ter digitado toda a dissertação, e, especialmente, ao professor Jacyntho Lins Brandão, que me acolheu como orientando, sendo muito solícito e generoso em auxiliar-me.

A Carolina



## SUMÁRIO

Introdução [p. 10]

Capítulo 1: A definição da voz [p. 13]

1. As etapas da investigação científica [p. 13]
  2. Teoria da matéria [p. 24]
3. Os aspectos materiais da produção da voz [p. 34]
  4. Aspectos teleológicos [p. 40]
  5. Aspectos formais da voz [p. 46]

Capítulo 2: A teoria da percepção [p. 58]

1. A percepção por si [p. 58]
2. A percepção por concomitância [p. 68]

Capítulo 3: A percepção por concomitância dos sons vocálicos [p. 77]

1. Inteligência animal [p. 78]
2. Percepção e *phantasia* [p. 83]
3. Voz e significação [p. 88]

Conclusão [p. 96]

## INTRODUÇÃO

A teoria da percepção é um dos aspectos mais investigados da obra de Aristóteles, sobretudo por sua importância no que se refere à teoria do conhecimento. Qual é o âmbito da percepção, qual a sua finalidade e como ela ocorre são algumas das questões que têm levado muitos dos intérpretes de Aristóteles a se dedicarem sobre este assunto. A resposta a cada uma destas questões sujeita-se à controvérsia, e muitas das afirmações de Aristóteles permanecem obscuras. Muitas vezes, o objetivo premente não é a investigação exaustiva da percepção, mas apenas o seu esclarecimento, porque quase toda tese de Aristóteles acaba necessitando a sua compreensão. Mesmo nestes casos, o esforço para a interpretação do Estagirita requer a comparação de inúmeras passagens espalhadas pelo *corpus aristotelicum*. Além disso, é preciso desenvolver o argumento, que em certas passagens é demasiadamente sucinto.

Nosso propósito nesta dissertação é investigar como o animal percebe a voz, uma vez que eles não só percebem as diferenças entre os sons, mas também distinguem os diferentes tipos de signos (τῶν σημείων διαισθάνεται τὰς διαφορὰς ; HA 608 a 17- 21).

“A natureza, como dizemos, nada faz em vão: mas somente o homem, entre os animais, tem discurso (λόγος). A voz é sim sinal de doloroso e prazeroso, [e] por isso está presente nos outros animais também” (Pol. I 2, 1253a 7-18).<sup>1</sup>

Aristóteles, ao distinguir voz e discurso, revela-nos a diferença entre a natureza do homem e a do animal. Com efeito, os animais usam a voz como um sinal para advertir os outros animais de algo doloroso ou para avisá-los de algo prazeroso. O homem, por sua vez, serve-se do discurso para revelar o conveniente e o prejudicial, o justo e o injusto. A diferença entre as naturezas parece evidente: a primeira restringe-se ao domínio da percepção de dor e prazer, a segunda é capaz tanto de perceber dor e prazer quanto de inteligir justo e injusto.<sup>2</sup> No entanto,

---

<sup>1</sup> Tradução de Veloso (2004) p. 467.

<sup>2</sup> Não se trata de perceber a dor e o prazer propriamente ditos, e sim aquilo a partir de que se seguiu prazer ou dor, i.e. aquilo a que acontece ser causa de prazer ou dor, que no caso, é um perceptível. Ver Veloso, 2004, p. 452-453.

talvez não seja este o caso. Será que as capacidades animais restringem-se à percepção? Aristóteles realmente distingue o homem dos animais pela posse do λόγος, entendido como razão, ou seria o caso de distingui-los segundo a posse do λόγος, discurso, ou da φωνή, voz?

“com efeito, nem todo som de animal é voz, pois é possível soar também com a língua, como fazem os que tosse, mas é preciso que o que bate seja animado e com uma certa aparição. Com efeito, a voz é certamente um certo som capaz de significar, e não [o som] do ar respirado, como a tosse. Mas com este [o animado] bate o ar presente na traquéia contra a mesma” (DA II 8, 421a)<sup>3</sup>.

Ao afirmar isso, Aristóteles distingue a voz dos demais sons, a voz é, por conseguinte, um som de origem animal, que, por possuir uma certa aparição, se relaciona com o passado e com o futuro (DM 450a).<sup>4</sup> Como a memória se serve das aparições para lembrar e para antecipar, e a voz tem uma certa aparição, então, os animais emitem sons, segundo a lembrança e a antecipação de algo doloroso ou prazeroso – sendo estes, o doloroso e o prazeroso, análogos ao afirmar e negar no raciocínio, pois se persegue o prazeroso e se evita o doloroso (EN VI 2, 1139a e DA III 7, 431a) -, a fim de assinalá-los aos demais animais. A voz é, portanto, a expressão de dor ou prazer em relação a algo passado, que é recordado, e a algo futuro, que é antecipado.

Se Aristóteles afirma ser a voz um “certo som”, ou seja, ela não é um som qualquer, e designa a sua origem animal e sua significação como sendo aquilo que a distingue dos demais sons, então, temos um problema: como um animal percebe a voz de outro animal, discernindo-a de outros sons? A questão se coloca como problema pelo fato de Aristóteles dizer que a cada percepção própria corresponde um perceptível próprio, como por exemplo: ao ouvido corresponde o som, ao olho, a cor (DA II 6, 418a). Assim sendo, como o ouvido perceberia um “certo som”, cuja “diferença específica”, sua origem animal e significação, só pode ser entendida, nunca percebida? O homem, por possuir a alma intelectual, percebe a matéria da voz, o som propriamente dito, e entende a sua forma, isto é, sua origem e seu significado. Em relação aos animais, o problema permanece nos seguintes termos: como um animal percebe a voz de outro animal, admitindo que ela não seja apenas som, se ele não possui a alma intelectual, em virtude da qual entendemos e raciocinamos?<sup>5</sup> A fim de responder a esta questão, analisaremos a teoria da percepção proposta por Aristóteles. Assim procederemos por acreditarmos que a solução desse

---

<sup>3</sup> Tradução de Veloso (2004) p. 450.

<sup>4</sup> Fa/ntasma.

<sup>5</sup> *Ética a Nicômacos* 1098a e 1102b -1103a.

problema está na chamada “percepção por concomitância”. Ao que tudo indica, um animal percebe a voz de um outro animal não “por si”, como o ouvido percebe o som, mas por concomitância ou acidente.

Iniciaremos o primeiro capítulo com uma discussão sobre as etapas do conhecimento científico. O objetivo é estabelecer um paradigma de análise para os capítulos seguintes. A partir daí analisaremos os aspectos materiais, mas não o som, e sim as partes corporais responsáveis por sua produção, pois se o som não for produzido pelas partes apropriadas ele não será voz. Em seguida, investigo o aspecto formal da voz, que consiste na origem animal e na significação (*DI* 16a 3-8). O estudo da significação se baseará em uma passagem do *De Interpretatione*, que não só é sucinta, mas também é hermética. Esboçaremos em que termos a discussão se dá, na tentativa de esclarecer o que é para a voz ser significativa.

No capítulo dois apresentaremos a teoria aristotélica da percepção. Veremos, primeiramente, a percepção “por si”, que é a percepção propriamente dita. Mostraremos alguns inconvenientes de se tentar definir a percepção pelo perceptível e algumas alternativas de interpretação que, se não livram o filósofo de críticas, pelo menos eliminam a trivialidade de sua teoria da percepção. Fundamentalmente nosso objetivo será descobrir em que sentido uma percepção é “por si”, para que possamos compreender em que sentido ela é “por concomitância”. A nossa hipótese é que a percepção por concomitância é responsável pela percepção da voz, por isto compararemos duas interpretações divergentes a respeito deste tipo de percepção.

Finalizamos nossa dissertação com estudo da capacidade cognitiva dos animais. Em primeiro lugar, veremos se animais realmente são incapazes de intelecção, pois o reconhecimento de que um som é voz exige o concurso desta capacidade. Em seguida, analisaremos a função exercida pela φαντασία, uma vez que ela parece ser uma espécie de aperfeiçoamento na natureza do animal, que influencia seu modo de vida. Veremos o uso da aparição na lembrança em oposição ao seu uso na simulação. Ademais, trataremos da relação que voz tem com a significação, a partir do conceito de sinal (σημείον). Pode ser que a solução para o problema proposto esteja numa espécie de inferência de que os animais seriam capazes.

## CAPÍTULO 1

### A definição da voz

Nosso objetivo neste capítulo é investigar o que é a voz. Para isto, explicitaremos, primeiramente, a teoria da investigação científica, tal como apresentada nos *Analíticos Posteriores*, a fim de termos um paradigma aristotélico para a nossa investigação. Em segundo lugar, apresentaremos os aspectos materiais da produção da voz, sem os quais um som não pode ser voz. Por fim, veremos aquilo que faz com que um som, materialmente adequado, seja voz, ou seja, seu aspecto formal.

#### 1. As Etapas da investigação Científica

Aristóteles apresenta-nos quatro maneiras de abordar um objeto a ser investigado (*An.post.II*, 1). São elas:

- a) τὸ ὅτι, “que é”;
- b) τὸ διότι, “por que é”;
- c) εἰ ἔστι, “se é”;
- d) τί ἔστι, “o que é”.

Muito se tem discutido acerca do sentido que cada uma dessas etapas tem no processo de aquisição de conhecimento. A interpretação padrão atribui um sentido factual a **(a)**; um sentido causal a **(b)**; um sentido existencial a **(c)**; e um sentido essencial a **(d)**. De acordo com Gómez-Lobo<sup>6</sup>, os comentadores antigos de Aristóteles reuniam, por um lado, **(a)** e **(b)**, uma vez que, ao saber-se **(a)**, buscar-se-ia **(b)**; e, por outro, reuniam **(c)** e **(d)**, uma vez que, ao saber-se **(c)**, buscar-se-ia **(d)**. Assim, **(a)** e **(b)** diriam respeito à relação entre substância e atributo, ou seja, se um certo atributo pertence a uma determinada substância e por quê, enquanto que **(c)** e **(d)** diriam respeito simplesmente à substância, ou seja, se ela existe e o que ela é.

---

<sup>6</sup> Gómez-Lobo (1980) p.71.

Aristóteles afirma que esses quatro procedimentos de investigação estão procurando por um “termo médio”, termo capaz de explicar o objeto investigado (*An.post.* II, 2). Todo o problema está em conciliar a interpretação existencial das questões (c) e (d) com essa exigência, pois (a) e (b) envolvem mais de um termo em sua formulação. Tanto a tradução de Ross quanto a de Barnes deixam explícito não só a interpretação existencial das questões, mas também a impossibilidade de se procurar um “termo médio” nessas condições:

- 1) Does (the) X exist? “whether a certain substance exists”<sup>7</sup>
- 2) Is there (an) X? “If there is such a thing as (an) S”<sup>8</sup>

Disso fica claro que, quando estabelecemos que uma determinada substância C tem um certo atributo A (a) e perguntamos por quê (b), o termo médio B será a resposta. Nosso objetivo nesta seção é o de apresentar a tese de Gómez-Lobo, segundo a qual uma interpretação de (c) e (d) como uma estrutura predicativa, e não existencial como se supunha, resolve o referido problema. Iniciamos nosso estudo acerca da definição da voz com esse esquema investigativo dos *Analíticos Posteriores* por dois motivos: primeiro, porque ele, antes de ser parte da ciência dedutiva propriamente dita, é condição para o início da investigação; segundo, porque, garantido o termo médio nas quatro etapas, teremos condições de encontrar o “termo médio” da questão ora investigada.

A fim de justificar uma leitura predicativa de (c) como “se é”, Gómez-Lobo distingue três usos do termo: 1) veritativo, se Sócrates é músico (*Met.1017a33*); 2) existencial, se X existe; e 3) predicativo elíptico.<sup>9</sup> Aristóteles afirma, nos *Analíticos Posteriores* (71a24-27), o seguinte: “pois, com relação àquilo que não sabia se era o caso, sem mais, como ele saberia que tem dois ângulos retos, sem mais?” Ora, o sentido dessa passagem parece ser o de que o conhecimento universal de que todo triângulo tem a soma de seus ângulos igual à soma de dois ângulos retos (x) (Tx -> Rx) não nos dá condições para saber se “isto”, f (uma figura desenhada), tem seus ângulos iguais a dois retos (Rf). O raciocínio correto exige a presença de outra premissa, no caso a que revela o reconhecimento de “algo” como sendo um triângulo (Tf), para se inferir Rf. Segundo Gómez-Lobo, εἰ ἔστι deve ser lido nessa passagem como uma referência a Tf, como atesta outra passagem: “pois nós conhecemos algumas coisas diretamente, como que os ângulos são iguais a

---

<sup>7</sup> Ross (1965) p.612.

<sup>8</sup> Barnes (1999) p.194.

<sup>9</sup> Gómez-Lobo (1980) p.76 e 77.

dois ângulos retos, se sabemos que a figura é um triângulo” (*An.Prio.* 67a 12-26).<sup>10</sup> Mais do que atestar, essa passagem explica por que Aristóteles afirma a dificuldade de se reconhecer uma certa figura *f* como tendo seus ângulos iguais a dois retos (Rf), sem antes reconhecê-la como sendo um triângulo (Tf), uma vez que ter os ângulos iguais a dois retos não é imediatamente identificável ao se olhar para a figura (*An.Post.* 71a 24-27). No entanto, o reconhecimento de *f* como um triângulo (Tf) imediatamente revela *f* como tendo seus ângulos iguais a dois retos (Rf), o que é justificado por “pois nós conhecemos algumas coisas diretamente”. Vejamos o que Aristóteles diz:

Vir a conhecer se dá na medida em que se conhece previamente certas coisas e se toma conhecimento de outras ao mesmo tempo (como, por exemplo, todas as coisas que sucedem estar sob o universal, do qual se tem conhecimento). Com efeito, sabia previamente que todo triângulo possui os ângulos iguais a dois retos; mas, que tal e tal coisa no semi-círculo é triângulo, reconheceu ao mesmo tempo em que induziu (de fato, o aprendizado de certos itens se dá desse modo, e não é através do intermediador que se conhece o extremo, no caso de todos os itens que sucedem ser particulares e não ser a respeito de algum subjacente). (*An. Post.* 71a 17-25)<sup>11</sup>

Aristóteles parece pensar em uma situação na qual uma pessoa, que sabe de antemão que o triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos, olha para a figura inscrita em um semicírculo e, imediatamente, reconhece-a como um triângulo. Tal reconhecimento prescinde do “termo médio” *ângulos iguais a dois retos*, que posteriormente será inferido. Parece que não é possível uma pessoa olhar a referida figura e reconhecer imediatamente tratar-se de ângulos iguais a dois retos.<sup>12</sup> Antes, a pessoa só reconhece essa propriedade se utilizar “triângulo” como “termo médio”, e assim teremos o seguinte raciocínio:<sup>13</sup>

Todo triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos.

Esta figura no semicírculo é um triângulo.

Esta figura no semicírculo tem seus ângulos iguais a dois retos.

Se ὅτι τρίγωνον é uma resposta a εἰ ἔστι, então em 71a 26 εἰ ἔστι é uma elipse que deve ser lida “se (isto) é (um triângulo)”. Na verdade nós não podemos saber o que é um triângulo (*x*) (Tx -> Rx) sem antes identificar “algo” como sendo um triângulo (Tf), assim como

<sup>10</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito). Gómez-Lobo (1980) p. 77 e 78.

<sup>11</sup> Tradução de Angioni (2004).

<sup>12</sup> Se eu apreendo no tempo *t* que *a* é *F* por inferência de duas premissas – que *a* é *G* e que todo *G* é *F* –, então eu tenho de saber de antemão que todo *G* é *F*, e tenho de aprender que *a* é *G*, no mesmo instante em que aprendo que *a* é *F*. Barnes nos dá um bom exemplo: “if my teacher is to instruct me that *a* is *F*, then I must know that every *G* is *F* before I come to the class; but I need not have antecedent knowledge that *a* is *G*”. Barnes (1999) p.85

<sup>13</sup> Ver Barnes (1999) p.86.

não podemos saber o que é homem antes de identificarmos algo como sendo homem, a menos que seja por instrução. Sem nunca ter visto um triângulo, alguém ensina ser ele uma figura cujos ângulos são iguais a dois retos. A bem da verdade, saber que todo triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos é conhecimento, porém será conhecimento totalmente abstrato se a pessoa não for capaz de identificar um triângulo. Mesmo quando se trata do reconhecimento de que certa figura é triângulo, Aristóteles é reticente em relação à sua qualificação como conhecimento genuíno:

Deve-se dizer que, antes de ter induzido ou de ter apreendido o silogismo, de certo modo conhecia, mas, de certo modo, não. Pois, com relação àquilo que ele não sabia se era o caso, sem mais, como ele saberia que tem dois ângulos retos, sem mais? Ora, é evidente que, de um certo modo, ele conhecia, porque conhecia universalmente, mas não conhecia sem mais. (An. Post.71a 25-29)<sup>14</sup>

Quando se reconhece certa figura como triângulo, isso se faz sem o concurso do termo médio, de modo que esse reconhecimento, por um lado, será conhecimento, mas, por outro, não. Será conhecimento porque efetivamente encontramos “o ser” da figura observada, a saber: o triângulo. Ou seja, inserimos o singular, a figura em questão, no universal, o triângulo. Não será, porém, conhecimento em um sentido não-qualificado, conhecimento genuíno, porque este exige a presença do “termo médio”, ter ângulos iguais a dois retos, como prova, e isso falta aqui.<sup>15</sup>

Esse tipo de reconhecimento está presente na passagem em que Aristóteles faz um paralelo entre “se X é branco ou não” e “se Y é ou não é (um) centauro ou (um) deus”(An.Post. 89b 32). Enquanto no primeiro caso se apresenta uma substância como sujeito, ao qual inerem os concomitantes, no caso uma cor, no segundo, como sugere Gómez-Lobo, tem-se um demonstrativo (“isto”) no lugar da incógnita a ser identificada por uma substância ou quase-substância (que identifica de alguma forma).<sup>16</sup> Em suma, o que está em jogo é “se Y é ou não é (um) centauro ou (um) deus”, e não se centauro ou deus existem. Ao percebermos algo, podemos interrogar se “isto” que percebemos é um cão, mas não se cães existem. Se, ao perceber “algo”, eu assumir que este “algo” é cão, não faz sentido perguntar se este cão que eu percebo existe. Do mesmo modo, o termo “noite” parece não fazer sentido quando considerado existencialmente (An.Post. 90a 5). Gómez-Lobo argumenta que só um cético radical faria uma pergunta a respeito

---

<sup>14</sup> Tradução de Angioni (2004).

<sup>15</sup> Ver De Rijk (2002) p.595-599, sobre a diferença entre “genuine knowledge” e “knowledge by acquaintance”.

<sup>16</sup> Gómez-Lobo (1980) p.79 e 80.



da existência dessa “noite” em particular ou em geral.<sup>17</sup> O mais provável é que o espectador, mediante a falta da luz, se interrogue se “isto” é noite ou se é eclipse (*An.Post.* 89a 26), sendo a resposta determinada pelo “termo médio”.<sup>18</sup> Na verdade, todo o esforço de Gómez-Lobo é justamente para mostrar que a afirmação “visto que, como dissemos, é o mesmo conhecer o ‘o que é’ e conhecer a causa do ‘se é’” (93a 4) significa que, se sabemos o que é a noite, por exemplo, a privação da luz pela rotação da terra, então sabemos por que “isto” que percebemos (a ausência de luz) é noite.<sup>19</sup> Então, o processo de aquisição de conhecimento será assim:

a) se “isto” (ausência de luz) é noite (c) = se existe um “termo médio” ligando “isto” e noite.

Caso a resposta seja sim (τὸ ὅτι, que “isto é noite) - o que não é uma predicação propriamente dita, pois não há predicação quando o sujeito é uma qualidade ou quantidade - segue-se outra pergunta.<sup>20</sup>

b) o que é (τί ἐστὶ) uma “noite”? (d) = por que (τὸ διότι) isto é uma noite?  
(b) = qual é o “termo médio” ligando “isto” a noite? Resposta: é a rotação da terra.

Ao contrário do que a explicação usual supunha, a questão (c), ao invés de perguntar pela existência de uma substância simples, pergunta pela existência de um termo médio **B** capaz de ligar outros dois termos, um percebido **C** e outro entendido **A**. Ademais, Aristóteles assimila as questões (d) “o que é” e (b) “por que é” (*An.Post.* 90a 15 e 90a 31-32), pois a resposta de (b) é a causa **B** de “isto” ser noite, e é também o “termo médio” do raciocínio que diz ser “isto” noite (*An.Post.* 90a 1e 90a 6-7)<sup>21</sup>.

Podemos ainda supor o seguinte caso: ao ver um cão na rua se aproximando, posso dizer ao meu amigo que se trata do cão de Ulisses, quando constato que se trata de Argos. Sabendo ser Argos o cão de Ulisses, pude fazer este reconhecimento: “Este é o cão de Ulisses”. Sem dúvida, “Argos é o cão de Ulisses” constitui uma asserção, que, portanto, pode ser verdadeira ou falsa (*DI*

---

<sup>17</sup> Gómez-Lobo (1980) p.86.

<sup>18</sup> Perguntar se esta noite existe mediante a ausência de luz devido a rotação da terra é sem sentido, porque o próprio demonstrativo “esta” já significa a existência daquilo que lhe é predicado, ao passo que, aplicada à ausência de luz devido a um eclipse, teremos uma proposição que não significa o estado de coisas.

<sup>19</sup> Tradução de Angioni (2004).

<sup>20</sup> A consequência de a sentença “isto é noite” não ser uma predicação é que ela não poderá ser nem verdadeira, nem falsa. Ver Analíticos posteriores 81a 24-29 e 83a 1ss. Ver também Veloso (2001) p. 152-153.

<sup>21</sup> Ver também Bolton (1996) p. 263.

e DA 430b 26-27), mas o mesmo não pode ser dito do “reconhecimento” (*An.Post.* 81a 24-9 e 83 a 1).<sup>22</sup> Se pensarmos no exemplo proposto, dizer que aquele que se aproxima é o cão de Ulisses, quando na verdade se trata do cão de outra pessoa, não é propriamente uma afirmação falsa, pois, na verdade, eu sei que Argos é cão de Ulisses (isso é verdadeiro), mas me equivoquei em reconhecer a figura que se aproximava como Argos, e, conseqüentemente, como o cão de Ulisses, sendo que não o era. Podemos dizer que há dois momentos no processo cognitivo. No primeiro, percebemos (**a**) e entendemos (**x**), e assim temos “isto” é cão; a partir daí temos condições de saber tanto o que é um cão quanto os atributos que particularmente lhe cabem. Então, se pensarmos no exemplo acima, houve um tempo em que reconheci certa figura como sendo não só um cão em particular, Argos, mas também como sendo o cão de Ulisses. No segundo, eu já sei que a figura (**a**) é o cão de Ulisses, então posso fazer afirmações acerca dele que são verdadeiras ou falsas, por exemplo, posso dizer que “o cão de Ulisses é marrom”. Se, ao perceber (**a**), eu “predicar” Argos, então poderei dizer outros acidentes dessa substância individual (**x**) ( $Ax \rightarrow Ux$ )  $Aa \rightarrow Ua$ . O erro consiste tomar a figura (**b**) por (**x**) quando não o é: (**x**) ( $Ax \rightarrow Ux$ )  $Ab \rightarrow Ub$ . Se se nega o antecedente, não se nega, necessariamente, o conseqüente: se for cão de Ulisses não necessariamente será Argos. Mas, mesmo se Ulisses tivesse outro cachorro não haveria problema, pois se for Argos, então é cão de Ulisses.

É importante notar que, nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles apresenta três exemplos de investigação científica, os quais se adaptam às etapas já apresentadas: o primeiro apresenta um caso em que sabemos simultaneamente que “isto é x” e por que “isto é x” (93a 29-36); o segundo, um caso em que sabemos que “isto é x”, sabendo algo a respeito de “o que é x”, sem saber, contudo, seu “o que era ser” (93a 37b7); e o terceiro, um caso em que sabemos que “isto é x”, conhecendo sua causa eficiente, que nos diz algo do seu “o que era ser”. Segundo Aristóteles só faz sentido perguntar pela “essência” da coisa a partir do momento em que soubermos o “que é”, ou seja, que “isto é x”. Esse tipo de reconhecimento se dá de duas maneiras: não-acidentalmente ou acidentalmente (93a 15). Enquanto a segunda maneira, a acidental, é descartada por Aristóteles por ser incapaz de funcionar como ponto de partida, a primeira é apresentada por meio dos três exemplos de investigação científica citados acima. Deixando de lado o primeiro

---

<sup>22</sup> Apesar disso, no *De Anima* há algumas passagens (DA 418a 11-16; 428b 17-29) que dizem que a percepção por concomitância está sujeita ao falso.

caso, por ser, nas palavras de Bolton, atípico, analisaremos o segundo e o terceiro. Vejamos o que Aristóteles diz em relação ao segundo caso:

Lua C, eclipse A, não ser capaz de fazer sombra no plenilúnio, não havendo nenhum intermediário manifesto, B. Assim sendo, se a C se atribui B, não ser capaz de fazer sombra não havendo nenhum intermediário, e se a isto se atribui A, o eclipsar-se, é evidente que ocorre eclipse, mas ainda não é evidente por que, e sabemos que é o caso o eclipse, mas não sabemos o que ele é. Mas, estando evidente que A se atribui a C, “por que se atribui?” é procurar saber o que é B, se é interposição, ou rotação da lua, ou extinção. E isso é a definição do outro extremo, isto é, nestes casos, de A; pois o eclipse é a interposição da terra. (An. Post. 93a 37- 93b 6)23

De acordo com essa passagem, sabemos que a lua eclipsa, “isto é x”, porque percebemos a impossibilidade de ela, a lua (C), produzir sombras no plenilúnio (B). Não obstante tratar-se de um concomitante, essa impossibilidade de produzir sombras (B) nos dá a possibilidade de iniciarmos a pesquisa pelo “o que era ser” da coisa. Propriamente falando, assim que soubermos esse primeiro dado, que C é B, investigaremos por que ele é eclipse. Bolton sugere que Aristóteles tem em mente o caso de um caçador que, ignorando o que é essencialmente um eclipse, resolve caçar em uma noite de lua cheia.<sup>24</sup> Ao sair de sua casa, no entanto, o caçador constata que, mesmo que a lua (C) não seja capaz de produzir sombras (B), há sombra, o que frustra sua caçada. Ora, para ele o eclipse (A) resume-se ao referido fato, que C é B.<sup>25</sup> Dizemos, então, que ele sabe que isso, pela impossibilidade de a lua fazer sombra (B), é eclipse (A), mas não sabe o porquê.<sup>26</sup> Assim, quando fica evidente que a lua eclipsa, que C é A, perguntar por que A se predica de C equivale a perguntar “o que é essa impossibilidade de a lua fazer sombra (B)” e “o que é um eclipse (A)”, porque, se um eclipse (A) é a incapacidade de a lua fazer sombra (B), então, ao descobrirmos as causas dessa incapacidade, estaremos descobrindo o que é o eclipse (A). Fica evidente, diante disso, que a incapacidade de a lua produzir sombra (B) é apenas aquilo por meio de que sabemos que a lua eclipsa, isto é, que C é A. Mas como Aristóteles afirma que o conhecimento não-acidental de que “isto é X” envolve o conhecimento de que X tem uma causa ou essência (An. Post. 90a 5-15), então o passo seguinte caracterizar-se-á pela busca do “termo médio”, da causa do eclipse, que será ou a interposição da terra ou a rotação da lua. É importante

---

<sup>23</sup> Tradução de Angioni (2002).

<sup>24</sup> Bolton (1996) p. 136.

<sup>25</sup> Trata-se de uma predicação efetiva, porque, mesmo que o eclipse não seja uma substância, o que, segundo os *Analíticos Posteriores* 81a 24-9 e 83 a 1 inviabiliza a predicação, ele funciona como tal. Ver Veloso (2001) p. 140.

<sup>26</sup> Trata-se de um reconhecimento e não de uma predicação propriamente dita, porque o sujeito é um concomitante. Ver *Analíticos Posteriores* 81a 24-9 e 83 a 1.

notar ainda que, no exemplo do eclipse, a procura é por um “termo médio” (μέσον) ligando uma substância e uma propriedade, e não por um “um termo médio” que justifique ser uma propriedade uma substância (*An. Post.* 90a 5-15), por exemplo, “isto é a lua”.

A terceira passagem, apesar de muito semelhante à segunda traz, um elemento curioso:

O que é trovão? Extinção do fogo na nuvem. Por que troveja? Por extinguir-se o fogo na nuvem. Nuvem C, trovão A, extinção do fogo B. Com efeito, a C, à nuvem, se atribui B (pois nela extingue-se o fogo), e a este se atribui A, estrondo; e B, precisamente, é definição do primeiro extremo, A. Se novamente houver outro intermediador dele, será a partir das definições restantes. (93 b7-14)<sup>27</sup>

A resposta dada, nesse trecho, às perguntas “por que troveja”, subentendendo por que a nuvem (C) troveja (A) e “o que é o trovão”, é: “a extinção do fogo nas nuvens” (B). Ora, diferentemente da passagem anterior, a resposta aqui nos dá algo da essência do que está sendo definido.

O que estamos sabendo de antemão é que a nuvem troveja, que C é A, e isso porque sabemos ser o trovão (A) um certo som de nuvens. Assim, a primeira resposta à pergunta “por que a nuvem troveja” é: porque produz um certo som. Ora, esse é o mesmo reconhecimento apresentado no exemplo do eclipse: assim como reconhecemos que a lua (C) eclipsa (A) por meio da ausência de sombras numa noite de lua cheia, reconhecemos que a nuvem (C) troveja (A) por meio de um certo som (B).<sup>28</sup> Contudo, a investigação científica presente no caso do trovão, diferentemente da investigação anterior, enuncia um fator necessário – no caso do trovão, “a extinção do fogo nas nuvens” – para que o fenômeno da natureza venha a ser, e não uma característica não-essencial, “um certo som de nuvem”.<sup>29</sup> Análogo a isso é dizer que a lua eclipsa por causa da interposição da terra. Podemos afirmar, então, que antes de encontrar a causa de a nuvem trovejar, o investigador reconheceu que a nuvem trovejava por meio de um certo som produzido por ela. Assim, para sabermos o que é o trovão temos de descobrir qual termo elimina a indeterminação da expressão “um certo som” (ψόφος τις). A pergunta, então, passa a ser por que “este som” é trovão, pergunta esta que equivale a perguntar “o que é trovão”. A resposta não pode ser “porque vem de nuvens”, pois as nuvens produzem outros sons que não são trovões (*Meteor.* 348a 24). Como propõe Veloso, falta enunciar a causa eficiente, que é “um som

---

<sup>27</sup> Tradução de Angioni (2002).

<sup>28</sup> C é B. B é A. C é A. O termo médio B é uma característica não-essencial, “um certo som de nuvem”.

<sup>29</sup> C é B. B é A. C é A. O termo médio B é uma causa eficiente, a “extinção do fogo nas nuvens”.

derivado do fogo que se extingue nas nuvens” (*An. Post.* 94a 4-5).<sup>30</sup> De acordo com Veloso, essa espécie de conhecimento prévio, segundo o qual sabemos que a nuvem troveja porque produz um certo som, seria uma definição parcial do tipo “trovão é um certo som de nuvens”.<sup>31</sup> O próximo passo, como já vimos, é dizer que som é esse, e para tal dizemos sua causa eficiente. Ademais, parece haver a possibilidade de um “termo médio” explicar o “termo médio” anterior. Vejamos os exemplos.<sup>32</sup>

a) Processo de reconhecimento e raciocínio que caracterizam o conhecimento, segundo *An.Post.* 71a 17-25:

Trovão é a extinção do fogo nas nuvens.

Este som nas nuvens é trovão.

Logo, este som nas nuvens é a extinção do fogo nas nuvens.

b) Justificação do reconhecimento “este som é trovão”, que corresponde à investigação científica apresentada em *An. Post.* 93b 7-14:

A extinção do fogo nas nuvens é o trovão.

Este som nas nuvens é a extinção do fogo nas nuvens.

Logo, este som nas nuvens é trovão.

A extinção do fogo nas nuvens é Z.

Z é trovão.

A extinção do fogo nas nuvens é trovão.

Sendo assim, a pergunta inicial é saber se a nuvem (C) troveja (A). Contudo, essa pergunta pressupõe outra: se este som é trovão. Segundo a lógica do conhecimento “para nós” e “por natureza”, parece que “para nós” o primeiro passo é reconhecer que isto, que eu percebo, no

---

<sup>30</sup> Veloso (2001) p. 143.

<sup>31</sup> Veloso (2001) p. 143.

<sup>32</sup> Existe nos raciocínios que se seguem uma ambigüidade característica da lógica aristotélica: o verbo ser está indicando uma identidade entre sujeito e predicado; o pertencimento do sujeito ao predicado; ou uma relação causal.

caso, o som, é trovão.<sup>33</sup> Admitindo-se que é trovão, por que assim o fizemos? Porque de nuvens. Ora, já vimos que essa resposta é insuficiente e, por isso, a pergunta passa a ser “por que este som de nuvem é trovão”, sendo a resposta: “porque é produzido pela extinção do fogo nas nuvens”. De certa forma, esse argumento fica velado, nessa passagem dos *Analíticos Posteriores*, pelo fato de Aristóteles usar os termos “trovão” e “um certo som” intercambiavelmente, de modo que já está suposto “trovão” em “certo som”. Bem entendido, o reconhecimento de que “este tipo de som aqui é trovão” foi anteriormente realizado.

Se analisarmos o capítulo 17 do livro Z da *Metafísica*, veremos que ele atesta o mesmo processo investigativo dos *Analíticos Posteriores*, não obstante o uso de um conceito próprio da ontologia no lugar do demonstrativo. Bem entendido, quando se faz a pergunta “se isto é um homem”, a “isto” subentende-se uma matéria.<sup>34</sup> Dessa forma, a pergunta é “se estas carnes e ossos são homem” (1035 a 18-9). Admitindo que sejam, pergunta-se por que “estas carnes e ossos” são homem. A estrutura da questão é a seguinte: por que esta matéria é este composto? A resposta será: porque tem forma. Assim, se carnes e ossos são matéria do composto homem, a alma vegetativa, perceptível e inteligível será sua forma.<sup>35</sup>

Admitindo-se que o raciocínio que Aristóteles tem em mente em Z17 é o seguinte:

O corpo de Sócrates tem uma certa forma;

Toda coisa que tenha esta forma é homem;

Então, o corpo de Sócrates é homem;

Bolton argumenta que não é o objetivo de Aristóteles responder à pergunta o que é o homem, e sim à pergunta o que é a substância, caso contrário seria suficiente ter alma para ser homem (premissa maior), o que é claramente negado por Z11.<sup>36</sup> Mesmo que o objetivo de Aristóteles seja o de definir a substância, ainda assim sua definição de homem não é parcial.

---

<sup>33</sup> Sobre a anterioridade do conhecimento “para nós” ou “por natureza”, ver *An. Post.* 71b 33 – 72a 4.

<sup>34</sup> A matéria não é conhecível por si, nós a reconhecemos por meio de qualidades e quantidades (*Met.* 1029a 20-26).

<sup>35</sup> Um problema real em Z 17 consiste na flexibilidade do termo matéria. Carnes e ossos, que são matéria para o composto homem, são também composto em relação a outras coisas, e assim por diante. A consequência disso é que, para fazer o reconhecimento de que “estas carnes e ossos são homem”, eu terei de ter feito o reconhecimento de que “terra e água são carne” e assim indefinidamente até a matéria prima, que é, por definição, a ausência de toda determinação, logo, não pode ser conhecida.

<sup>36</sup> Bolton (1996) p. 265.

Bolton parece ignorar que procuramos justamente a atualização de um corpo que potencialmente tem vida.

No que tange à definição da voz, o mesmo processo de conhecimento do trovão parece acontecer.<sup>37</sup> Se perguntarmos por que “este som aqui” é voz, uma resposta parcial seria: porque de animal. Mas, assim como a nuvem produz outros sons que não são trovão, o animal produz outros sons que não são voz. Logo, faltam-nos razões para saber “o que é a voz”, ou seja, não sabemos por que “este som” é voz. Nós sabemos, contudo, tratar-se de voz, porque, na primeira etapa da nossa investigação, “se é” (εἰ ἔστι), assumimos que “este certo som” (um som familiar, com certas características perceptíveis) é voz (τὸ ὅτι).

Aristóteles define a voz nos seguintes termos:

Com efeito, nem todo som de animal é voz, pois é possível soar também com a língua, como fazem os que tosse, mas é preciso que o que bate seja animado com uma certa aparição. Com efeito, a voz é certamente um certo som capaz de significar, e não [o som] de respirar-se, como a tosse. Mas com este [o animado] bate o ar presente na traquéia contra a mesma. (DA II 8, 421a).<sup>38</sup>

Se pensarmos a voz como um composto, teremos, a princípio, a seguinte interrogação: se este som é voz. Em seguida, admitindo-se que é, a interrogação será: por que este som é voz. A resposta parece ser que a voz é um certo som de origem animal capaz de significar. E podemos dizer que o aspecto material da voz está tão presente quanto o formal, uma vez que a pergunta parte do reconhecimento de um certo som, com suas características sonoras, como sendo voz. Isso fica evidente no caso em que alguém, ao se enganar, assume que este som, “a tosse”, é voz e diz que ele é voz porque ele “significa”. Ora, como vimos anteriormente, a pessoa sabe que a voz é um certo som capaz de significar, ela sabe o universal, mas ela se enganou quanto à inclusão deste particular nessa classe universal. Aliás, mesmo que a tosse seja um som capaz de significar, ela não será voz, porque ela não tem os critérios materiais requeridos para ser voz. Traçando um paralelo com o capítulo 1 do primeiro livro dos *Analíticos Posteriores*, podemos dizer que sabemos que “isto é voz” sem o concurso do termo médio, isto é, sabemos imediatamente, ao passo que o conhecimento de que “isto é capaz de significar” depende do termo médio “é voz”.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Tanto o eclipse quanto o trovão não são considerados substâncias por Aristóteles, no livro *H* da *Metafísica*, o que, segundo Veloso (2001) p. 140, não é um obstáculo à utilização desses casos como paradigma para a definição da substância.

<sup>38</sup> Tradução de Veloso (2004) p. 250.

<sup>39</sup> Ver *Analíticos Posteriores* 71a 17-25. Ver De Rijk (2002) p. 599.

A voz é um certo som capaz de significar.

Este som é voz.

Este som é capaz de significar.

Contudo, podemos justificar que isto é voz por meio do termo médio “capaz de significar”. Assim, uma vez admitido que “este som é voz”, temos o seguinte esquema para justificação:<sup>40</sup>

Todo som capaz de significar é voz.

Este som é um som capaz de significar.

Este som é voz.

Todo som capaz de significar é X.

X é voz.

Todo som capaz de significar é voz.

## 2. Teoria da matéria

Antes iniciarmos a análise dos elementos materiais da voz, faz-se necessário uma apresentação de alguns aspectos da teoria material de Aristóteles. Interessa-nos, sobretudo, mostrar que a matéria tem de estar presente na definição dos compostos. A partir daí apresentaremos os aspectos materiais necessários para que um som seja voz, mostrando, assim, o que funciona, no reconhecimento da voz, como o “isto”. A idéia é saber o que é a voz, seguindo o modelo de investigação proposto nos *Analíticos Posteriores*.

A teoria Aristotélica a respeito da matéria (ύλη) aparece nos seus trabalhos de física para explicar o movimento, seja ele qual for: deslocamento, crescimento e decaimento, geração e corrupção. Trata-se de um conceito funcional, já que não podemos nos referir à matéria em absoluto. Matéria é sempre matéria em relação a um composto, mas é composto em relação a outras matérias. No primeiro livro da *Física*, a matéria funciona como substrato (ύποκείμενον) de uma geração, por exemplo: madeira (sem forma); estátua (com forma).<sup>41</sup> Já no *Da Geração e Corrupção*, o substrato da geração e corrupção é a substância (GC 320a 2-5). Bem entendido, o

---

<sup>40</sup> Ver *Analíticos Posteriores* 93b 7-14.

<sup>41</sup> *phys.* 194b 8-9 e *Met.* 1049a 19- 24.



substrato é aquele que permanece durante uma mudança.<sup>42</sup> Podemos distinguir dois modos pelos quais a matéria se apresenta. No primeiro, ela é a matéria que compõe X, e, no segundo, ela é a matéria a partir de que X foi feito<sup>43</sup>. Essa distinção é importante, sobretudo, no que se refere às coisas vivas, porque uma e outra não coincidirão.<sup>44</sup> Antes de verificarmos o que funciona como matéria para o composto voz, veremos a abordagem dos fenômenos biológicos a partir dos conceitos de matéria e forma.<sup>45</sup> Para isso, analisaremos o termo matéria no seu primeiro uso, ou seja, como aquilo que compõe X, porque este é o modelo que está presente não só em *Metafísica* Z, 17, quando Aristóteles diz que se deve buscar por que isto, carnes e ossos, é homem, mas também em *De Anima*, quando ele diz que o corpo é a matéria e a alma a forma do ser vivo.<sup>46</sup> Será que esta matéria que compõe X entra na sua definição?

Por exemplo: a forma do homem sempre se manifesta em carnes, ossos e partes desse tipo; mas será que elas seriam, inclusive, partes da forma e da definição? Ou não o seriam, mas sim seriam matéria, mas, porque [a forma do homem] não sobrevém também a outros [materiais], somos incapazes de separá-la [desses materiais]? (Z 11 1036b3-7).<sup>47</sup>

É importante lembrar que, quando a matéria entra na definição – admitindo-se que isso seja possível –, trata-se de um tipo específico de matéria, que pode ser visto como um composto, uma vez que a carne, por exemplo, não é matéria *tout court*. Se ela fosse matéria em absoluto não teríamos condições de conhecê-la, justamente porque ela seria a ausência de determinação (1036a 8).<sup>48</sup> A determinação da matéria – que pode ter vários níveis – é feita pela forma, a mesma forma

---

<sup>42</sup> O problema que surge diz respeito ao estatuto ontológico dos artefatos, pois, enquanto a geração e a corrupção são mudanças do ponto de vista da substância, isto é, são mudanças substanciais, a estátua, como artefato, não é propriamente uma substância.

<sup>43</sup> A esse respeito, Ackrill diz: “certain matter or material can be shaped or otherwise worked on (given a form) and made into a so – and – so (the composite). In the simplest type of example the material of which the composite is made is the very same material from which it was made.” (1979, p.69) O exemplo simples de matéria é a madeira. A matéria de que a mesa é composta, a madeira, é a mesma matéria a partir de que ela veio a ser. No entanto, a matéria que compõe o bolo é diferente da matéria a partir de que ele é feito, farinha e ovos. Ver Ackrill (1979) p.74.

<sup>44</sup> Ver *Met.* Z 17.

<sup>45</sup> No capítulo 12 do Livro Z, Aristóteles tenta solucionar o problema da unidade do objeto face à multiplicidade de seu enunciado. Por exemplo, dizer animal bípede de homem é dizer que o uno é múltiplo, isto é, que homem é animal e bípede. No *Partibus Animalium* I 2-3, Aristóteles condena o tipo de definição proposto em *Metafísica* Z 12, porque a diferenciação das espécies requer várias linhas de diferenciação. Não é possível definir uma espécie usando apenas uma linha de diferenciação, por exemplo: os que têm pés. A biologia requer outro tipo de definição, diferente dessa definição de caráter lógico baseada no gênero e na diferença.

<sup>46</sup> *Met.* 1041a 9-28; 1034a 5-8; *DA* 412a 16-27.

<sup>47</sup> Tradução de Angioni (2002).

<sup>48</sup> Não seria a ausência de determinação a determinação da matéria? Ver Bostock (1994) p. 155 – 157.

identificada com o “o que era ser”(τὸ τί ἦν εἶναι), que é o objeto da definição em *Metafísica Z*, 10. Desse modo, temos o seguinte esquema:

Homem: matéria (carne: matéria, forma) e (osso: matéria, forma); e forma (alma).

Podemos dizer, então, que se a matéria entrar na definição de homem, entrará segundo sua determinação formal. A passagem acima citada refere-se a um caso em que a forma sobrevém a um único tipo de matéria, carnes e ossos. Não é possível, a princípio, que a forma do composto homem, a alma, sobrevenha a outro tipo de matéria, como por exemplo, metal e vidro. De acordo com a *Física*, o fato de algo ser composto de materiais específicos não é acidental (200a 10-13). Na *Metafísica*, Aristóteles ainda se refere à alma como “forma e o que era ser de um corpo de tal e tal qualidade” (1035b14). Com efeito, a matéria não é parte da forma (*Met.*1036a 31-b7), nem da definição de forma, mas é parte do composto e da definição do composto. Ora, existe a definição do composto? Segundo a teoria exposta em *Metafísica Z*, 10, não. Só haveria, assim, definição da forma, e, sendo a forma o “o que era ser” (τὸ τί ἦν εἶναι), este seria dado na definição (*Met.* 1035b14-37).<sup>49</sup> Uma vez que Aristóteles afirma existir uma homologia entre enunciado (definição) e coisa, então há também uma homologia entre as partes do enunciado e as partes das coisas (*Met.*1034b20-28).<sup>50</sup> Resta-nos saber quais partes das coisas entrarão no enunciado (definição) do todo, e, para isso, teremos de descobrir as partes que são anteriores ao todo. Mais do que isso resta-nos saber o que é o “todo” em questão, a forma ou o composto? Se apenas a forma tiver uma definição, então a matéria não entrará na definição. Isso porque a forma é anterior à matéria, ou seja, para dizer a forma, não precisamos dizer a matéria. No entanto, se houver definição do composto, a matéria fará parte do enunciado.

Por definição, a parte é anterior ao todo (*Met.* 1034b28), então, se, por um lado, o todo for a forma, então apenas as partes da forma entrarão no seu enunciado; se, por outro lado, o “todo” for o composto, então tanto a matéria quanto a forma entrarão no seu enunciado.<sup>51</sup> No que se refere à anterioridade, temos o seguinte esquema (*Met.* 1035b 3-14):

---

<sup>49</sup> É problemático afirmar que existe definição da forma, porque a forma é que é a definição. Assim, se houver definição da forma, haverá definição da definição e, por conseguinte, ir-se-á ao infinito. Ver Everson (1999) p. 3.

<sup>50</sup> Bostock (2000) p.145 levanta o problema de que se todo o enunciado definitório tem partes e se cada uma dessas partes tem um enunciado definitório, então, ir-se-á ao infinito.

<sup>51</sup> Diferentemente, Aristóteles afirma, na *Política*, que o todo é anterior às partes (1253a 18-29).

- a) as partes mencionadas no enunciado da forma são anteriores à forma como um todo (algumas partes ou todas elas);
- b) a forma e suas partes são anteriores à matéria e suas partes;
- c) tanto a forma e suas partes, quanto a matéria e suas partes são anteriores ao composto.<sup>52</sup>

O tipo de prioridade que a forma tem em relação à matéria não está claro. Seria a forma anterior a particulares porções de matéria e não a “universais tipos de matéria”, como, por exemplo, “a madeira”? Seria a forma anterior à matéria no conhecimento, ou seja, a forma universal seria compreendida diretamente pelo intelecto, mas uma particular porção de matéria, se puder ser compreendida, só poderá sê-lo por meio da forma universal que ela possui (1036a 2-9)? Neste caso, só identificaríamos que X é matéria para o composto “estátua” após compreendermos sua forma, qual seja, “o que era ser para a madeira”. Para Bostock essa anterioridade da forma em relação à matéria, já citada em *Metafísica* Z3, 1024a 5-7, é, na verdade, um axioma de Aristóteles.<sup>53</sup>

Aristóteles diz que “são anteriores (ou todos ou alguns) os itens que são partes da definição e nos quais se divide a definição” (*Met.* 1035b3-6). Assim, mesmo o dedo sendo parte do homem, é o homem anterior a ele, visto que, para definirmos dedo, temos de recorrer a homem. Homem é parte do enunciado de dedo e não o contrário, porque o dedo separado do homem não subsiste senão por homonímia. Já o homem subsiste separado do dedo. A partir dessa constatação, somos levados a assumir que as partes do corpo não são anteriores ao composto. No entanto, Aristóteles mitiga essa inferência, ao dizer: “Então as partes corporais são anteriores ao composto em certo sentido, mas não o são em um outro, pois elas não podem existir separadas dele” (*Met.* 1035b 22-7). O sentido em que as partes corporais são anteriores ao composto se deve à alegação de que, por definição, a parte é anterior ao todo.<sup>54</sup> Já o sentido em que as partes do corpo não são anteriores é conhecido como “prioridade no tempo” (*Met.* 1028a 33-4). Trata-se da idéia acima exposta de que o homem é anterior ao dedo, porque subsiste sem o dedo. É nisso que o problema se complica, pois, mesmo o coração sendo uma parte do composto homem, assim

---

<sup>52</sup> Em *Met.* 1035b20-2 a matéria é dita anterior ao composto.

<sup>53</sup> Bostock (2000) p. 152.

<sup>54</sup> Diferentemente, Gill (1989) p. 128 sustenta que a “matéria remota”, carnes e ossos, diferentemente da “matéria próxima”, tais como dedos, mãos e coração, pode existir separada do composto.

como o dedo, o homem não é anterior a ele, já que não subsiste à sua perda. No entanto, o coração também não é anterior ao composto.

Apesar de *Metafísica Z*, 10 sugerir que só a forma tem enunciado, a seguinte passagem indica o contrário:

Assim, em certo enunciado estará contido o enunciado de tais partes, mas, em outro, não é necessário que esteja contido, se não for o enunciado do composto; devido a isso, alguns são a partir dessas coisas, nas quais se corrompem, como a partir de princípios, ao passo que outros entes, não. (*Met.* 1035a 22-33)<sup>55</sup>

Ademais, *Metafísica Z*, 11 condena a abordagem feita em *Metafísica Z*, 10: os compostos também podem ser definidos. Vejamos a seguinte passagem: “Por isso, é também despropositado reduzir todas as coisas assim desta maneira e eliminar a matéria, visto que certas coisas, seguramente, não são isto nisto ou tais itens se comportando assim” (*Met.* 1036b 21-24). Despropositada é a afirmação de que só a forma deve aparecer nas definições. Se o objetivo do pesquisador for conhecer, por exemplo, o que é o animal, será parcial a resposta que der apenas a forma, pois animal é um composto. Podemos dizer que o composto é “isto nisto”, ou seja, é a forma na matéria. Podemos dizer também que o composto é certas coisas (matéria) em um certo estado (forma). Aristóteles é explícito em relação à necessidade de a matéria entrar na definição dos compostos em *Metafísica H*, 2. A forma predicada de matéria é justamente sua efetividade (*Met.* 1043a 7). Daí existirem três maneiras de definir a coisa:

- a) a que diz que “a casa é pedras, tijolos e madeiras diz a casa em potência, pois estes itens são matéria” (*Met.* 1043a 14-15);
- b) a que diz que a casa é “abrigo protetor de bens e de corpos” diz a efetividade (*Met.* 1043a16-17);
- c) a que une as duas anteriores diz tanto a casa como forma e efetividade, quanto como matéria e potência.

É evidente que o terceiro tipo de definição é preferível, porque completo. A matéria de um composto não é algo irrelevante para a sua determinação, haja vista que um machado de plástico não é um machado senão por homonímia (*DA* 412b 10-16). Vimos, anteriormente, que

---

<sup>55</sup> Tradução de Angioni (2002).

existe um tipo de matéria específico, carnes e ossos, para uma determinada forma, a alma. Diferentemente, certas formas admitem uma gama de materiais que se prestam a uma específica determinação formal. O machado tanto pode ser feito de ferro quanto de ouro. Basta o material ser de tal e tal qualidade, o que não deixa de ser devido à forma, para que se efetive segundo outra forma: no caso do machado, a forma que está na cabeça do ferreiro e do usuário. Em suma, ser machado significa ser capaz de cortar de tal e tal maneira, o que não pode ser feito por um “machado” de plástico. Mais ainda, Aristóteles afirma que a efetividade, assim como a definição, é diversa para uma matéria diversa (*Met.* 1043a 12). Isto significa que a definição de estátua de bronze e a definição de estátua de madeira diferirão apenas quanto à matéria.<sup>56</sup>

Se pensarmos no caso de “homem”, veremos que ele, como animal, está sujeito a mudanças – geração, corrupção, deslocamento espacial, ativação – fato esse que não poderia ocorrer sem as apropriadas partes materiais. A esse respeito Aristóteles diz: “pois o animal é algo sensível (perceptível), e não é possível defini-lo sem o movimento e, por isso, também sem as partes dispostas de uma determinada maneira (1036b28-29).<sup>57</sup> A definição de animal não pode ignorar as partes que ele tem de ter. Ao definir homem estamos especificando o tipo de vida que um homem leva, logo, a definição implica algo como as suas partes.<sup>58</sup> Cada parte é definida por sua função. Assim, cada uma delas, por exemplo, o olho, é implicada por sua forma, isto é, sua vida. Segundo Gill, enquanto essas partes se corrompem, quando o homem morre, carnes e ossos resistem à perda da forma do homem.<sup>59</sup> Contudo, não vejo razão para distinguir a matéria dessa maneira, pois se pensarmos que carnes e ossos são definidos por sua função, por exemplo, sustentação, então, com a corrupção de homem, só restarão carnes e ossos por homonímia. O que ocorre é uma cadeia na qual todos os itens são implicados pela forma de homem: tanto mãos quanto carnes e ossos são ditos tais pelo fato de terem forma de homem. Em suma, todos os aspectos da matéria de um homem são determinados pela forma, isto é, pelo seu tipo de vida (supõe-se vida racional).

Aristóteles, no início da exposição de sua própria teoria a respeito do que é a alma, no livro II do *De Anima*, estabelece três modos em que o ser se diz: como matéria, como figura ou

---

<sup>56</sup> Bostock (2000) p. 158-159.

<sup>57</sup> Segundo Bostock (2000), Frede e Patzig lêem ἀίσθητικόν ao invés de αἴσθητον, o que sugere uma interessante interpretação da passagem, pois Aristóteles define os animais pela capacidade que eles têm de perceber (*De Anima*). Além disso, a percepção implica um movimento (mudança), o que justifica que “não é possível defini-lo sem o movimento”.

<sup>58</sup> Bostock (2000) p. 164.

<sup>59</sup> Gill (1989).

forma, e como composto, sendo que a matéria é potência e a forma atualidade. O objetivo de se recorrer a esses conceitos da *Física* e da *Metafísica* não parece ser outro que o de identificar a alma com um deles. Se o homem é um composto de corpo e alma, então seu corpo será a matéria e sua alma a forma. O que faz com que “isto” (σῶμα) seja homem (συνθέτη) é a alma (εἶδος).<sup>60</sup> E não é uma alma qualquer, mas sim uma alma que tenha certas capacidades. Precisamente, para que um certo corpo seja homem é preciso que ele seja atualizado não só pelas capacidades nutritiva e perceptiva, mas também pela intelectiva. Aplica-se, assim, no caso dos seres vivos, o mesmo modelo explicativo dos artefatos. Ao analisarmos o composto “casa”, somos capazes de identificar claramente o que é matéria e o que é forma. Admitindo que a matéria seja aquilo que tanto pode ser tal e tal, quanto não ser tal e tal (*Met. Z 15, 1039b29*), então, são os tijolos que são assumidos como matéria, uma vez que, antes de adquirir a forma de casa, o tijolo era potencialmente capaz de adquiri-la, e, mesmo depois de adquiri-la, somos capazes de pensá-la separadamente dele, por abstração. Além disso, quando o artefato se corrompe, o que sobra é a matéria.<sup>61</sup> A forma, por sua vez, é aquilo que atualiza a matéria, tornando-a um composto. No caso do composto “casa”, a forma é uma certa configuração e estruturação da matéria para que se realize um certo fim. Caso a matéria não fosse *in-formada* segundo a forma de casa presente na cabeça do construtor, ela seria incapaz de exercer a função que cabe ao composto.<sup>62</sup> Ackrill afirma que o objetivo de Aristóteles nessas análises hilemórficas é o de distinguir a forma do composto.<sup>63</sup> A forma de casa, “o que era ser para a casa”, não é igual à “casa”, a não ser que se entenda por “casa” a forma, e não o composto.<sup>64</sup> Essa relação triádica – matéria, forma e composto – funciona bem no caso dos artefatos porque é possível separar a matéria da forma: a matéria da casa subsiste à corrupção da mesma. Contudo, o mesmo não acontece com os seres vivos, o que sugere uma inadequação do hilemorfismo para pensá-los.

Vejamos, então, uma das definições de alma apresentadas no *De Anima*: “é necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que potencialmente tem vida” (*DA 412a 16-20*).<sup>65</sup> Aristóteles apresenta dois termos que, juntos, formam o composto “ser vivo”:

---

<sup>60</sup> Ver *Metafísica Z 17, 1041a 9-28*.

<sup>61</sup> Esse raciocínio fez com que muitos filósofos anteriores a Aristóteles pensassem que a substância “casa” fosse igual aos tijolos. Ver o livro II da *Física*.

<sup>62</sup> A forma no caso dos artefatos tem de estar tanto na cabeça do construtor, quanto na do usuário. No caso de algo natural, como uma caverna, utilizado para a proteção de bens e pessoas, a forma está na cabeça do usuário.

<sup>63</sup> Ackrill (1979) p.66.

<sup>64</sup> Ackrill (1979) p.68.

<sup>65</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

a alma e o corpo. Separadamente, nenhum coincide com o homem. O problema nessa “definição” de alma está no conceito de homonímia.<sup>66</sup> Aristóteles afirma que um olho cego não é olho, senão por homonímia (*DA* II 412b10-24). O que faz com que a matéria X seja o composto olho é a forma “visão”, não em ato, mas em potência, ou melhor, como atualidade primeira. Se faltar visão à matéria X, então o que esta terá de igual ao olho será, no máximo, aspectos não-essenciais, tais como cor, figura e grandeza. Se o raciocínio valer para a parte do corpo vivo, deve valer para o todo (cf. *EN* I, 7 1097b 25-30; *PA* I, 5 645b14–17; *DA* II, 1 412b17–25). Assim, se faltar ao corpo alma, esse também não será homem, senão por homonímia. Um corpo sem alma só tem do homem a cor, a figura e a grandeza. Contudo, esse ainda não é o problema levantado por Ackrill. Afinal, a homonímia vale também para os artefatos. Segundo Ackrill, os “seres vivos”, diferentemente dos artefatos, não têm uma matéria que subsiste à perda da forma.<sup>67</sup> O composto homem, ao corromper-se – ao perder a alma – não se desintegra na matéria que fazia parte do composto, o corpo, e sim em cadáver. A matéria do homem, “o corpo natural que potencialmente tem vida”, só é matéria dele porque já é um corpo atualmente com vida. Em suma, o cadáver não é matéria de homem, porque o cadáver não tem potencialmente vida. Melhor, o corpo é matéria do homem. O cadáver não é corpo porque não tem potencialmente vida. Logo, o cadáver não é matéria de homem. Sendo esse o caso, ou a caracterização da alma está equivocada ou o conceito de homonímia aceita uma exceção. O corpo, que é matéria de homem, não está sujeito à homonímia porque ele deixa de existir assim que a alma pára de animá-lo. O corpo nunca é homem por homonímia.<sup>68</sup> Ora, alguém pode objetar que mesmo que o corpo não seja homem por homonímia, o cadáver o é. Não obstante, essa objeção falha ao não perceber que, assim como um homem desenhado não é matéria de homem, o cadáver também não é.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Segundo Everson (1999) p.3, não há definição de alma, porque a alma é forma do corpo vivo, isto é, essência do corpo vivo. Dizer a essência é dar a definição e não pode haver definição da definição, pois senão se vai ao infinito.

<sup>67</sup> Uma alternativa seria pensar que são os elementos que constituem o corpo *qua* matéria do composto, uma vez que eles subsistem à perda da alma e não estão sujeitos ao problema da homonímia, pois suas funções continuam as mesmas. Mas essa alternativa fracassa, segundo Ackrill, porque esses elementos são muito remotos em relação à atualização anímica. O elemento terra só é matéria de homem quando se torna sêmem. Ver Ackrill (1979) p.70-73.

<sup>68</sup> No caso dos artefatos, a matéria separada da forma só é o “composto” por homonímia.

<sup>69</sup> É importante notar que assim como um cadáver poderá, com os desenvolvimentos tecnológicos, ter potencialmente vida, um monte de metal também poderá ter potencialmente vida, a exemplo de Frankenstein.

A argumentação de Ackrill apresenta a seguinte dificuldade em relação à caracterização da alma: a distinção entre matéria e forma só faz sentido se a matéria puder ser separada da forma, mas isso não é possível no caso dos seres vivos, porque a homonímia impede que ao corpo falte a alma. Uma vez que a teoria de Aristóteles permite uma cadeia na qual um composto funciona como matéria para outro composto, não seria plausível pensar que o Estagirita estabelece como matéria para o composto homem não o corpo *qua* partes não-uniformes, e sim *qua* partes uniformes?<sup>70</sup> Se assim for, só as partes não-uniformes deixam de existir com a extinção da alma. As partes uniformes, por sua vez, permanecem como matéria para o composto. Entretanto, essa alternativa esbarra no caráter funcional das partes uniformes. Mesmo carnes e ossos são determinados pela função que exercem, como, por exemplo, a sustentação. Ora, o que faz com que o elemento terra seja carne é a forma de carne, que não se restringe a uma mera configuração, mas envolve também a função.<sup>71</sup> A carne, sem aquele elemento que a anima, a alma, não é carne senão por homonímia, assim como corpo sem alma não é corpo, e o olho sem a visão não é olho. Portanto, a carne também não prescinde da alma e, ao mesmo tempo, permanece como matéria do composto homem. A carne por homonímia – aquilo que só tem em comum com a carne a configuração, a cor e a grandeza, mas não “aquilo que era ser para a carne” – não tem, em potência, vida.

Dois pressupostos são assumidos no problema levantado por Ackrill: o primeiro sustenta que são as partes uniformes a matéria última do homem, e não os quatro elementos; o segundo diz que as partes uniformes são definidas funcionalmente e não subsistem à perda da alma.<sup>72</sup> Não obstante este segundo pressuposto se adequar ao princípio aristotélico segundo o qual a função dá “o que era ser”, ele encontra uma dificuldade que fomenta a distinção entre uma caracterização funcional e uma caracterização composicional das partes uniformes. Em *Metereológicos* IV 12-390a 14-24, Aristóteles é bastante reticente em relação à atribuição de existência a uma parte uniforme ou de pertencimento (ὑπόρχει) desta parte a um sujeito após a perda da alma. É só quando o cadáver é bem velho, quando só resta a figura ou quando já se tornou cinzas, que é fácil

---

<sup>70</sup> Partes uniformes são aquelas que, quando divididas, as partes resultantes permanecem as mesmas quanto ao “que era ser para elas” (τὸ τί ἦν εἶναι), isto é, quanto à essência da unidade anterior. O osso, por exemplo, quando cortado em duas partes, ambas continuam sendo osso. Já as partes não-uniformes são aquelas que, quando divididas, as partes resultantes diferem da unidade anterior. As partes de uma mão dividida, por exemplo, não são mais uma mão.

<sup>71</sup> Ver Cohen (1996) p. 57-58, para a concepção da forma como configuração simples e da forma como função complexa.

<sup>72</sup> Whiting (1996) p.78.



afirmar que as partes uniformes não existem mais.<sup>73</sup> Nesse sentido, Whiting tenta solucionar o problema de Ackrill afirmando que as partes uniformes, quando a alma se esvai, subsistem, não mais como partes funcionais, e sim como partes que têm uma certa composição, uma certa proporção de elementos e qualidades tais quais: dureza, tensão e flexibilidade.<sup>74</sup> Se a proporção dos elementos é causa necessária, mas não suficiente para a funcionalidade da parte uniforme, o que é que falta? De duas, uma: ou falta à parte uma ligação com um elemento material/orgânico vital, tal como o coração, ou falta a ela um elemento mágico.<sup>75</sup>

Enfim, podemos afirmar que a doutrina expressa em Z11 afirma a necessidade de dizermos não só a forma, mas também a matéria do composto. Mas alguém pode objetar que a matéria é incognoscível (1036a8) e que, por isso, não há definição da essência junto com a matéria, ou seja, não há definição do composto enquanto tal, mas apenas enquanto tem forma (1037a25). Em primeiro lugar, é a matéria prima que é incognoscível, porque não tem nenhuma determinação. Aliás, Bostock levanta um problema quanto à indeterminação da matéria prima. Uma “porção” de matéria dada em um tempo terá uma posição determinada, uma figura determinada, tamanho, peso etc. Contudo, ela pode mudar todas essas determinações sem cessar sua existência. O problema é que ela terá de existir sempre em alguma posição, com certa figura. A matéria tem essencialmente a propriedade de sempre estar em alguma posição. Outra propriedade essencial é a de “ser matéria”, isto é, aquilo que faz com que ela seja matéria e não outra coisa (por exemplo, forma). Bostock ressalta ainda que a matéria preservará sempre uma certa quantidade, não só no sentido acima exposto, segundo o qual ela terá de pesar, sejam 70 quilos, sejam 81, mas também no sentido de que ela terá massa (extensão), e essa será a mesma em um mesmo instante.<sup>76</sup> Afinal, uma mesma porção de matéria não pode agora ter a massa X e agora a massa Y. O problema, no entanto, surge de uma má compreensão do conceito de matéria, que é funcional, como já vimos. A matéria prima só existe enquanto conceito, significando ausência de toda e qualquer determinação. Na verdade, a matéria prima é indizível, pois dizê-la seria determiná-la. De resto, toda e qualquer matéria presente no mundo está presente segundo

---

<sup>73</sup> Dizer que só resta a figura parece significar que até mesmo as partes uniformes não existem mais.

<sup>74</sup> “When Socrates dies, his corpse may still be constituted by flesh and blood in the sense that the contraries are still present in roughly those proportions causally necessary (but not sufficient) for the existence of functional flesh and blood” (Whiting, 1996, p.80).

<sup>75</sup> Ver Nussbaum/Putnam (1996) p.46-51.

<sup>76</sup> Bostock (2000).

certa forma.<sup>77</sup> Além disso, aquilo que funcionou como matéria é também um composto, de modo que podemos conhecê-la conhecendo sua forma.

Parece-nos que a definição do composto universal, por exemplo, homem, deve envolver tanto sua forma, a alma, quanto sua matéria, o corpo. Esse é o método utilizado no *De Anima* quando Aristóteles afirma que a alma é substância como forma do corpo natural que potencialmente tem vida (421a18). Vimos, também, que esse é o modelo de definição presente em *Metafísica* Z, 17 e H, 2, onde fica claro que dizer só a forma é uma definição parcial do composto, pois, afinal, o composto homem não é igual ao “o que era ser homem” (DA 429b10).

### 3. Os aspectos materiais da produção da voz

Consideremos, então, a voz em seus aspectos materiais, a fim de que tenhamos uma compreensão completa do que ela é. Podemos notar, antes de qualquer coisa, que Aristóteles elenca dois tipos de matéria para a voz, uma que é responsável pela produção dos sons vocálicos, ou seja, as partes corporais responsáveis pela voz, outra que é matéria da voz propriamente dita, isto é, o som. Parece haver uma analogia entre partes corporais e a alma animal, de um lado, e o som e seu caráter significativo (forma), de outro. Nós, porém, vamos distinguir as partes materiais responsáveis pela “produção” dos sons vocálicos da matéria da voz, porque é claro que o som é matéria da voz, mas não está claro que tipo de som é este, e esta especificidade material do som vocálico está nas partes corporais responsáveis pela sua produção. Em resumo, veremos aqui as partes corporais que são causa da matéria da voz.

Aristóteles inicia seu exame a respeito da voz distinguindo-a de outras coisas aparentemente semelhantes, o mero som e a *διάλεκτος*: “voz e ruído são duas coisas distintas, e ainda uma terceira é a linguagem” (HA 535a 28-30).<sup>78</sup> O importante aqui é ver qual tipo de relação a voz estabelece com cada uma dessas coisas. Poder-se-ia supor que existe uma relação linear, homogênea, de acréscimo entre som, voz e *διάλεκτος*. No entanto, como já foi antecipado, o som é matéria para voz, não qualquer som, mas apenas aquele produzido pelas partes corporais adequadas. Se existe uma relação de acréscimo homogênea, ela só existe entre voz e *διάλεκτος* porque qualquer voz poderia ser matéria para a *διάλεκτος*. Digo que poderia e

---

<sup>77</sup> Hicks (1907) p. 306 trata da mútua implicação de matéria e forma.

<sup>78</sup> Tradução de Sousa e Silva (2008).

não que pode porque a δῖάλεκτος supõe certas partes materiais para articular sons vocálicos. Seja como for, fato é que toda a caracterização da voz feita neste contexto se dá por meio da diferenciação das partes corporais envolvidas na produção de sons corporais não vocálicos, sons vocálicos e δῖάλεκτος.

Então, a única parte do corpo com a qual algum animal pode emitir uma voz (φωνή) é a faringe (φάρυγξ); por isso, aqueles que não têm pulmão também não têm voz. Fala (δῖάλεκτος) é a articulação da voz por meio da língua. Assim, sons vocálicos são produzidos pela voz e pela laringe (λάρυγξ); sons consonantais, pela língua e pelos lábios; e consiste na fala. (HA 535a 28b 6)79

Para que um som possa funcionar como matéria para o composto “voz” ele tem de ser produzido por meio da faringe (φάρυγξ) e dos pulmões. Em acréscimo, para que esse som, que é matéria para voz, seja δῖάλεκτος, é preciso que seja articulado pela língua. Obviamente, não é a língua que é requerida. Precisa-se de laringe (λάρυγξ) para produzir as vogais e dos lábios para produzir as consoantes. Atendendo à teleologia aristotélica, seria de se esperar que cada uma dessas partes tivesse uma função, mas, mais do que o esperado, elas têm uma dupla função: uma, em vista do necessário, e a outra, em vista do bem viver.<sup>80</sup> Aristóteles é claro ao afirmar que a língua atende tanto ao gosto (paladar), o necessário, quanto à ἔρμηνεία (*De resp.* 476a 17 – 22), o bem viver, e que o πνεῦμα atende tanto a exigência de refrescar o corpo, quanto de possibilitar a voz (*DA* 420 b 10-24). Labarrière considera que esse argumento de dupla função tem, ele mesmo, uma dupla função, qual seja: diferenciar as funções em vista da necessidade das funções do bem de certas partes corpóreas e dar razões da superioridade do homem face aos demais animais.<sup>81</sup> Labarrière argumenta contra a tese de que só os homens teriam partes corporais com vistas ao bem viver. Assim sendo, a superioridade humana não advém de uma exclusividade da teleologia do bem, mas de um aperfeiçoamento dessa teleologia. A favor dessa tese está uma série de passagens nas quais Aristóteles atribui não só a voz, mas também a δῖάλεκτος a alguns animais. Ora, uma vez que a δῖάλεκτος, claramente, é em vista do bem viver, seria absurdo supor que só os homens têm partes corporais com vistas ao bem.

---

<sup>79</sup> Tradução de Sousa e Silva (2008).

<sup>80</sup> Essa posição da dupla função de certas partes corporais (*GA* 786b 23-25; *DA* 420b 16-29; *De Resp.* 476a 16-26) opõe-se ao princípio segundo o qual a natureza não faz nada em vão, porque este princípio se caracteriza pela presença de uma única finalidade nos eventos da natureza (*Pol.* 1252b 1-5). Ver Labarrière (1984) p. 37 e 48, nota 39.

<sup>81</sup> Labarrière (2004) p.40.

Veremos a seguir a dupla função realizada por cada uma das partes corporais necessárias para a produção dos sons vocálicos. Antes disso, devemos salientar que a natureza (φύσις) ordena e constitui cada parte corporal de modo que ela realize bem sua função. A esse respeito, Aristóteles diz: “pois a natureza nunca faz algo sem propósito ou algo supérfluo” (PA 661b 24-25). Então a natureza ordena para um propósito determinado uma parte do corpo que já possui um fim comum em todos os animais (PA 662a 19-21). A boca, por exemplo, que é uma parte comum a todos os animais, tem pelo menos uma função: a relacionada com a comida. A laringe (λάρυγξ) atende tanto à fala (φωνή) quanto à respiração.<sup>82</sup> Para tal, ela tem de ser lisa e firme, daí ser constituída de substância cartilaginosa (PA 664B 1-4). Temos aqui que a laringe é matéria de um composto, ou melhor, parte da matéria de um composto; e o tecido cartilaginoso é matéria para o composto laringe. Assim como a produção da voz exige a laringe como matéria, a própria laringe, para ser laringe, isto é, para realizar seu fim, exige o tecido cartilaginoso. Temos, então, a laringe como “matéria não-uniforme” e o tecido cartilaginoso como “matéria uniforme”. A matéria é potencialmente uma substância, ou seja, ela reúne as características que a capacitam a ser atualizada para uma forma (Met. H 2 1034a 14). Como diz Peck, para que o machado seja capaz de realizar sua função é preciso que ele seja feito de uma matéria que reúna características tais como a rigidez e o afiamento.<sup>83</sup> Essa é chamada necessidade *ex hypothesi* ou condicional (PA 640b 24-25).

Vejamos agora o pulmão, visto que aqueles que não o tem também não têm voz (HA 535a 30-31). No que tange ao necessário, o pulmão existe para a respiração (PA 669b 8-9). A respiração é o refrigerador do corpo animado, sobretudo daqueles animais que têm sangue, pois esses são tão quentes que a refrigeração tem de vir de fora (PA 669b 35-a 1). Já que os animais nem sempre são refrigerados internamente pelo chamado “*pneûma conato*” (τῶ συμφύτῳ πνεύματι, PA 669a 2-3), Aristóteles ainda diferencia a refrigeração externa, feita por ar, da feita por água, pois enquanto a primeira requer o pulmão, a segunda requer as brânquias. A refrigeração a ar é chamada respiração e todos os animais que respiram têm pulmão (PA 669a 6-7). No que se refere ao bem viver, Aristóteles nada nos diz em *Partibus Animalium*. No entanto, ele afirma no *De Anima* (420b 16-24) que a natureza se serve do ar respirado para duas funções: para refrigerar o calor interno – que é em vista de necessidade – e para a voz – que

---

<sup>82</sup> Aristóteles confunde a laringe com a faringe.

<sup>83</sup> Peck (1993) p. 21 e 22.

é em vista do bem. Ora, vimos acima que a respiração exige o pulmão, logo, o pulmão também tem uma dupla função.

Porque a δῖάλεκτος é uma articulação da voz pela língua, analisaremos agora esta última. A função em vista do necessário realizada pela língua consiste em perceber, ou melhor, em discriminar os diversos sabores, tais como o doce e o amargo, o acre, o rude, o ácido e o picante (DA 422b15). Aristóteles, em mais de uma ocasião, sustenta que o palatável é uma espécie de tangível, apesar de os dois não se identificarem, pois, se assim fosse, discriminaríamos o doce por meio do dedo (PA 660a 20-21; DA 422a 8-9; 422b17-21). Semelhantemente ao tato, o paladar percebe seu perceptível por meio de um intermediário colado ao órgão responsável pela percepção, de modo que parece que a percepção se dá sem intermediário externo. No entanto, Aristóteles diz que, neste caso, o intermediário é a própria carne (DA 423b 4-b 27). Já a função em vista do bem se dá quando o animal consegue usar a língua para articular os sons vocálicos. Segundo Aristóteles, nem todos os animais são capazes de realizar essa segunda função, visto que suas línguas não são materialmente adequadas para a realização desse fim. Dada a necessidade *ex hypothesi*, o fim a ser realizado é a articulação dos sons vocálicos e os meios são a amplitude, a liberdade e a moleza. Ainda segundo a necessidade *ex hypothesi*, essas características, além de garantir ao homem a possibilidade de falar, garantem a ele também a maior capacidade discriminatória de sabores. Isso não significa que só o homem é capaz de articular a voz, como atesta o trecho seguinte: “E todos servem-se da língua também para uma comunicação recíproca, mas uns mais do que os outros, a tal ponto que, em relação a alguns, parece haver inclusive um ensino da parte de um e de outro” (PA 660a 35 - b 1).<sup>84</sup> Os pássaros são capazes de articular a voz porque têm a língua larga, e o que é largo pode se tornar estreito, mas não o contrário. Já os quadrúpedes vivíparos sanguíneos – que têm a língua grossa e não suficientemente livre – não produzem δῖάλεκτος, justamente porque a constituição material de suas línguas não o permite (PA 660a 30-32).

A articulação da voz se efetua ou por meio da articulação das vogais, realizada pela voz e pela laringe, ou pela articulação tanto de vogais e consoantes, essas últimas realizadas pela língua e pelos lábios. Na verdade, é difícil saber se Aristóteles atribui à mera articulação de vogais o nome de δῖάλεκτος.<sup>85</sup> Seja como for, analisaremos a seguir os lábios, que são, como

---

<sup>84</sup> Tradução de Veloso (inérita).

<sup>85</sup> PA 660a 1.

sabemos de antemão, responsáveis, juntamente com língua, pela produção de consoantes. De acordo com Aristóteles, só os homens têm lábios adaptados para a dupla função de proteger os dentes – essa partilhada com os demais animais – e de tornar o discurso (λόγος) possível, essa lhe sendo uma função própria (660b 30-35). O problema que surge aqui se deve ao fato de Aristóteles se referir, em *Historia Animalium* (535a 33-35), à pronúncia de consoantes, que requer lábios, em um contexto em que essas parecem fazer parte da διάλεκτος, ao passo que em *Partibus Animalium* (660b 30-35) ele se refere aos lábios enquanto propiciadores de discurso (λόγος), que é próprio do homem.<sup>86</sup> Ora, sem dúvida os lábios podem servir tanto à διάλεκτος de certos animais, quanto ao discurso do homem. Contudo, a omissão de Aristóteles em relação ao papel dos lábios na διάλεκτος é perturbadora.<sup>87</sup>

A boca, apesar de não ser citada na passagem que serve como guia para a análise das partes necessárias para a produção da voz, é fundamental para a realização de tal fenômeno. De certa forma, ao se referir a um certo tipo de língua, Aristóteles supõe um tipo de boca adequada a ela. Penso aqui numa possível similitude com o que Aristóteles diz no *Partibus Animalium*:

nos outros animais, a natureza dos lábios está voltada para a conservação (σωτηρίαν) dos dentes e para sua proteção (φυλακήν); por isso, do mesmo modo que aqueles [os lábios] participam da exatidão (ἀκριβῶς) e do bem (καλῶς) destes [os dentes], ou o contrário, assim também controlam a plena articulação (διηρθρῶσθαι) dessa parte [do corpo]” (659b 30).<sup>88</sup>

Assim como as demais partes elencadas, a boca tem tanto a função de necessidade, no caso, funções de necessidade, quanto a função em vista do bem. Ela é uma parte presente em todos os animais com pelo menos uma função universalmente comum, a relacionada com a comida. Além dessa função necessária, os animais que respiram e são refrigerados por meio do exterior dependem da boca para respirar. Parece que a natureza (φύσις) geralmente toma uma parte corporal que é comum a todos os animais e a especializa de certa maneira. Esse foi o caso da boca: além da função comum, a da alimentação, uns têm a boca como arma, outros como meio para o discurso (λόγος) e outros ainda para a respiração (PA 662a 20-23). O próprio Aristóteles nos dá a síntese do que foi dito: “a natureza reuniu tudo isso em uma parte, fazendo a diferença (διαφορὰν) dessa mesma parte de acordo com as diferenças de seu uso (ἐργασίας διαφοράς)”

---

<sup>86</sup> O λόγος entendido como razão não se aplica apenas ao homem, mas o λόγος entendido como discurso sim. Ver Labarrière (1984).

<sup>87</sup> Peck (1993) traduz tanto λόγος quanto διάλεκτος por *speech*.

<sup>88</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito).

(PA 662b 23-25).<sup>89</sup> Bem entendido, a natureza moldará a boca de cada tipo de animal ao propósito ao qual ela deve atender. Um animal que depende da boca para defender ou atacar não pode ter essa parte com uma abertura pequena. Além disso, sua boca terá de estar provida de dentes fortes e afiados.

Reteremos nossa atenção, agora, na função discursiva (λόγος) atribuída à boca. Novamente o uso do termo discurso (λόγος) parece limitar ao homem a discussão da função em vista do bem, assim como aconteceu na análise dos lábios. Agora, como antes, acredito que essa limitação é circunstancial e as passagens que justificam a atribuição de uma função em vista do bem a certos animais são mais significativas. Que o homem seja o único a ter λόγος é aceitável, mas negar aos animais certas funções em vista do bem implica em desconsiderar o fato de que Aristóteles utiliza os termos διάλεκτος e ἑρμηνεία a respeito de certos pássaros.<sup>90</sup> Ele afirma, por exemplo, que “todos [os pássaros] se servem da língua também para uma comunicação recíproca” (πρὸς ἑρμηνείαν ἀλλήλοις, PA 660a 35-36).<sup>91</sup> Nos pássaros, a boca é o bico, e, assim como a boca, ele realiza tanto as funções em vista do necessário, quanto em vista do bem. O som é a matéria da voz, mas não qualquer som. Veremos adiante, quando analisarmos o aspecto formal da voz, que o caráter significativo do som, apesar de ser fundamental para a caracterização daquela, é insuficiente. Afinal, não é qualquer som significativo que é voz, uma vez que se pode significar por meio do som produzido pelas palmas.

O caráter formal da significação pode ser atendido por diversos tipos de sons, de matéria, uns mais e outros menos adequados. O que distinguirá a voz de um outro som significativo será sua causa material e eficiente. Então, para ser voz não basta ser som capaz de significar, mas é preciso ser som capaz de significar produzido pela laringe/faringe e pulmão.<sup>92</sup> Outras partes materiais são requeridas quando passamos da voz para o διάλεκτος, como, por exemplo: certo tipo de língua e lábios. Isso corrobora nossa tese inicial de que a definição de compostos, sobretudo os naturais, exige o enunciado da matéria.

---

<sup>89</sup> Tradução de Lins Brandão (inérito).

<sup>90</sup> Labarrière (2004) p. 38.

<sup>91</sup> Tradução de Veloso (inérita).

<sup>92</sup> Outro tipo de matéria pode significar: na escrita, a letra é a matéria.

#### 4. Aspectos teleológicos

Vimos que a matéria dos animais desempenha não só funções com vistas ao necessário, mas também com vistas ao bem viver. O finalismo contido nessa concepção, segundo a qual as partes dos animais funcionam como matéria para o animal como um todo, não é casual, como se atesta em *Física II*, 8:

Mas comporta dificuldade saber o que impediria a natureza de produzir não em vista de algo, nem porque é melhor, mas sim tal como Zeus faz chover, não a fim de que o trigo cresça, mas a partir de necessidade (pois é preciso que se esfrie aquilo que foi levado para cima, e é preciso que aquilo que se esfriou, tendo se tornado água, volte; mas crescer o trigo, quando isso ocorre, sucede concomitantemente); semelhantemente, se o trigo de alguém perece na eira, não é em virtude disso que chove, para que pereça, mas isso sucede concomitantemente – por conseguinte, o que impediria que também as partes, na natureza, se comportassem assim desse modo, por exemplo, que, a partir de necessidade, os dentes dianteiros se perfeçam agudos, propositados para dividir, e os molares se perfeçam largos e úteis para aplinar o alimento, uma vez que não teriam vindo a ser em vista disso, mas antes teriam coincido? Semelhantemente também no caso das demais partes, em todas nas quais parece se encontrar o em vista de algo. (phys.198b 15 a 27)<sup>93</sup>

Essa passagem sugere algo como um reducionismo material no qual as coisas são o que são ou vêm a ser o que são não em razão de um fim, mas porque os elementos que as compõem assim se organizam necessariamente. A teleologia não se opõe a um mundo mecanicamente organizado por relação de causa e efeito, e sim ao caos da relação quantitativamente indeterminada dos elementos. O limite ou determinação é imposto não ao acaso, mas pela causa final: “a man begets a man”.<sup>94</sup> Estranhamente, Aristóteles associa necessidade e acaso, e ele assim o faz porque o acaso é aquilo que aparentemente tem uma finalidade, mas de fato não tem finalidade alguma. Que os dentes sejam tais como seriam se tivessem sido feitos para um certo propósito é uma mera coincidência.<sup>95</sup> Aliás, são apenas esses organismos aparentemente orientados para um fim que subsistem. Os demais organismos perecem pelo fato de não serem adaptados ao ambiente, ou seja, suas partes não realizam as funções que deveriam ser realizadas caso eles tivessem uma orientação finalística (phys. 198b 29-32). Aristóteles rejeita o

---

<sup>93</sup> Tradução de Angioni (2002).

<sup>94</sup> Ver Balme (1987) p.282-283.

<sup>95</sup> O exemplo dado por Aristóteles em *Física II* 5 é bem ilustrativo: “alguém que recobra um empréstimo poderia ter vindo em vista do retomar o dinheiro, se soubesse; no entanto, não foi em vista disso que ele veio, pelo contrário, sucedeu-lhe concomitantemente vir e fazer isso em vista do recobrar” (196b 36-37). Parece tratar-se de uma ação involuntária, ou seja, uma ação na qual o agente age desconhecendo um fator envolvido na situação – no caso, que o devedor estava no mercado recebendo dinheiro –, mas, mesmo que o conhecesse, agiria da mesma maneira. Não há arrependimento. Ver Muñoz (2002) p. 121 e 122.



reducionismo porque, segundo ele, enquanto o acaso não ocorre frequentemente, as coisas naturais ocorrem.<sup>96</sup> Bem entendido que, necessariamente e por acaso, os dentes da frente sejam no mais das vezes afiados e os de trás chapados é incompatível com a teoria de Aristóteles, segundo a qual o acaso é algo fortuito, ocasionado por uma causa coincidente. Aristóteles utiliza então dois critérios para determinar o acaso: um, a ausência de finalidade; o outro, a infreqüência. Se o processo ao acaso é necessário, como caracterizá-lo como infreqüente? De acordo com Lear, a tese de Aristóteles baseia-se em dois pressupostos.<sup>97</sup> O primeiro pressupõe que “a ordem é uma expressão da forma por toda a série abaixo”. Isso significa que, em qualquer nível organizacional de algo, a forma é responsável por sua determinação. No caso do animal, a carne é matéria, mas também é composto de matéria e forma, sendo a forma o que faz com que esta matéria X seja carne e não osso. O segundo pressuposto é que “a ordem que existe em qualquer nível de matéria é insuficiente para gerar a ordem requerida no nível seguinte da organização” (*Met.* 1014b 25-30). Trata-se da exigência de um fim que é não só causa final, mas também causa formal (*Phys.* 198a 20-30). A causa final não é propriamente o animal maduro, ela é uma potencialidade do organismo de se tornar um animal maduro.<sup>98</sup> Enquanto o animal jovem é potencialmente o maduro, este já é atualmente maduro.

A teleologia aristotélica tem um propósito bem claro: explicar o princípio daquilo que existe, entes naturais ou artefatos. No caso dos artefatos, é fácil explicar o caráter finalístico do artesanato, pois, afinal, é tendo em mente o fim a ser realizado, por exemplo, uma casa, que ele inicia a construção. Na natureza ocorre o mesmo, todos os entes naturais, aqueles que têm um princípio interno de mudança e repouso (*Phys.* 192b 8-28), têm tanto as partes materiais quanto o próprio desenvolvimento dirigido pela causa final. Segundo Aristóteles, as teses “mecanicistas” de seus predecessores carecem de um princípio que explique como e porque elementos materiais distintos – o movimento da terra para baixo, o do fogo para cima – se organizam freqüentemente em um todo. Ora, se cada elemento seguisse sua natureza, dificilmente encontraríamos um todo organizado, porque enquanto a terra e água ocupariam uma posição intermediária, o fogo subiria e a terra desceria.<sup>99</sup> Referindo-se a Anaxágoras, Aristóteles afirma: “quando alguém disse que

---

<sup>96</sup> *Phys.* II 5 196b 10-16; 197a 20-25 e II 8 198b 35 -199a 1- 10.

<sup>97</sup> Lear (2006) p. 69.

<sup>98</sup> Dizemos que a finalidade do animal é tornar-se maduro, e não envelhecer e morrer, porque se trata de uma finalidade formal, e não de uma finalidade temporal. A finalidade é o bem (*Phys.* 194a 30-33). Ver Charlton (2001) p. 101.

<sup>99</sup> Ver Freudhental (1999) e *Física* II 8.

uma Mente (νοῦν) inere, como aos animais, também à natureza, sendo a causa do mundo e de toda a ordem, mostrou ser prudente em face dos antecessores que falavam inconseqüentemente” (*Met.* 984b 15-18).<sup>100</sup> Com efeito, Aristóteles elogia a Mente como princípio ordenador, mas, em seguida, ressalva a insuficiência dessa tese pelo fato de ela não distinguir a causa final da causa eficiente (998b 8 - 16).<sup>101</sup> Sem dúvida, Aristóteles pretende explicar a reunião, segundo uma certa razão, por meio de uma finalidade presente ao longo de todo o processo de formação do organismo. Não obstante, não considera que os elementos básicos – terra, ar, fogo e água -, fora de organismos complexos, sejam em proveito de alguma coisa (ἐνεκα τοῦ).<sup>102</sup> Diante disso, fica difícil pensar como esses elementos, uma vez dispersos, possam se reunir em “todos complexos”. Seja como for, Aristóteles considera que, em “todos complexos”, esses elementos são dirigidos a um fim. Com efeito, há uma controvérsia entre aqueles que supõem que a teleologia abrange tudo e aqueles que supõem que não.

Uma vez que o reducionismo consiste na redução dos processos de geração e desenvolvimento às leis de interação dos materiais, leis essas que não mencionam um fim, é preciso verificar o que seria, para Aristóteles, um correlativo para as leis.<sup>103</sup> Segundo Gotthelf, podemos identificar as leis com: 1) a natureza daquilo que existe por natureza, ou seja, aquilo que é responsável pelo movimento e mudança próprios; 2) a potência de mover/mudar e parar, e a potência de ser movido/mudado por outro (*Met.* 1019a 15-16).<sup>104</sup>

No que diz respeito à biologia, a questão é: podemos reduzir os processos dos seres vivos a elementos-potências que não têm um fim (τέλος)? Tanto a *Metafísica* e a *Física*, quanto as obras biológicas, argumentam contra essa tese. A necessidade hipotética (*PA* I 1642a 30- b 5) é um tipo diferente da necessidade das teses reducionistas (*Phys.* II 8 e 9):

é necessário que uma tal matéria exista, se haverá uma casa ou algum outro fim (τέλος); e é preciso que algo primeiro venha a ser e seja movido, em seguida algo, e, do mesmo modo, continuamente até o fim (τέλος) e o em proveito do que (οὐ ἐνεκα) cada coisa vem a ser e existe (*PA* 639 b 27-30).<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito).

<sup>101</sup> Aristóteles atribui a Empédocles também um “logos da mistura” (*Phys.* 194b 18-21 e *Phys.* 198a 10-15) em *PA* 642a 18-24.

<sup>102</sup> Segundo Gotthelf (1987) p.214, n.19, o lugar próprio a que cada elemento se dirige é infreqüentemente chamado de te/loj.

<sup>103</sup> Isso é importante, porque Aristóteles não utiliza o conceito de lei. Esse conceito é moderno.

<sup>104</sup> Ver Gotthelf (1987) p. 211.

<sup>105</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito). A necessidade hipotética não é única necessidade dos organismos vivos. Ver Balme (1987) p.285, n.33, e Cooper (1987).

Essa passagem garante a teleologia dos processos de formação, ou seja, é porque o fim a ser realizado é X que se realizam os movimentos/mudanças **a1**, **a2** e **a3**, e não o contrário, ou seja, que se atinge o fim X porque se realizaram os movimentos **a1**, **a2** e **a3**: “pois a geração (γένεσις) é por causa da essência (οὐσίᾳς) – e não é a essência que é por causa da geração” (PA 640a 18-19).<sup>106</sup> Vimos aqui uma clara negação da tese reducionista apresentada na *Física* (198b 15-27), segundo a qual os dentes são o que são porque se originaram a partir de processos naturais originários, nos quais qualquer finalidade é apenas aparente.<sup>107</sup>

Interessa-nos não tanto o processo de desenvolvimento voltado para um fim, quanto a caracterização das partes dos animais em razão da função a ser realizada.<sup>108</sup> O corpo tem de ser organizado de tal e tal maneira, composto de tal e tal tipo de material para que seja capaz de realizar um determinado fim (PA 642a 10-14). Sendo assim, um animal tem olho para que seja capaz de ver, tem ouvido para que seja capaz de ouvir. Vimos, anteriormente, que algumas partes do corpo, dentre elas as relacionadas com a voz, têm uma dupla função: uma, em vista do necessário, entenda-se a sobrevivência; e outra, em vista do bem viver. Dado um certo fim, seja ele necessário ou relativo ao bem viver, a natureza dispõe as partes, segundo suas funções, de modo que o fim seja realizado.<sup>109</sup>

Se, por um lado, Aristóteles nega a tese de que as interações automáticas dos materiais sejam suficientes para explicar os processos biológicos, por outro ele afirma a necessidade desses materiais nesses processos. No *Partibus Animalium*, ele afirma que cada parte do animal é tanto teleologicamente determinada, quanto depende da ação necessária dos materiais. Estes contribuem com as qualidades das partes, por exemplo, dureza e maciez, mas não são totalmente independentes da causa final quando se trata da qualidade de algo (uma parte) que não está presente devido a processos necessários (GA 734b 19-735a 4).<sup>110</sup> Acerca disso, Aristóteles diz:

Portanto, dureza, maciez, elasticidade, fragilidade e quantas outras afecções desse tipo têm as partes animadas, calor e frio as produziram, mas a razão (λόγος) pela qual uma é carne e outra é osso, não. (...) A natureza usa de ambos [frio e calor], pois eles têm o poder (δύναμιν) de fazer, a partir da necessidade (ἐχὼνάγκης), um, isto, o outro, aquilo. Contudo, nas coisas que vêm a ser, é em vista de uma certa finalidade (ἐνεκά τινος) que

---

<sup>106</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito). Ver Burnyeat (1992) p. 22-23.

<sup>107</sup> Sobre o reducionismo, ver Nussbaum/Putnan (1992).

<sup>108</sup> Para Gotthelf (1987) p. 214, nota 19, o uso primário de “for the sake of” refere-se à relação de desenvolvimento e seu resultado. Todos os outros usos, inclusive os das partes corporais em relação ao todo, devem ser entendidos a partir do sentido primário. Ver também Balme (1987) p. 280.

<sup>109</sup> Balme (1987) p.281 argumenta que não se trata de uma teleologia heurística, na qual o fim não exerce nenhum papel efetivo na realidade.

<sup>110</sup> Ver Gotthelf (1987) p. 220 n. 32.

acontece de uma delas resfriar, a outra esquentar, e cada uma das partes assim vem a ser: fazem a carne macia pela necessidade e em vista de uma certa finalidade (ἐνεκά τινος), mas fazem o tendão seco e elástico, o osso seco e frágil. (GA 734b 31, 743a 36)<sup>111</sup>

Uma vez que dizer a partir de que partes vêm a ser é insuficiente, o Estagirita reclama a presença da forma como força capaz de explicar como cada parte do corpo vem a ser o que é (PA 640b 20-30).<sup>112</sup> Segundo ele, a natureza formal é mais fundamental que a natureza material (ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφήν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως, 640b 27-29), porque esta depende daquela para a sua determinação.<sup>113</sup> Com efeito, Aristóteles distingue os entes naturais dos artificiais, dizendo que, enquanto os primeiros possuem um princípio interno de mudança, os últimos possuem um princípio externo de mudanças que muitas vezes é o artífice (*Phys.* 192b 10-27). Dentre os entes naturais, uns têm vida – plantas, animais e o homem –, enquanto outros não têm – terra, água, ar e fogo. Para o Estagirita, a vida é a capacidade que um organismo tem de nutrir-se, de crescer e perecer (DA 412a 11-16). Diante disso, retomemos o paradigma da inquirição científica apresentado na primeira seção: o que faz com que essa matéria seja um ser vivo? A alma, um princípio interno de nutrição, crescimento, reprodução e perecimento. Se a alma é, nas palavras do filósofo, a atualização primeira de um corpo que potencialmente tem vida (DA 412a19-22), então ela não é a atualização de um corpo qualquer. A alma também é a atualização segunda, mas essa parece existir apenas nas suas partes sensível e inteligível. Afinal, parece não haver nenhum momento em que a parte nutritiva seja apenas uma disposição (ἔξις), e não atividade (ἐνέργεια). É necessário uma matéria apropriada, se quisermos, teleologicamente orientada para a realização plena da forma (PA 642a 11-12).<sup>114</sup> Na verdade, Aristóteles considera

---

<sup>111</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito).

<sup>112</sup> De acordo Charlton (2001) p. XVII, não há razão para separarmos a causa formal da causa final na investigação natural: “Aristotle would not contrast explanation by final cause, with explanation by formal causes, at least within the field of natural history: for him it is obvious that if the form of a plant or animal explains its behavior, it explains it as a final cause.”

<sup>113</sup> Vimos, anteriormente, que a própria πρώτη ὕλη é um princípio de indeterminação e, enquanto tal, não existe na natureza. Tudo que chamamos de matéria na natureza assim é porque é em relação a um composto mais complexo. No entanto, ela própria é um composto de matéria e forma. Ademais, Aristóteles, ao se interrogar, na *Metafísica Z*, a respeito do que é a substância, ou melhor, por que isto, Sócrates, é uma substância, elenca uma série de conceitos como candidatos: o substrato, o que era ser, o universal e o gênero (Z3 1028b 33-36). Desses, o que era ser, que se identifica com a forma (Z7 1032a a 32-b6), é o único capaz de justificar por que X é uma substância; e se a forma não satisfaz os dois critérios para ser uma substância – ser um “isto” e “o que é” –, no sentido de Z1, é porque o seu papel é o de justificar as substâncias que atendem a esses critérios. Vale lembrar que, de certa maneira, matéria, forma e composto são substância. A matéria é substância em potência, a forma, em ato. A forma é anterior tanto à matéria quanto ao composto (DA 412a 6-11). Ver Bolton (1996) p. 258-260.

<sup>114</sup> Dizer que o corpo é a matéria e a alma a forma não condiz exatamente com a tese de Aristóteles no *De Anima*, pois o corpo implica a vida, ou seja, o corpo é algo animado. Sendo assim, não existe corpo sem alma, o

corpo e alma uma unidade, assim como a cera e a figura (*DA* 412b 5-10).<sup>115</sup> Dada essa unidade, o estudo da alma será também o estudo do corpo, uma vez que, enquanto fim, a alma está presente não só antes do processo de geração, “pois homem gera homem” (*PA* 640a 25-26), mas também ao longo de todo o processo, em níveis de atualização distintos.<sup>116</sup> Um embrião, uma criança e um adulto têm todos a forma humana, não obstante essa estar plenamente realizada apenas no adulto. Em cada estágio de desenvolvimento do ente vivo, esse tem tanto as partes uniformes, quanto as não-uniformes atualizadas em um certo grau pela alma.

No *Partibus Animalium* (646a 13-25), Aristóteles elenca três tipos ou três etapas de composição dos organismos vivos: a primeira consiste nos elementos (στοιχεία) ou potências (δυνάμεις), tais como terra, ar, água e fogo; a segunda consiste nas partes orgânicas básicas, as partes uniformes (carnes e ossos); e a terceira consiste nas partes orgânicas instrumentais, as partes não-uniformes, tais como braços, pernas e mão. Podemos dizer que, a partir das partes instrumentais, o animal como um todo é composto.<sup>117</sup> Cada um desses dois tipos de partes possui uma organização diferente dos elementos (ou potências), pois, como Aristóteles diz: “maciez é útil para certas coisas, dureza, para outras – e umas [partes] devem poder esticar-se, outras, dobrar-se” (646b 18-19).<sup>118</sup> Enquanto nas partes uniformes os elementos encontram-se separados – a carne é macia, o osso é duro –, nas partes não-uniformes os elementos estão combinados: a mão, por exemplo, é composta por elementos macios, carnes, e por elementos duros, os ossos. (*PA* 646 b 20-28). Essa hierarquia na qual os elementos são em função das partes uniformes, e estas em função das não-uniformes que compõem o animal como um todo (*PA* 646b 5-10), é estabelecida pela causa final desde o início do processo de geração e desenvolvimento.<sup>119</sup> O estudante da natureza tem de analisar tanto a matéria quanto a forma (*Phys.* 200a 30-34 194b 15-27). Do ponto de vista lógico é absurdo pensar que as partes uniformes sejam compostas por partes não-uniformes.

---

corpo sem alma só sendo corpo por homonímia, já que tem a mesma figura que um corpo, mas não tem a mesma função, ou “o que era ser”. Corpo sem alma é cadáver, algo que não tem potencialmente vida.

<sup>115</sup> Bodéüs (1993) p.138, n.2, considera que corpo e alma formam uma unidade, assim como matéria e forma, sendo que corpo e matéria são tomados como potência, e alma e forma como atualidade.

<sup>116</sup> Tradução de Lins Brandão.

<sup>117</sup> Seguimos aqui a interpretação de Peck (1993) p. 29-30, porque a passagem em análise, como ele mesmo sugere, não é clara. Segundo ele, este primeiro tipo de composição refere-se a coisas não orgânicas. Curiosamente, Aristóteles considera os sentidos partes uniformes (*PA* 647 a 5-10).

<sup>118</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito).

<sup>119</sup> É importante ressaltar que apenas nos organismos vivos os elementos são teleologicamente orientados. Ver Gotthelf (1987) p. 214 n. 19.

Para Aristóteles, uma vez que a natureza é orientada a um fim (*Phys.* II, 8), a necessidade presente naquilo que é natural ocorre mediante um fim dado, semelhante ao que acontece com os artefatos: as pedras e tijolos só são necessários porque se pretende proteger e preservar certas coisas (*Phys.* 200a 5-10). Num segundo momento (*Phys.* 199a 8-30), ele argumenta em favor do finalismo na natureza baseado em uma semelhança entre os artefatos e os entes naturais: “Em geral a técnica perfaz algumas coisas – aquelas que a natureza é incapaz de elaborar – e imita outras. Assim, se as coisas que são conforme à técnica são em vista de algo, evidentemente também o são as coisas conforme à natureza” (*Phys.* 199a 15-20).<sup>120</sup> Por fim, pudemos constatar, por meio da análise de *Metafísica* I, *Física* II, 8, *De Anima* II, 1 e *Partibus Animalium* I e II, 1, que a causa final, identificada com a forma, é responsável pela estruturação do mundo natural, se não como um todo, já que Estagirita parece negar uma finalidade aos elementos fora dos organismos vivos, ao menos nas partes mais complexas dele.

## 5. Aspectos formais da voz

Com efeito, nem todo som de animal é voz, pois é possível soar também com a língua, como fazem os que tosse, mas é preciso que o que bate seja animado e com uma certa aparição. Com efeito, a voz é certamente um certo som capaz de significar, e não [o som] do ar respirado, como a tosse. Mas com este [o animado] bate o ar presente na traqueia contra a mesma (DA II 8 421a).<sup>121</sup>

A partir dessa passagem, analisaremos qual é o aspecto formal da voz, isto é, aquilo que responde à questão inicialmente proposta: o que faz com que **X** (matéria, som) seja voz (composto)? Mesmo que a resposta a essa questão só diga respeito propriamente aos homens, admitindo-se que os animais não têm inteligência, será nosso propósito investigar se um esquema análogo de identificação (ou justificação) da voz ocorre nos animais.

De acordo com Aristóteles, é necessário, para que um som seja voz, que “aquilo que bate seja animado”. Ou seja, a origem do som, aquele que o emite, tem de ser dotado de alma (ἔμψυχος). Com isso, Aristóteles elimina a possibilidade de que qualquer coisa que não tenha alma tenha voz, inclusive certos instrumentos musicais a que são atribuídos, “por semelhança”

---

<sup>120</sup> Admitida a presença do fim como orientador de processos intencionais humanos, como, por exemplo, as artes, bastaria dizer que, na natureza, ocorre o mesmo. Cooper (1987) p. 245, no entanto, ressalta a fragilidade desse argumento. Afinal, não temos razão alguma para garantir a verdade da premissa que afirma que a arte imita a natureza. Aristóteles transpõe esse finalismo, que no homem é intencional, não só para os animais, mas também para as plantas (199b 10-15).

<sup>121</sup> Tradução de Veloso, 2004, p 450.

(καθ' ὁμοιότητα), uma voz (DA 420b 6-7).<sup>122</sup> Não obstante essa caracterização restringir bastante os tipos de coisas que podem ser voz, ela ainda permite que qualquer som, desde que animado, seja considerado como tal. A tosse, por exemplo, por ser um som de origem animal, também seria voz – e é bom lembrar que a voz é definida como “um certo som capaz de significar” (DA II 8 421a). Ora, se assim fosse, a tosse seria capaz de significar, o que não é o caso, ao menos do ponto de vista comunicacional.<sup>123</sup> É óbvio, porém, que podemos considerar a tosse um “signo demonstrativo/inferencial” de doença, assim como a nuvem o é da chuva (An. Pr. II 27, 70a 6-7; 70b 10-38).<sup>124</sup> No entanto, Aristóteles nega que a tosse seja capaz de significar (420b29s) e assim o faz porque, para que o som signifique, é preciso que ele seja “de algum modo intencional”, isto é, que tenha sido emitido ao menos para “expressar” (ἐρμηνεύειν) algo (420b 19).

Aristóteles restringe ainda mais os tipos de som que são voz: o som tem de ser produzido por uma parte que não só tenha vida, mas que também tenha uma certa aparição (DA II 8 420b 32-33).<sup>125</sup> Veloso concorda com Hamlyn quanto ao fato de que a φαντασία é necessária porque o animal, para produzir o som vocálico, precisa realizar certos movimentos que a requerem (DA III 10-11). No entanto, ele acredita que o termo φαντασία está de algum modo relacionado com o caráter significativo da voz.<sup>126</sup> É difícil explicar qual a função desempenhada pela φαντασία na produção da voz, uma vez que a abordagem aristotélica desse termo é bem complexa. Primeiramente, a φαντασία distingue-se da suposição (ὑπόληψις), ao ser identificada como sendo uma capacidade de produzir aparições, a partir da memória, quando quisermos, algo como contemplar em uma pintura certas coisas (DA 427b 16-20). A partir daí, Aristóteles diz que, assim como não somos “afetados” quando observamos uma pintura de coisas terríveis, pelo menos não como seríamos se observássemos as coisas terríveis elas mesmas, também não somos “afetados” quando colocamos uma aparição de coisas terríveis diante dos

---

<sup>122</sup> Ver Labarrière (2004) p. 34.

<sup>123</sup> Seguindo Labarrière (2004) p.30, deixo de lado o fato de que é possível significar comunicacionalmente por meio da tosse, como quando alguém tosse para tentar comunicar a seu interlocutor que alguém inesperadamente chegou.

<sup>124</sup> Ver Veloso “Considerações sobre o DI p. 3 nota 8.

<sup>125</sup> Segundo Veloso, o sentido de φαντασία aqui talvez não seja o de faculdade, mas sim de aparição (fa/ntasma).

<sup>126</sup> Ver Scofield (1979) p. 105, nota 11.

olhos.<sup>127</sup> Em seguida, ele diz que o pensar (νοεῖν) parece ser uma espécie de φαντασία (DA 427b 27-28), apesar de ela ser diferente do raciocínio (διανοεῖσθαι, 427b 12-16). Aliás, diferenciar a φαντασία da percepção sensível e da inteligência é o que faz Aristóteles, até chegar à definição positiva. Esta diz que a φαντασία parece ser um certo movimento, que não pode ocorrer sem percepção sensível (DA 428b10), porque os movimentos produzidos na percepção são causa destes movimentos secundários, que chamamos de φαντασία.<sup>128</sup> Resta saber qual é a especificidade da φαντασία em relação à percepção sensível, uma vez que não só a percepção é causa de φαντασία, mas também a φαντασία assemelha-se à percepção (DA 428b 15-16). A φαντασία surge simultaneamente à percepção, caso contrário seria difícil explicar quando ela surge, mas, quando a percepção cessa, a φαντασία persiste. É como se a alma percebesse mesmo na ausência de algo a ser percebido. Não se trata propriamente apenas da imaginação (voluntária), mas também da persistência de uma impressão sensível, tal como quando fechamos os olhos, após termos olhado para o sol, e temos a aparição do sol primeiro amarelo, depois, rubro, roxo e preto, até desaparecer (Somn. 459b 12s.)<sup>129</sup>

Sabemos que a φαντασία é causada pela percepção, mas não se reduz a esta.<sup>130</sup> Uma e outra têm funções distintas: se a percepção é responsável pela discriminação de perceptíveis, a φαντασία terá uma função que, não obstante ser diferente, dependerá da função da percepção.<sup>131</sup> Qual é esta função? Nos animais capazes de φαντασία, o movimento causado pela percepção, as alterações materiais no órgão perceptivo causam, por sua vez, um movimento secundário, que permanece mesmo na ausência do perceptível (DA 428b 10). Como toda percepção é acompanhada de prazer ou de dor (DA 413b 21-23), o animal, ao perceber algo prazeroso ou doloroso, se põe em movimento, buscando ou fugindo. Ora, o movimento local requer a φαντασία (DA 433b 25-30), um análogo do intelecto prático (DA 433a 10-15), para apresentar o desejável (ὀρεκτόν), quando o perceptível não está mais sendo percebido (DA 433b 9-12). Em última instância, o que faz mover é o desejável, mas, quando este não está em atividade, só faz

---

<sup>127</sup> Ver Schofield (1979) p. 105, nota 11, sobre a possibilidade de haver um papel ativo da imaginação, e DA 427b 16-24. Ver também Frede (1992) p. 285, imaginação diferente da memória. Ainda Sorabji (1995) p. 57, a respeito da impossibilidade de os animais sentirem medo, uma vez que não têm suposição (ὑπόληψις) e, conseqüentemente, não têm opinião.

<sup>128</sup> Ver Gomes dos Reis (2006) p. 291.

<sup>129</sup> Frede (1992) p.282, nota 11.

<sup>130</sup> Labarrière (1984) p. 22 levanta a possibilidade de φαντασία implicar a percepção, e não o contrário. Se esse for o caso, isso diz respeito apenas aos animais que têm φαντασία.

<sup>131</sup> Aristóteles diz que a φαντασία tem a função discriminativa (De Mot.700b 19 - 22), mas não se reduz a ela.



mover se for pensado (νοηθῆναι) ou imaginado (φαντασθῆναι). Sendo assim, a φαντασία parece não ser necessária para o movimento local. Com efeito, o desejo (ὄρεξις), causa última do movimento, não se forma apenas a partir da φαντασία, ele advém também da percepção (αἴσθησις) e do pensamento (νόησις, *De Mot. Anim.* 701a 35-36). Atesta isto a afirmação de que onde há percepção (αἴσθησις) há não só a dor (λύπη) e o prazer (ἡδονή), mas também o apetite (ἐπιθυμία, *DA* 413b 21-23). Contudo, isto não impede que certos movimentos requeiram, necessariamente, a φαντασία, como parece ser o caso da voz. Tanto esta, quanto aquela são aperfeiçoamentos na escala cognitiva animal, de modo que é possível que movimentos próprios de alguns animais só se realizem mediante uma outra função mais específica que a função comum a todos os animais, a percepção.<sup>132</sup> A produção da voz também é um movimento local, porque, assim como o animal tem de movimentar certas partes corporais para se deslocar, ele tem de movimentar outras para vociferar. O que o leva a isto é o desejável (ὀρεκτόν) que ele percebeu, e que agora permanece como uma aparição (φάντασμα), instando-o a mover as partes corporais apropriadas para garantir não só o seu viver, mas também o seu bem viver, que parece estar atrelado ao bem viver dos demais membros do grupo, razão essa que o faz vociferar. Além disso, como não há som sem aquilo que golpeia, e como não há golpe sem movimento, a produção do som depende de um movimento (*DA* 419b 9-15).

Resta-nos, então, analisar o que é necessário para um som ser capaz de significar. Vimos quais são as condições para a significação: a alma e a aparição. Veremos, agora, o que Aristóteles entende por significação no *De Interpretatione*:

As coisas na voz são então correspondentes das afecções na alma, as coisas escritas [são correspondentes] das coisas na voz. E como [certos] sons vocais [são] os mesmos. Todavia, as coisas de que estes são sinais primeiramente [são], para todos, as mesmas afecções da alma, como já [são] as mesmas coisas a de que estas [i.e. afecções da alma] [são] similitudes. (*DI* 1 16a 3-8)<sup>133</sup>

A primeira dificuldade presente nessa passagem consiste em saber o que “as coisas na voz” são: voz (φώνη) ou palavras (ὄνομα). Ao contrário da voz, que significa por natureza, as palavras só significam por convenção (*DI* 16a19-17a 1), ou seja, qualquer som articulado, desde que aceito por certos falantes, pode se tornar símbolo das afecções na alma.<sup>134</sup> Whitaker esclarece o uso do termo “símbolo” da seguinte maneira:

<sup>132</sup> Labarrière (1984) p.23-24.

<sup>133</sup> Tradução de Veloso (inédito).

<sup>134</sup> Para Kretzmann (1972) p. 17, a articulação é condição necessária para a convencionalidade.

A contract or other agreement might be market by a knucklebone or other object in two, one person being taken by each of the parties to the agreement. Each person kept his peace, and could identify the person who presented the other peace by matching it with his own. The word hence comes to the note any token, for instance, for admission to the theater.<sup>135</sup>

Com essa caracterização do símbolo, Whitaker sugere que, diferentemente das ferramentas (*DI* 17a1), a escolha das palavras não é determinada pela função a ser desempenhada por elas, mas, antes, é totalmente arbitrária.<sup>136</sup> Obviamente, certas características materiais têm de ser atendidas, por exemplo, o som tem de ser audível. No entanto, segundo Whitaker, não é isso que faz com que o som tenha sentido, e sim sua adoção como um símbolo. Do mesmo modo como um certo som se torna capaz de significar, ele deixa de significar, a saber: sendo adotado ou abandonado por uma convenção.

Para clarificar o sentido da expressão “coisas na voz”, veremos a segunda dificuldade, que diz respeito ao tipo de relação estabelecida entre as “coisas na voz” e as “coisas na alma”: signo ou símbolo. Se o símbolo puder ser também signo, então os dois tipos de vínculo se estabelecem.<sup>137</sup> O homem, por ter palavra, tem os dois vínculos, já o animal tem apenas o vínculo natural proporcionado pela voz. Parece-nos que o símbolo é realmente signo, porque, afinal, todo homem tem a mesma voz (natural) e é moldando-a que ele produz discurso (*HA* 536b 19-20). Se levarmos em consideração a afirmação de que “as coisas na voz” são símbolos das afecções na alma (*DI* 16a 3-4), parece que Aristóteles está pensando em palavras quando diz “as coisas na voz”.<sup>138</sup> Aquele que fala, quando fala, se serve de certos sons articulados, segundo uma convenção, no lugar de uma afecção da alma, que remete o ouvinte às coisas. Veloso, seguindo Montanari, traduz σύμβολα por “correspondentes”.<sup>139</sup> A idéia é que as palavras substituem “as afecções na alma” porque correspondem a elas. Sendo assim, o nome e o discurso não significam senão por concomitância. O que significa é a “afecção na alma”, a que o nome corresponde,

---

<sup>135</sup> Whitaker (1996) p. 10.

<sup>136</sup> Ver *DI* 16b 33-1a. Diferentemente, *Crátilo* 388a 8.

<sup>137</sup> Diferentemente, Whitaker (1996) p. 19.

<sup>138</sup> Por que Aristóteles usa a expressão τὰ ἐν τῇ φωνῇ ao invés de λόγος? Não seria isto um indício de que se trata da voz e não do nome convencional?

<sup>139</sup> Não obstante a noção de correspondência implicar em reciprocidade, e as afecções da alma serem causas dos símbolos, o que implica uma dependência, Veloso (inédito) p. 6 argumenta que a correspondência se dá no uso das palavras, como atesta a seguinte passagem: “com efeito, não é possível discutir trazendo as próprias coisas e nos servimos dos nomes no lugar das coisas como correspondentes” (*SE* 1, 165a6-7). No entanto, a passagem citada diz que as palavras substituem as coisas e não as afecções, diferentemente do *De Interpretatione*. De acordo com Veloso (inédito) p. 9, por mais difícil que seja, ainda é possível trazer uma manada de elefantes aos nossos interlocutores, mas nossa referência aos mesmos só se manifesta por meio de “substitutos perceptíveis como as palavras”.

porque são os seres vivos os sujeitos da significação. Essa é a razão pela qual Veloso sustenta que “a relação simbólica” não coincide com a significação: “os nomes significam algo porque eles correspondem a coisas ou substituem coisas que já de *per se* significam algo”.<sup>140</sup> As afecções que eu experimento diante de uma coisa – prazer, dor, emoções, percepções e até pensamentos, admitindo que esses sejam afecções, porque a capacidade de pensamento das coisas é “capaz de ser afetada” (παθητικός, DA 430 a4 ) – só podem ser expressas e comunicadas por meio de “substitutos” perceptíveis. Assim, se apresentarmos a dois indivíduos uma figura X, e perguntarmos que figura é esta, um deles poderá dizer que é “triângulo”, e o outro que é “τρίγωνον”, porque, como diz Aristóteles, “e como certos caracteres não são os mesmos para todos, tampouco certos sons vocais são os mesmos” (DI 16a 5). Entretanto, se pedirmos a eles que desenhem o que lhes foi apresentado, ambos traçarão uma figura de três lados, porque “as coisas de que estes [os sons vocais] são sinais primeiramente são, para todos, as mesmas afecções na alma” (DI 16a 6).<sup>141</sup> Bem entendido, ao dizer “triângulo” o sujeito está usando um certo som convencional, que pode ser diferente, como, por exemplo, τρίγωνον, no lugar de uma afecção em sua alma. A palavra “triângulo” só significa porque substitui, graças a uma convenção, a “afecção na alma”, a imagem do triângulo, sendo que, desfeita a convenção, “triângulo” não significará mais, será um mero som, ao passo que “a afecção na alma” continuará significando o mesmo estado de coisas. Se na alma existe uma afecção correspondente ao nome, existe também, na alma, uma afecção correspondente à asserção. Caso eu tenha, como afecção da alma, a opinião “a casa é bonita”, eu só sou capaz de expressá-la e comunicá-la por meio de substitutos perceptíveis, tais como as palavras faladas e escritas “a casa é bonita”. Segundo Veloso, assim como o nome corresponde à significação na alma, a asserção corresponde à opinião na alma. Contudo, a asserção, por ser frase, corresponde também à significação.<sup>142</sup> A significação é anterior à asserção, assim como às demais figuras de linguagem, porque “não posso ter opinião de algo sem antes me referir a este algo”.<sup>143</sup> Alguém pode objetar que é possível fazer sua referência à coisa trazendo a própria coisa, ou seja, ao invés de dizer “casa”, eu simplesmente aponto a casa. Ora, apontar a casa é um gesto perceptível que substitui a minha afecção. Não usamos as palavras porque é impossível trazer as coisas, usamos as palavras porque é impossível

---

<sup>140</sup> Veloso (inédito) p. 8.

<sup>141</sup> Exemplo adaptado de Kretzmann (1972) p. 10-11.

<sup>142</sup> Veloso (inédito) p. 9.

<sup>143</sup> Veloso (inédito) p. 9, n. 27.

exteriorizar nossas opiniões e juízos de outro modo. O símbolo, então, não significa, mas sim corresponde e substitui o que significa. E a “aparicação” parece desempenhar o papel de algo corpóreo na relação entre as “coisas na voz” e as “coisas na alma”, ou então ficaria por entender como algo corpóreo, o som, corresponderia a algo incorpóreo, a alma e suas afecções ou acontecimentos (pensamento). De acordo com Veloso, as aparições que acompanham os pensamentos são também movimentos corpóreos, de modo que é a essa seqüência de afecções que as coisas na voz correspondem.<sup>144</sup> Se pensarmos na afirmação de que “as coisas na voz” são signos (σημεία) primeiramente das “afecções na alma” (*DI* 16a 5-6), seremos levados a considerar a voz como sendo “as coisas na voz”, porque ela é um signo, até mesmo demonstrativo. No entanto, se o símbolo é de algum modo um signo, então a voz não é o único elemento das “coisas na voz”. E mais, se, por um lado, o símbolo, a palavra, é um signo convencional, por outro, o signo natural, a voz, não é um símbolo.

A terceira dificuldade está em saber a que Aristóteles se refere com “afecções da alma” (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων). Podemos supor que essa expressão abarque não só percepções e pensamentos, mas também emoções e desejos.<sup>145</sup> Contudo, as linhas subseqüentes (*DI* 16a 7-8) restringem a análise do *De Interpretatione* a percepções e pensamentos, porque não há como o desejo ou a emoção ser “similitude” (ὁμοιωματα) das coisas.<sup>146</sup> Resta-nos decidir se as “afecções na alma” são φαντάσματα (imagens mentais) e percepções, ou se são pensamentos (νοήματα). Imediatamente após dizer que as “afecções na alma” são similitudes das coisas, Aristóteles nos remete ao *De Anima*: “Essas coisas foram discutidas no escrito sobre a alma e pertencem a uma outra disciplina” (16a 8). Whitaker sugere que esse trecho se refere ao último assunto introduzido, os pensamentos são similitudes das coisas, e não a todo o parágrafo.<sup>147</sup> No livro III do *De Anima*, Aristóteles diz que o pensamento em atividade é idêntico à coisa pensada. Antes de pensar, o pensamento não é nada, ou seja, é como uma tábula rasa, na qual serão impressas as formas (*DA* 429a 13-29), mas, ao pensar, o pensamento recebe a forma da coisa e se torna idêntica à coisa em forma. Outra interpretação possível consiste em tomar os pensamentos por aparições (φαντάσματα). Segundo Whitaker, essa interpretação esbarra na seguinte

---

<sup>144</sup> Veloso (inédito) p. 10-11.

<sup>145</sup> Kretzmann (1972) p. 9 e Veloso (inédito) p.10.

<sup>146</sup> Kretzmann (1972) p.9, diferentemente de Veloso (inédito) p. 18, acredita que apenas as “sense-impressions” e os φαντάσματα são “afecções da alma” nesta passagem.

<sup>147</sup> Whitaker (1996) p. 13 considera que as afecções na alma são pensamentos, o que, de modo algum, está evidente.

dificuldade: como é possível a imagem mental de algo que não existe, como, por exemplo, o τραγέλαφος (bode-cervo)? Ora, se não existe a coisa, não é possível formar a “imagem” dela, pelo menos não como “similitude” das coisas.<sup>148</sup> A mesma dificuldade pode ser levantada em relação ao pensamento: como é possível ter a forma de algo que não existe? Whitaker diz que, apesar de a teoria do pensamento exposta no *De Anima* não ser ampla o suficiente para que se explique o pensamento de algo que não existe, de algo que não tem forma, em *Metafísica Z* 4 1030a 17-24, Aristóteles defende que até não-existentes, em certo sentido, são (existem).<sup>149</sup> O τραγέλαφος é algo, e, então, tem uma forma que pode ser concebida pela mente. A definição de τραγέλαφος diria, assim, o que ele seria, se ele existisse. Vale lembrar que, não obstante não se pensar sem um φάντασμα, o pensamento não se confunde com ele (*DA* 432a 10-14).

A relação entre as “afecções na alma” e as “coisas” é uma relação de “similitude”, o que, segundo Veloso, significa que as “afecções” têm alguma propriedade em comum com as coisas de que elas são similitudes.<sup>150</sup> Como as “coisas na voz” correspondem às “afecções na alma” e essas são similitudes das coisas, é só por “simulação” que as coisas (πράγματα) são significadas pelas “coisas na voz”, porque se considera, a partir desta característica (a μορφή) que é idêntica nas coisas e nas “afecções da alma”, que as “afecções da alma” são as coisas.<sup>151</sup> Ou seja, toma-se uma qualidade por uma substância. Se as “afecções na alma” são pensamentos e, como Aristóteles diz, o pensamento é igual ao pensado, por que os pensamentos seriam similitudes? Veloso argumenta que as coisas são tanto inteligíveis (forma) quanto perceptíveis (matéria), de maneira que elas, em ato, não coincidirão nem com o pensamento, nem com a percepção.<sup>152</sup> Bem entendido, o pensamento é uma similitude da coisa pensada porque compartilha com esta uma propriedade, neste caso, uma propriedade essencial, a saber: a forma. Mesmo quando se tratar de um perceptível será possível pensá-lo, e esse pensamento coincidirá com a forma inteligível:

Como são coisas diversas a grandeza e o ser para a grandeza, bem como a água e o ser para a água – e assim em muitos outros casos, mas não em todos, pois em alguns é a mesma coisa –, discriminam-se o ser para a carne e carne, ou por uma [capacidade] diversa, ou [pela mesma] de um modo diverso. Com efeito, a carne não é sem matéria, mas exatamente como o [nariz] achatado, [é] isto nisto. Ora, discriminam-se pela capacidade perceptiva o quente e o frio, dos quais a carne é uma certa proporção, mas é

---

<sup>148</sup> Whitaker (1996) p. 15-16 e Kretzmann (1972) p. 16.

<sup>149</sup> Whitaker (1996) p. 16-17.

<sup>150</sup> Veloso (inédito) p. 17 constata isto por meio da equivalência dos termos ὁμοίωμα e μίμημα no *corpus aristotelicum*.

<sup>151</sup> Veloso (2004) p. 465-466.

<sup>152</sup> Veloso (inédito) p. 18.

por outra [capacidade] (...) que se discrimina o ser para a carne. (DA III 4, 429b 11-18)<sup>153</sup>

Quando percebemos um perceptível, recebemos sua forma sem matéria (425b 20-26). Não se trata, neste caso, de sua forma inteligível, “o que era ser”, mas sim de sua forma perceptível, aquilo que na percepção em ato é idêntico ao perceptível. Uma vez cessada a percepção, o que resta é aparição (φάντασμα), que, como veremos, serve a dois usos: um por si, chamado “simulativo”, que serve para pensar; e outro como “aparição” de outra coisa, chamado “remissivo”, que serve para lembrar. Como a lembrança restringe-se à percepção, não lembramos de um composto senão por concomitância, porque lembramos dos perceptíveis e, por meio da simulação, reconhecemos ou entendemos do que se trata. A linguagem convencional, o discurso, só são percebidos por concomitância: “o discurso, com efeito, é responsável pela aprendizagem [ou compreensão] e é audível, não por si, mas por concomitância” (DS 437a 10-15).<sup>154</sup> Veloso suspeita que a significação, se não coincide, pelo menos depende da lembrança e da antecipação, que só por concomitância se referem a inteligíveis, de modo que o discurso também só significa por concomitância.<sup>155</sup> Ou seja, ouve-se um som ou lembra-se de um som e entende-se o “algo”. Esse processo de significação por simulação é próprio da linguagem convencional. No caso da voz dos animais, acreditamos que a característica comum às coisas e à “afecção na alma” não tenha um uso simulativo, e sim remissivo, ou seja, a similitude do perceptível com a “afecção na alma” faz com que o animal, graças à lembrança, seja remetido a um perceptível tátil.<sup>156</sup> Tanto o discurso, quanto a voz significam por concomitância, mas o tipo de concomitância em cada um deles é diferente.

Duas interpretações divergem a respeito do que πρώτως, na frase “ὄν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως” (16a6), qualifica, se “afecções na alma” ou “signos”. De acordo com Whitaker, Amônio defende que “primeiramente” diz respeito às “afecções na alma”, de modo que as palavras (entendendo “as coisas na voz” como palavras) são signos, primeiramente, dos pensamentos (entendendo “as afecções na alma” como pensamentos) e só “secundariamente” signos das coisas. Se essa interpretação vale para as palavras, que são símbolos, vale com muito mais evidência para a voz, que é um signo natural. Com efeito, o que

---

<sup>153</sup> Veloso (inédito) p. 18.

<sup>154</sup> Tradução de Veloso (inédita).

<sup>155</sup> Veloso (inédito) p. 5.

<sup>156</sup> Este assunto será discutido com mais cuidado na seção final do último capítulo.

tem de ser justificado é como a palavra pode ser signo ou sinal das afecções, porque a definição de signo envolve uma relação natural entre causa e efeito, que nada tem a ver com a convencionalidade da palavra (linguagem).<sup>157</sup> Kretzmann, por sua vez, argumenta que “primeiramente” diz respeito a “signos”, de maneira que as “coisas na voz” são “primeiramente” signos das “afecções na alma” e, “secundariamente”, símbolos das mesmas.<sup>158</sup> Para ele a relação sintomática é logicamente anterior à relação simbólica: “spoken sounds are (in the first place) effects indicative of their concurrent causes, mental impressions”. Ser sinal-sintoma significa ser um efeito que indica sua causa concorrente, como, por exemplo, a febre ser sinal-sintoma de doença. Kretzmann nos dá um exemplo das “coisas na voz” como signos das “coisas na alma”: Pedro pergunta a João o que é que esta garrafa contém. João confere o conteúdo e diz: é “água”. Esta resposta é considerada por nós como sendo simbólica, na medida em que João se serve de uma articulação de sons convencional. Imaginemos, então, que Pedro é o médico de João, e que não está interessado em saber qual é o conteúdo da garrafa, e sim qual é a gravidade do dano cerebral de João. Sendo este o caso, a resposta “água” não é considerada por Pedro em seu aspecto convencional, mas sim em seu aspecto sintomático. A palavra “água” é o sinal natural de que João conseguiu reconhecer água e de que a simbolizou adequadamente. Mesmo que João balbuciasse sons inarticulados como resposta à pergunta feita, estes sons seriam sinal da gravidade de seu dano cerebral.<sup>159</sup> Por isso discordamos de Veloso, quando ele diz que, para Kretzmann, “as palavras significam as afecções da alma não porque ainda vozes (natural), mas porque já σύμβολα”.<sup>160</sup> Porém, concordamos com ele quanto ao fato de essa interpretação possibilitar a existência de uma “significação artificial”. Veloso advoga a existência de apenas um tipo de significação, a natural, por meio de uma comparação com a moeda.<sup>161</sup> Uma moeda não vale nada por si, a não ser por seu eventual valor de uso adotado por uma convenção (EN V 8 1133a31). Não existe um valor convencional ou legal, mas apenas o valor natural que se estabelece “pelas comuns necessidades humanas”, valor esse que pode ser substituído convencionalmente pela moeda. O mesmo acontece com o nome: o fato de o nome mudar de acordo com a convenção – “triângulo” ou “τρίγωνον” – não faz com que a “afecção na alma”, a

---

<sup>157</sup> Ver Labarrière (2004) p.29 e Aubenque (1974) p.109.

<sup>158</sup> De acordo com Kretzmann (1972) p.5 e 7, Boécio, ao traduzir tanto σύμβολον quanto σημεία por *notae*, escondeu a diferença entre ambos por sete séculos.

<sup>159</sup> Kretzmann (1972) p. 15-16. Whitaker, por sua vez, ilustra a interpretação de com expressões tais como “ai!”, que expressam convencionalmente um sintoma não-convencional de dor.

<sup>160</sup> Veloso (inédito) p. 10.

<sup>161</sup> Veloso (inédito) p. 16.

que esses nomes correspondem, se altere. O caráter convencional da palavra não altera a significação na alma. Como diz Whitaker, podemos até chamar o cão de cavalo, mas não podemos, ao pensar o cão, pensá-lo como cavalo. Isso porque, no mundo, cão é uma coisa e cavalo, outra, e as “afecções na alma” são “similitudes” das coisas.<sup>162</sup> Seja qual for a interpretação correta, não há obstáculos quanto ao fato de a voz ser “signo” das “afecções na alma”, porque ela se adapta perfeitamente à definição de signo dos *Primeiros Analíticos*, não obstante alguns problemas que a atribuição da δῖάλεκτος aos animais acarreta.

Realmente parece que no *De Interpretatione*, Aristóteles considera as “coisas na voz” como sendo os símbolos e as “afecções na alma”, os pensamentos, mas podemos pensar que um sistema semelhante se dê em relação à voz dos animais. Neste caso, as “coisas” seriam, propriamente, as propriedades perceptíveis, as “afecções” seriam as “aparições” e “as coisas na voz” seriam as vozes. Whitaker acredita que a afirmação de que a voz é um certo som capaz de significar (*DA*) contrapõe-se tanto à afirmação de que as quatro partes do discurso – letras, sílabas, conjunções e preposições – não significam (*Poética* 1456b 2ff), quanto à afirmação de que o nome é um proferimento significativo (*DI* 16a 19, φωνῆ σημαντική)<sup>163</sup> Segundo ele, no *De Anima*, Aristóteles tem uma concepção ampla de significação, na qual voz é capaz de significar, enquanto que, no *De Interpretatione* e na *Poética*, na medida em que lida com a linguagem, utiliza uma noção mais estrita de significação, segundo a qual apenas certos tipos de palavra (proferimentos) significam. Parece-me, no entanto, que, ao dizer que “as coisas na voz” são signos das “afecções na alma”, não obstante o resto do tratado lidar com a linguagem convencional, se refere ele também à voz.

Por fim, se a voz é um certo som capaz de significar, então é de se supor que a sua identificação ocorra graças à constatação de que este som é capaz de significar. Se assim for, a identificação não ocorrerá sem o intelecto, porque “ser capaz de significar”, sendo a forma da voz, só é conhecido pela intelecção. Contudo, vimos na primeira seção que o caráter significativo da voz só é conhecido posteriormente à identificação deste som como sendo voz. Ora, mesmo isso sendo verdade, a necessidade da intelecção para constatararmos que este som é voz não é invalidada. Para se fazer o reconhecimento de que esta matéria é tal forma (a simulação), é exigido o concurso do intelecto. Supor que o reconhecimento envolve o conhecimento da

---

<sup>162</sup> Whitaker (1996) p. 47 e 17.

<sup>163</sup> Nesse segundo caso, ele não tem razão, porque o nome é um proferimento significativo por convenção (ο ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνῆ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην).



“diferença específica” da coisa parece absurdo, pois não é preciso saber que “homem é um animal racional” para identificá-lo. Analogamente, não é preciso saber que a “voz é um certo som capaz de significar” para a identificarmos. Mesmo sem saber o que é a “significação”, um homem é capaz de distinguir a voz e o discurso dos demais sons. Afinal, o que distingue a voz dos demais sons? Certamente, aspectos perceptíveis são relevantes – por exemplo, um volume “médio”, um certo “tom” de som –, mas não são suficientes. Para se reconhecer um perceptível como sendo um “algo” é preciso a inteligência.

Pois bem, aqui uma dificuldade se impõe: se os animais não têm inteligência, como eles são capazes de identificar a voz? É essa dificuldade que será abordada no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO 2

### A teoria da percepção

A análise da percepção (αἴσθησις), assim como a análise das demais capacidades anímicas, nutrição e inteligência, requer que se conheça antes o que é essa capacidade em ato. Com efeito, para saber o que é capacidade X, tem-se de se saber de antemão o que é X em ato. E mais, para se conhecer o que é a capacidade em ato, Aristóteles diz que temos de conhecer, primeiramente, os seus objetos correlatos: no caso da nutrição, o alimento; da percepção, o perceptível; e no da inteligência, o inteligível (DA 415a 14-22). Sendo assim, iniciaremos este estudo sobre a percepção, a partir dos perceptíveis: “O sensível se diz de três modos, dos quais dois afirmamos que são percebidos por si mesmos, e um, por acidente. E dos dois, um é próprio a cada sentido; o outro comum, a todos” (DA 418a 8-10).<sup>164</sup> Analisaremos, primeiramente, os perceptíveis por si (καθ’ αὐτὰ αἰσθητῶν), que são também próprios, já que Aristóteles afirma que eles é que são propriamente perceptíveis (DA 418a 24-26).

#### 1. A percepção por si

Dizer que um perceptível é próprio (ἴδιον αἰσθητόν) significa que ele só pode ser apreendido por um sentido específico: “Denomino próprio aquele que não pode ser percebido por um outro sentido, e a respeito de que não cabe enganar-se – por exemplo, visão de cor, audição de som, gustação de sabor, ao passo que o tato compõe o maior número de diferenças” (DA 418a 11-15).<sup>165</sup> Assim, no caso da cor, esse sentido é a visão; no caso do som, a audição. Outra característica da percepção de próprios é a ausência de erro em relação ao perceptível. De acordo com Aristóteles, “não há engano de que é cor ou som, mas sim sobre o que é e onde está o visível, ou sobre o que é e onde está o sonante” (DA 418a 14-16).<sup>166</sup> A ausência de engano parece ser em relação ao fato de que aquele que vê, quando vê, não se engana que vê cor, assim como aquele que ouve, quando ouve, ouve som. Não obstante, é possível pensarmos que Aristóteles esteja dizendo algo diferente: que aquele que vê vermelho, quando vê vermelho, não se engana que vê vermelho; que aquele que ouve um som agudo não se engana que é agudo.

---

<sup>164</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

<sup>165</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

<sup>166</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

Aristóteles inicia sua análise da “percepção por si” de próprios dizendo que “isto de que existe a visão é o visível” (DA 418a 26). Ora, dizer que o próprio da visão (ὄψις) é o visível (ὄρατόν) não é nada explicativo, porque a compreensão de cada um desses termos não se dá sem a compreensão do outro. Aliás, Aristóteles diz, em *Categorias* VII, que a percepção e o perceptível são correlatos, assim como a inteligência e os inteligíveis (Cat. 7a 21-7b 35). Isso quer dizer que para compreender o que é a percepção, tem-se que compreender o que é o perceptível, e para se compreender o que é o inteligível, tem-se que entender o que é a inteligência. Do mesmo modo, só é possível compreender o que é escravo, se se souber o que é senhor, assim como só se sabe o que é a metade, se se souber o que é o dobro. No caso da percepção, contudo, surge um problema: não seria incoerente com o realismo aristotélico afirmar que o perceptível só existe se existir aquilo que o percebe? Primeiramente, será preciso verificar o alcance da afirmação segundo a qual o perceptível existe mesmo antes da percepção (Cat. 7b 23-25). Everson apresenta dois possíveis sentidos para essa afirmação: um, que os perceptíveis existiriam antes da percepção, mas não como perceptíveis; o outro, que os perceptíveis, mesmo na ausência da percepção, seriam perceptíveis.<sup>167</sup> O perceptível, assim como a percepção, se diz de dois modos: em potência (δύναμις) e em atividade (ἐνέργεια). Assim, se cessa a percepção, cessa também o perceptível, pois a atividade de ambos é uma só, não obstante o “o que era ser” para elas ser distinto. Cessa o perceptível em atividade, mas não em potência, bastando que a percepção correspondente entre em atividade para que o perceptível se atualize (DA 426a 15-26). Seja como for, o caso é que, em *Metafísica* Γ, 5, Aristóteles nos dá condições para sustentar a tese de que o perceptível, seja como perceptível ou não, é anterior à percepção, não só ao afirmar a impossibilidade de que os substratos (τὰ ὑποκείμενα) não existam sem a percepção, mas também ao afirmar a anterioridade daquele que provoca a mudança em relação ao que é mudado, mesmo que eles sejam co-relativos (πρὸς ἄλληλα).

Aristóteles escapa da trivialidade de dizer que o objeto da visão é o visível, logo em seguida ao dizer que o visível é a cor (DA 418a 26). Depois ele cita outros objetos da visão (ὄρατόν): a cor (χρῶμα), quando há luz (φῶς), isto é, a atividade do transparente como transparente (418b 9-12); e o ígneo (πυρῳόδη), ou luminoso (λάμπροντα), quando não há luz.<sup>168</sup>

<sup>167</sup> Everson (1999) p. 23.

<sup>168</sup> O transparente também é visível, mas não por si mesmo (DA 418b 3-5).

Em relação à audição, o perceptível é o som (ψόφος), agudo(όξύ) ou grave (βαρύ).<sup>169</sup> Sendo assim, podemos ter uma compreensão *a posteriori* dos objetos da visão e da audição, mesmo sem compreender o que é a visão e a audição, porque Aristóteles diz que a natureza da cor é ser capaz de mover o transparente em atualidade (DA 418a 28-b2), e “o sonoro (ψοφητικόν) é aquilo que pode mover o ar continuamente e em bloco até o ouvido” (DA 420a 1-4).<sup>170</sup> Essas parecem ser definições da cor e do som que não fazem referência à percepção. Um dos problemas de definir a percepção pelo perceptível é que é contestável a possibilidade de sabermos o que é a cor sem sabermos que ela é aquilo que causa a visão:

e mostrar as coisas manifestas através das não-manifestas é próprio de alguém incapaz de discernir entre aquilo que é cognoscível através de si mesmo e aquilo que é cognoscível não através de si mesmo (e não é desprovido de evidência que é possível padecer disso: pois alguém, sendo cego de nascença, poderia raciocinar a respeito de cores). (Phys.193 a 4-8).<sup>171</sup>

Parece-me, na verdade, que o problema tem duas faces: uma, ontológica, diz respeito à existência ou não da cor sem a capacidade correlativa, a visão; a outra, epistemológica, diz respeito à possibilidade de sabermos se a cor existe sem a visão. Outro problema diz respeito à diversidade de objetos da percepção: a cor, a luz, o ígneo, a figura, a textura. Como definir a visão por meio de objetos diferentes?<sup>172</sup> Acreditamos que esses objetos se restringem a dois grupos: um, dos próprios; outro, dos comuns. A cor, a luz e o ígneo, que são os reais objetos da percepção. Mesmo sendo distintos, têm semelhanças estabelecidas tanto fenomenologicamente, quanto em bases fisiológicas.<sup>173</sup> Definir a visão por meio de seus objetos se dá, então, a partir do tipo de experiência que eles nos proporcionam e do tipo de alteração material que provocam no olho. Já os comuns, a figura e a textura, percebidos pela visão, são percebidos a partir da percepção do próprio.

---

<sup>169</sup> É curiosa a analogia que Aristóteles faz entre a visão e a audição: assim como a luz está para a cor, o som está para o grave e agudo (DA 420a 26-30). Desse modo, o som é um análogo da luz, e não da cor, como seria de se esperar.

<sup>170</sup> Ver Everson (1999) p. 25.

<sup>171</sup> Tradução de Angioni (2002).

<sup>172</sup> Em relação à audição este problema não existe, pois o objeto da audição é o som, grave ou agudo. Quando Aristóteles diz que voz e audição em certo sentido são unas (DA 426 a 27-30), acreditamos que se trata de uma maneira imprópria de dizer. O problema da unidade dos perceptíveis de um sentido é muito mais grave em relação ao sentido do tato.

<sup>173</sup> Percebemos a luz ao percebermos que percebemos cor. A escuridão, por sua vez, a percebemos ao percebermos que não há visão de cor (DA 422a20-2; 425b20-22)

Vejamos o significa ser um “perceptível por si”. Segundo Everson, do mesmo modo que o Estagirita explica uma alteração de cor, de não-branco ou preto veio a ser branco (*Phys.*188b 21-26) ou o vir a ser de um artefato, ele explica a percepção: “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 (αἴτιον) de ser visível)” (*DA* 418a 28).<sup>174</sup> Sendo assim, analisemos o que Aristóteles diz acerca da causa de estátua:

Além disso, denominam-se causas tal como aquilo que é concomitante e seus gêneros, por exemplo, da estátua, de um certo modo a causa é Policleto, mas, de outro modo, é o escultor, porque sucede concomitantemente ao escultor ser Policleto. Denomina-se “causa” também aquilo que envolve o concomitante, por exemplo, se o homem fosse causa da estátua ou, em geral, o animal. (*Phys.* 195a 32-b1)<sup>175</sup>

A “causa por si” de estátua é o escultor, e não Policleto, este sendo causa de estátua apenas por concomitância – e isso se deve à unidade accidental entre o indivíduo e o escultor (*Met.* E, 6, 1015b 21-22). Com efeito, Policleto não esculpe a estátua X em virtude de ser Policleto, e sim em virtude de ser escultor.<sup>176</sup> E o escultor só é escultor por ter a arte de esculpir, o que garante a esta uma anterioridade causal em relação àquele (*Phys.* 195b 21-25).<sup>177</sup> No caso da “percepção por si”, que os próprios sejam por si causa da alteração em seus respectivos sentidos se deve a eles mesmos, e não à substância X, a que ele inere, ou a algum concomitante que, assim como ele, inere à substância X. De acordo com Aristóteles, “a percepção sensível consiste em ser movido e ser afetado, como dissemos, pois há a opinião de que ela é uma certa alteração” (*DA* 416b 33 a 417a 1). Se a percepção consiste em ser movido e afetado, então há algo que é causa por si desse movimento e desse afetamento. Assim, temos, de um lado, o órgão perceptivo, que se altera; e, de outro, o perceptível, que causa a alteração. Para que a percepção aconteça é necessário que tanto o agente quanto o paciente estejam presentes. É essa relação de complementaridade entre duas capacidades, uma para atuar de certo modo, e outra para ser afetado de certo modo, que distingue cada sentido próprio dos demais. A visão (ὄψις), por exemplo, é uma capacidade que tem como característica ser alterada da maneira X. Quando essa

---

<sup>174</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

<sup>175</sup> Tradução de Angioni (2002).

<sup>176</sup> A adoção de uma teoria explicativa das causas, segundo a qual a causa é a melhor explicação, traria o seguinte problema: aquele que é causa por concomitância de estátua, Policleto, seria causa por si, porque seria a melhor explicação para a pergunta “quem fez esta estátua particular”. Para uma análise mais detalhada da causa como sendo a melhor explicação, ver Sorabji (1980).

<sup>177</sup> Mesmo sendo este o caso, a objeção de Frede (1992) p.5, segundo a qual o escultor não é causa eficiente de estátua, e sim a arte de esculpir, não faz sentido, porque Aristóteles nega a existência de uma arte de esculpir que não seja inerente ao construtor (*GC* II 9 335b 18-24).

capacidade se encontra com o perceptível, a cor, que tem a característica de alterá-la da maneira X, acontece a percepção. A princípio temos uma circularidade: o objeto da visão (ὄρατόν) é aquele capaz de afetá-la, e o órgão responsável pela visão é aquele que pode ser afetado pelo objeto da visão. Contudo, a circularidade é evitada porque, segundo Everson, Aristóteles estabelece as propriedades não-disposicionais que o agente e o paciente da percepção têm de ter.<sup>178</sup> O agente da visão tem de ter ou ser cor (χρῶμα) e o paciente tem de ser transparente (διαφανές, *DS* 430 a 12); o agente da audição tem de ser o som (ψόφον) e o paciente tem de conter o ar (ἀήρ, *DA* 419b 4 - 420 a 15). Em cada um dos demais sentidos, Aristóteles estabelece também as propriedades não-disposicionais do agente e do paciente. Estando presentes essas propriedades, necessariamente o agente age e o paciente é afetado (*Met. Θ*, 1048a 5-7).

Analisaremos, agora, como é que ocorre a “percepção por si”: “no geral e em relação a toda percepção sensível é preciso compreender que o sentido é o 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 áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro” (*DA* 424a 16-22)<sup>179</sup>. Essa passagem é considerada o pomo da discórdia no debate entre as interpretações espiritualista e literal da teoria da percepção aristotélica. A primeira, defendida Burnyeats, sustenta que receber (δεκτικόν) a forma sem a matéria significa que o olho, quando vê, capta ou percebe a cor azul sem que o olho ou parte dele, a κόρη, sofra qualquer tipo de alteração fisiológica (ἀλλοίωσις), como, por exemplo, tornar-se azul. De acordo com Burnyeats, não há nenhum processo fisiológico (material) que seja, para a percepção, o que a matéria é para a forma.<sup>180</sup> A segunda, defendida por Sorabji, diz que o olho, quando vê, recebe a forma sem a matéria, isto é, o olho, na visão, não é afetado por “partículas azuis” que emanam das superfícies.<sup>181</sup> Contudo, o olho, ou melhor, uma parte dele, a κόρη, torna-se azul mesmo sem ter contato direto com partículas azuis que emanam dos objetos.<sup>182</sup> Nessa interpretação, a percepção envolve uma alteração (ἀλλοίωσις) material. Resta saber se essa alteração é uma condição necessária ou se é também uma condição suficiente para a percepção.

---

<sup>178</sup> Everson (1999) p. 26-29.

<sup>179</sup> Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006)

<sup>180</sup> Burnyeats (1996a) p.19-21 e (1996b) p.421-423.

<sup>181</sup> Sorabji (1979) p. 49.

<sup>182</sup> Dizer que é a κόρη e não o olho que se torna azul evita a objeção levantada por Barnes (1979) p.38, que diz que, quando observamos o olho de uma pessoa que olha para uma cor, não verificamos nenhuma alteração em sua cor. Sorabji (1979) p.49, n.22, responde dizendo que é uma parte interna do olho, a κόρη, não observável externamente, que se altera.

A afirmação de dois tipos de atualização distintos em *DA II 5* é importante para verificarmos a pertinência das interpretações espiritualista e literal da passagem citada. Há, segundo Aristóteles, uma atualização primeira, como a que ocorre com aquele que aprende a gramática (II), isto é, atualiza seu conhecimento potencial (I): sua capacidade para aprender gramática. Há, também, de acordo com Aristóteles, uma atualização segunda, que só ocorre naquele que já tem a atualização primeira. Ela acontece quando aquele que já sabe gramática (II), mas não está exercendo-a, passa a exercê-la (III). Temos, assim, a passagem do estado (I) para o (II), que seria uma alteração propriamente dita, e a passagem do estado (II) para o (III), que não é nenhum dos tipos de alteração classificados nos trabalhos de física de Aristóteles (mudança de qualidade, quantidade, lugar e substância). Em qual desses processos a percepção se enquadra?

Lê-se em *De Anima*: “No que é capaz de perceber, a primeira mudança (alteração) é produzida pelo progenitor. E, quando nasce, ele já dispõe do perceber, tal como um conhecimento. E a atividade de perceber se diz de modo similar à de inquirir” (*DA II*, 5 417b 16-19). Aristóteles afirma que a percepção não é uma alteração ordinária, uma alteração qualitativa, e sim o exercício de uma disposição.<sup>183</sup> Isso é suficiente para que Burnyeats condene a interpretação literal da percepção, que sustenta a tese de que o olho se altera ao receber a forma da cor sem a matéria. Só há, segundo ele, uma explicação dizendo que algumas substâncias materiais são capazes de perceber, e isso é um fato básico sobre elas, que não é passível de explicações mais fundamentais.<sup>184</sup> Existem, sim, condições materiais necessárias para a percepção, mas essas são apenas estados – no caso da visão é preciso que a retina seja transparente –, e não processos.<sup>185</sup> Além disso, esses estados materiais não são condição suficiente para explicar a recepção da forma sem a matéria, o que sob um olhar pós-cartesiano é um absurdo, porque, se os fenômenos psicológicos sobrevêm aos fenômenos físicos (materiais), então os primeiros são suficientemente explicados pelos últimos.<sup>186</sup> Burnyeats, no entanto, negligencia o fato de Aristóteles negar apenas que a percepção seja uma alteração ordinária – passagem de (I) para (II) –, mas não que ela envolva uma alteração desse tipo. Resta, assim, a seguinte dúvida: a passagem de (II) para (III) não requer a passagem de (I) para (II)?

---

<sup>183</sup> Ver também *EN II*, 4 1105a 15-30, sobre a ἔξις. É curioso notar que, para Aristóteles, basta abrir os olhos para ver, não sendo preciso nenhum tipo de aprendizado para a percepção. Somos instruídos por natureza (*DA II*, 5 417b 16-28).

<sup>184</sup> Everson (1999) P.140.

<sup>185</sup> Burnyeats (1996a) p.22-23 e (1996b) p.424-425.

<sup>186</sup> Nussbaum/Putnan (1996) p.47 discutem se o conceito de matéria é aquele deixado por Descartes.

### Lê-se na *Física*:

Quando algo se torna quente, ou doce, ou amargo, ou ressecado, ou branco, dizemos que se modifica (ἀλλοιοῦσθαι), falando por igual do inanimado (ἄψυχον) e do animado (ἔμψυχον), e, com relação ao animado, não só nas partes não-sensíveis (μὴ αἰσθητικά), como nos próprios sentidos (αἰσθήσεις). Pois modificam-se (ἀλλοιοῦνται), de algum modo, também os sentidos, pois a percepção em ato (ἡ αἴσθησις κατ' ἐνέργειαν) é um movimento (κίνησις) através do corpo, quando o sentido é afetado de certo modo. Assim, em quanto o inanimado se modifica, também [se modifica] o animado; mas em quanto o animado, não em tudo o inanimado [se modifica], pois não se modifica no que se refere aos sentidos (κατὰ τὰς αἰσθήσεις): um não percebe e o outro percebe que é afetado (mas nada impede que também o animado não perceba, quando a modificação não se dê conforme os sentidos). (Phys. VII 244b 10...).<sup>187</sup>

Como se vê, Aristóteles afirma que os sentidos sofrem uma alteração no ato perceptivo e compara essa alteração com aquela sofrida pelos entes inanimados, com a diferença de que, nestes, a alteração passa despercebida (λανθάνει). Se Aristóteles nega a identidade entre a percepção e a alteração qualitativa, ele não nega que a primeira necessite da segunda. Sendo assim, a alteração sofrida por uma parte do olho, ao ver azul, é a mesma que a sofrida por uma porção d'água, ao tornar-se azul. Ora, o que então faz com que a parte do olho perceba azul e a porção d'água não? Parece que voltamos ao mesmo ponto, porque mesmo provando a existência de uma alteração material na percepção, o que Burnyeats nega, ela se mostra insuficiente para explicá-la, e o que temos novamente é: uma parte do olho, ao se tornar azul, percebe o azul porque ela é capaz de percebê-lo, e isso é um fato básico<sup>188</sup>.

Em *De Anima* II 5, Aristóteles diz que “o semelhante só pode ser afetado pelo semelhante”, e nos remete para a discussão geral a respeito do “afetar” (ποιεῖν) e “do ser afetado” (πάσχειν) em *GC* I 7. Lá, a alteração é qualificada como um processo no qual o agente e o paciente têm propriedades que, não obstante serem contrárias, branco e preto, são de um mesmo gênero (*GC* 323b 29-33; 324a 2-4). E mais, esse é um processo em que o paciente altera-se, isto é, torna-se o agente (*GC* 324a 9-14). Esse processo escapa ao processo de alteração de **(II)** para **(III)**, porque aquilo que percebe e aquilo que é percebido não são contrários. Contudo, mesmo não sendo contrários, eles devem possuir propriedades contrárias, tais como o branco e o preto, o quente e o frio. Assim, parece que a passagem de **(II)** para **(III)** requer a passagem de **(I)**

---

<sup>187</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito).

<sup>188</sup> Everson (1999) p.140.



para **(II)**, o que justificaria o fato de a percepção ser um movimento (κίνησις, *DA* II 5 416b33-34)<sup>189</sup>.

Se, realmente, a interpretação espiritualista estiver correta quanto ao tipo de alteração em que consiste a percepção – **(II)** para **(III)** –, então não há como dar crédito à teoria aristotélica da percepção, e, por conseguinte, à teoria hilemórfica aplicada aos entes vivos, porque não há nenhum processo material que explique a alma, isto é, a posse de certas capacidades. Podemos dizer, assim, que a avaliação da credibilidade da filosofia perceptiva de Aristóteles vai depender de dois fatores: **1)** se a percepção requer ou não alterações materiais; **2)** se a percepção pode ou não ser plenamente explicada por meio de alterações materiais. Obviamente, se a opção no fator **1** for a de que a percepção não requer alterações materiais, então as alternativas do fator **2** não fazem sentido. Entretanto, temos boas razões, algumas já apresentadas, para adotar a tese literal em relação ao fator **1**. Resta-nos, assim, a análise do caráter suficiente ou insuficiente das alterações materiais na percepção. O problema está posto: ou as alterações materiais são suficientes para a explicação da percepção, e Aristóteles mostra-se um reducionista, ao invés de teleologista, ou elas são insuficientes, e temos, então, de descartar a filosofia da percepção aristotélica.<sup>190</sup>

Não pretendemos resolver o problema acima exposto, mas parece ser tarefa do sentido comum (κοινή αἴσθησις), levada a cabo pelo órgão controlador, o coração, garantir que a alteração, sofrida pelo sentido próprio na percepção, seja realmente uma percepção. Para que a visão aconteça é necessário que ela esteja conectada ao coração. Prova disso é a seguinte afirmação:

Portanto, quando o sentido que é o senhor de todos os outros (κυρίου τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητηρίου) e ao qual os outros se dirigem está afetado de algum modo, necessariamente são afetados também todos os restantes; mas, quando algum destes está incapacitado (ἀδυνατούντος), não necessariamente aquele se encontra incapacitado (ἀδυνατεῖν). É claro, por muitas razões, que o sono não consiste em os sentidos estarem inativos e não serem usados, nem na incapacidade de sentir. (...) Mas [o sono ocorre] quando a incapacidade de uso está não em um órgão de sentido qualquer, nem por uma causa qualquer, mas, como se disse há pouco, no primeiro sentido, com que se percebem todas as coisas; pois quando ele fica incapacitado, necessariamente todos os sentidos estão incapacitados para perceber, mas, se é algum destes que fica, não necessariamente estará aquele. (*Somm.* II, 455a 33-b1, b8-b12).<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Essa posição é defendida por Everson (1999) p.95.

<sup>190</sup> Ao menos essa é a posição daqueles que propõem uma explicação material dos estados mentais e psicológicos, pelo fato de estes serem termos dúbios.

<sup>191</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito).

No sono, a atividade do coração é menor e, conseqüentemente, a atividade dos cinco sentidos também é menor. Porém, mesmo adormecido, o animal é capaz de perceber. É o coração que garante, a cada sentido, a capacidade da percepção comum responsável por perceber que se percebe. A percepção sem a percepção da percepção não é, em rigor, percepção. Com efeito, neste caso, o que é chamado de percepção – a alteração material do órgão – não se diferencia da alteração material de um copo d'água. O que evita o caráter mágico da percepção, atribuído aos materialistas pelos espiritualistas, é a existência de um elemento material, a princípio, capaz de justificar por que a alteração do órgão provoca a percepção. É importante lembrar as palavras de Everson, segundo as quais perceber que se percebe não é algo como a consciência de que se percebe, mas simplesmente a percepção.<sup>192</sup> Caso contrário, os animais seriam incapazes de perceber que percebem e, assim, para eles, o caráter mágico da percepção permaneceria. Podemos concluir, então, que perceber que se percebe é igual à percepção.

É preciso verificar, ainda, qual parte do corpo é responsável pela percepção da percepção, uma vez que isso não escapa à controvérsia:

Já que percebemos que vemos e ouvimos, é necessário que seja ou pela visão ou por outro sentido que se percebe que se vê. Mas, naquele caso, a mesma percepção sensível seria tanto a visão como da cor subjacente; e assim ou haveria dois sentidos para o mesmo objeto perceptível ou o mesmo seria objeto perceptível de si mesmo. Além disso, se o sentido que percebe a visão for um outro, ou a série iria ao infinito ou um mesmo sentido teria percepção sensível de si mesmo; de modo que devemos admitir isso para o primeiro da série. (DA 425b 12ss)<sup>193</sup>

Primeiro, se a visão for responsável por perceber que se vê, de duas uma: ou há duas visões para o mesmo objeto, a cor, ou a visão perceberia a si mesma. Segundo, se um outro sentido, a audição, por exemplo, for responsável por perceber que se vê, qual outro sentido seria responsável por perceber que se ouve? Novamente, Aristóteles apresenta duas alternativas: ou a série iria ao infinito, ou em algum momento teríamos de pará-la. Aristóteles opta pela segunda e sugere que paremos a série logo no primeiro item, a saber, a visão. Neste caso, ele parece sugerir que a visão percebe que se vê. Entretanto, essa posição se choca com a tese apresentada no *De Somno et Vigilia*:

mas existe também uma certa potência comum (τις καὶ κοινὴ δύναμις) que acompanha todos [os sentidos], pela qual alguém percebe que vê e ouve; pois não é pela visão que alguém vê que vê, e não é pelo paladar, nem pela visão, nem por ambos que alguém julga e pode julgar que as coisas doces são diferentes das brancas, mas por uma certa

---

<sup>192</sup> Everson (1999) p.143-144, n.8.

<sup>193</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

parte comum (τινι κοινῶ μορίῳ) a todos os órgãos de sentido. (*Somn.* II, 455a 15-20)<sup>194</sup>

Aqui, Aristóteles sustenta que o sentido comum é o responsável por perceber que se percebe, mas também por distinguir percepções próprias distintas: ao sentido comum não corresponde nenhum órgão, caso contrário a percepção seria própria, e não comum. Além disso, os demais sentidos perceberiam os comuns não por si, mas por concomitância (425a 27-29). Everson evita a contradição salientando o papel da partícula ἔτι, “além”. Segundo ele, a partícula introduz um novo argumento para ser analisado, que de modo algum se quer definitivo.<sup>195</sup> Neste caso, ele prefere a solução do *De Somno et Vigilia*.<sup>196</sup> Concordo com essa opção, porque a solução do *De Anima* traz o inconveniente de o primeiro ato perceptivo ter de ser ele mesmo colorido (425b 18-20). Além disso, acredito que a contradição possa ser evitada conceitualmente, sem precisar recorrer a questões filológicas: a visão percebe que se vê não enquanto uma percepção própria, mas sim comum. Se no *De Somno et Vigilia*, Aristóteles se refere genericamente à percepção comum; no *De Anima*, ele a instancia na visão, que, assim como os demais sentidos, pode realizar tanto funções próprias, quanto comuns.

Resta-nos analisar o ato perceptivo, por meio do qual se distinguem percepções próprias distintas:

Tampouco é possível discernir por meios separados que o doce é diferente do branco, mas ambos devem ser evidentes para algo único – do contrário, se eu percebesse um, e tu, outro, ficaria evidente que é diferente do outro. Contudo, é preciso um único afirmar que são diferentes; pois o doce é diferente do branco. Ora, é um mesmo que o afirma. E, tal como afirma, assim também pensa e percebe. É evidente, portanto, que não é possível discernir coisas separadas por meios separados” (*DA* 426b 17-22).<sup>197</sup>

Fica evidente que não cabe apenas aos sentidos da visão e do paladar distinguir as percepções do branco e do doce. Faz-se necessário a presença de um elemento único, que subjaz tanto a um sentido quanto ao outro, caso contrário seria o mesmo que se uma pessoa visse o branco e outra degustasse o doce. Esse elemento único é uma capacidade que pode ser realizada por qualquer um dos cinco sentidos, mas não enquanto realizam suas atividades próprias. Segundo Everson, essa é uma capacidade que cada sentido possui em razão de ser parte da

---

<sup>194</sup> Tradução de Lins Brandão (inédito).

<sup>195</sup> Everson (1999) p. 143, nota 7.

<sup>196</sup> Ver também Hicks (1907) p.434.

<sup>197</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

capacidade perceptiva como um todo.<sup>198</sup> Admitindo a teoria causal da percepção, temos um inconveniente: se tudo aquilo que é concomitante ao “perceptível por si”, entendido como “próprio”, for percebido por concomitância, então os comuns seriam percebidos não “por si”, mas “por concomitância”. Contudo, esse inconveniente não existe efetivamente, porque Aristóteles inclui os comuns na classe dos perceptíveis por si, ao distinguir a percepção por si da percepção por concomitância (*DA* II 6, 418a 7-10). Mas o que é que garante que os comuns sejam percebidos por si, se eles não são contrários, como os próprios, e, assim, não podem ter um órgão que seja uma média entre eles? Everson acredita que a capacidade da percepção como um todo (αἰσθητικόν) não se reduza à capacidade “própria” de cada sentido, caso contrário os comuns seriam percebidos concomitantemente por estes, como no caso da visão do amargo.<sup>199</sup> A esse respeito, Aristóteles diz: “e dos sensíveis comuns temos uma percepção comum, e não por acidente, embora não haja sentidos próprios” (*DA* 425a 16). Além disso, um comum, não obstante depender de um próprio para ser percebido, é causa da percepção. Um quadrado vermelho, por exemplo, é visto porque altera o ar, tornando vermelha uma região quadrada em seu interior; esta, por sua vez, alterará uma região semelhante no olho. Fosse a figura vermelha um triângulo, a região do olho que se altera tornar-se-ia vermelha conforme a figura.<sup>200</sup> Finalmente, poder-se-ia argumentar, contrariamente à posição de Everson, que os comuns formam uma unidade accidental com os próprios, então, aqueles seriam percebidos por concomitância. Relembro, porém, que este não é o caso, porque a teoria causal da percepção diz que são percebidas por concomitância aquelas coisas que acompanham os “por si”, próprios ou comuns, e não aquelas que acompanham os próprios.

## 2. A percepção por concomitância

No que se refere à percepção por concomitância, no entanto, Aristóteles não nos dá nenhuma explicação, senão um exemplo explicativo: “Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρους υἱός. κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο οὐ αἰσθάνεται” (*DA* 418 a 20 - 23). A tradução desta passagem não é fácil. Hicks e Hamelyn entendem que o antecedente

---

<sup>198</sup> Everson (1999) p.154.

<sup>199</sup> Everson (1999) p.150.

<sup>200</sup> Everson (1999) 152-153.

do pronome relativo οὗ é τοῦτο, de modo que o sentido da frase é: a percepção é dita por concomitância quando o branco for “filho de Diares”, e isto, “filho de Diares”, percebe-se por concomitância, porque isto que se percebe é acidente de branco.<sup>201</sup> Outra tradução possível é a de Ross. Ele considera τῷ λευκῷ como antecedente de οὗ, o que faz com que o sentido da frase seja o de que o branco é que é percebido. Não obstante esta leitura ser possível, ela é improvável, segundo Hicks, pois o pronome relativo está muito distante de τῷ λευκῷ.<sup>202</sup> Segundo Hamlyn, a razão para se traduzir a passagem desta maneira se deve à crença de que, para Aristóteles, a percepção é de “próprios.”<sup>203</sup> Seja qual for a leitura mais apropriada, o fato é que elas condicionam interpretações bem distintas da teoria da percepção por concomitância. A primeira considera que é “filho de Diares” o objeto da percepção, e não o “perceptível por si”, o branco. Desta forma, torna-se possível uma teoria da “percepção por concomitância” restrita ao âmbito da percepção, sem a necessidade de memória e intelecção.<sup>204</sup> A segunda reafirma o “por si” como efetivo objeto da percepção por concomitância, pois “filho de Diares” é entendido e, deste modo, abre espaço para pensarmos que outras capacidades estão envolvidas nesta percepção.

Diferentemente de Cashdollar, não acreditamos que a “percepção por concomitância” se enquadre exclusivamente na capacidade perceptiva, por razões que alegarei mais a diante. Mesmo se admitirmos a primeira leitura, isso não inviabiliza uma teoria causal da percepção, pois aquilo que é “percebido por concomitância” é “filho de Diares”, e a razão disso é que ele acompanha o branco, que é percebido “por si” (isto está subentendido). Porque “filho de Diares” é concomitante de branco, que é “causa por si” da visão, ele é “causa por concomitância” da mesma.<sup>205</sup> Além disso, a frase seguinte diz que, na percepção por concomitância, não se é afetado pelo perceptível enquanto tal: διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ (DA 418a 23 - 24). Há aqui uma aparente contradição: se adotarmos a interpretação de Hicks Hamelyn em relação a DA 418a 20-23, que isto que é percebido é concomitante de branco, e lermos αἰσθητοῦ como o perceptível por concomitância, “filho de Diares”, então, na primeira afirmativa Aristóteles diz que o perceptível por concomitância é percebido, e, na segunda, diz que ele não afeta a percepção. Ou seja, uma declaração afirma que “filho de Diares” é um perceptível real, e a

---

<sup>201</sup> Hicks (1907) p.363 e Hamlyn (1968) p.107.

<sup>202</sup> Hicks (1907) p.363.

<sup>203</sup> Hamelyn (1968) p.107.

<sup>204</sup> Cashdollar (1973) p158-160.

<sup>205</sup> Sobre a possibilidade de uma substância ser concomitante de uma qualidade ver DA 425a 25 e *An.Post.* 83a 1-14. Ver também Hicks (1907) p.363.

outra, nega.<sup>206</sup> Esta contradição é evitada se lermos ἀίσθητοῦ como sendo o “por si”, o que parece mais plausível, porque “filho de Diates” não é um perceptível em sentido próprio. Isso quer dizer que o “perceptível por concomitância” não provoca alterações materiais análogas às da “percepção por si”. Nós, porém, não acreditamos que o perceptível por concomitância provoque qualquer alteração nos órgãos perceptivos.

A concomitância ou accidentalidade da percepção se dá, no exemplo de *De Anima* II, 6, pelo fato de acontecer ao branco, perceptível, ser filho de Diates, inteligível. Assim, a vista vê o branco, que lhe é “próprio”, e vê “por concomitância” o “filho de Diates”, subentendendo homem, que não é da ordem do perceptível. Nessa passagem do *De Anima*, mesmo com as diferentes alternativas de tradução, parece claro que se trata da percepção de um próprio e da intelecção daquilo que acontece ser o perceptível. Todavia, o exame do *De Anima* III 1, 425a suscita uma outra compreensão da percepção por concomitância. Zingano, ao confrontar *DA* II 6 com *DA* III 1, deduz existirem dois tipos de percepção por concomitância, uma que ocorreria entre um perceptível e um inteligível (*DA* II 6), e outra referente apenas à dimensão da percepção (*DA* II).<sup>207</sup> A primeira refere-se ao exemplo de “o branco ser filho de Diates”, ao passo que a segunda refere-se ao “ver amargo”. Veloso, diferentemente, afirma que existe apenas a percepção por concomitância que é em relação a um inteligível, sendo o caso de “ver amargo” uma consequência do fato de se ter visto por concomitância algo “da esfera do inteligível”, aqui, “bílis”. Já Zingano acredita que, no caso de ver algo amargo por concomitância, tudo ocorre dentro do âmbito da percepção, pois ao ver amarelo ver-se-ia amargo por concomitância: “a conexão ocorre entre a percepção do amarelo de algo e a percepção do amargo deste mesmo algo”.<sup>208</sup> A pergunta então é a seguinte: o que é esse “algo” ou essa “mesma coisa” à qual Aristóteles se refere? Se esse “algo” ou essa “mesma coisa” se referem a um “perceptível comum”, como parece sugerir Zingano, a percepção por concomitância estaria efetivamente no âmbito da percepção. Entretanto, se esse “algo” ou essa “mesma coisa” se referem a um inteligível, por exemplo, b́ilis, então ver amargo seria uma consequência de ver b́ilis por concomitância, que é a posição de Veloso. Aristóteles afirma: “as percepções percebem por concomitância os próprios de umas e das outras, não enquanto as mesmas, mas enquanto uma

---

<sup>206</sup> Cashdollar (1973) p.160 n.10.

<sup>207</sup> Zingano (1998 b) p. 49-50. Não é a mesma tese de Cashdollar, porque a visão de amargo envolve memória.

<sup>208</sup> Zingano (1998b) p. 46.

única, caso se verifique juntamente a percepção em relação à mesma coisa, como por exemplo, a bÍlis, porque é amarga e amarela” (DA III 1, 425a). Para Veloso, o fato de Aristóteles citar a bÍlis como exemplo desta “mesma coisa” que unifica percepções distintas como as do amarelo e a do amargo, faz com que a proposta interpretativa de Zingano seja equivocada. Além do mais, ele afirma que não é possível, ao ver amarelo em uma superfície ou figura qualquer, perceber concomitantemente o amargo, pois a teoria da percepção, expressa no *De Anima*, afirma não ser possível um perceptível próprio ser percebido por uma percepção própria distinta. Veloso acredita ainda que a afirmação de Aristóteles, segundo a qual a concomitância se verifica em relação a uma única percepção, significa que, ao ver amarelo, caso se verifique ser este amarelo bÍlis, então, efetivamente, vê-se amargo “por concomitância”. Ver algo amargo não é, então, algo que seria apenas do âmbito da percepção. Sendo assim, no caso de ver “algo” amargo não ocorrem duas percepções coincidentes, ver amarelo e ver amargo, sendo este “algo” um perceptível comum; existe, sim, uma percepção única. Por isso, conclui Veloso, ver “algo” amargo ocorre enquanto uma única percepção, qual seja, ver amarelo e, por concomitância, a bÍlis, pois esta é entendida e não percebida; e, sabendo-se e lembrando-se ser a bÍlis amarga, vê-se amargo “por concomitância”. Fica claro, assim, que existe a concomitância entre os perceptíveis próprios, mas não sem o concurso do “algo” inteligível. Portanto, não existe diferença entre ver “por concomitância” amargo e ver bÍlis, sendo que ver amargo só é possível enquanto consequência de ver “algo” amargo, isto é, de ver bÍlis por concomitância.

Se a percepção por si realmente for causal, então temos um problema quanto à impossibilidade da percepção por concomitância de um perceptível próprio, porque tudo que não for perceptível próprio, será por concomitância, como nos faz crer a seguinte passagem: “assim, aquilo que é causa em si mesmo é determinado, ao passo que aquilo que é causa segundo a concomitância é indeterminável: pois ilimitadas coisas podem suceder concomitantemente a uma só” (*phys.* 196b 26-29).<sup>209</sup> Ao dizer que a causa por si é determinada, ele assume que os “perceptíveis por si” são identificáveis e especificáveis. No entanto, ao dizer que a causa por concomitância é indeterminada, assume que qualquer concomitante é causa por acidente.<sup>210</sup> O amargo, perceptível próprio, e filho de Diáres, um inteligível, são concomitantes da causa por si da visão, não obstante terem um estatuto ontológico distinto: o primeiro é um concomitante; o

---

<sup>209</sup> Tradução de Angioni (2002).

<sup>210</sup> É importante notar que, na percepção, a causa por si é um concomitante, e, na produção de uma casa, essa causa uma substância.

segundo, uma substância. Por serem concomitantes da causa por si, o amargo e o filho de Diates são também causas concomitantes da visão, isto é, causam a visão não enquanto eles mesmos, mas enquanto são coloridos. Isso significa que nem amargo, nem filho de Diates são causa por si da visão. Dizer que se viu o filho de Diates constitui, em rigor, um absurdo, porque não se vê algo que só pode ser entendido; e dizer que se viu amargo também é um absurdo, porque a visão é definida pelo seu perceptível, a cor.<sup>211</sup> Aristóteles justifica esse tipo de linguagem ao explicar que tanto o inteligível, quanto o perceptível próprio de uma percepção distinta funcionam como causa concomitante da cor. No entanto, não é o caso de que a unidade accidental garanta a “percepção por concomitância”, porque não é necessário que “filho de Diates” seja causa concomitante da causa por si, o branco.<sup>212</sup> O fato de ela não ser necessariamente “causa por concomitância” não significa que ela não o possa ser contingentemente. Quando Everson afirma que todo concomitante da causa por si é “causa por concomitância” da percepção, ele afirma, conseqüentemente, que a “percepção por concomitância” é necessária. Entretanto, isto é um absurdo por uma razão: a “percepção por concomitância”, diferentemente da por si, requer uma habituação (ἔξις), ou memória. Sendo assim, aquele que não tem habituação ou a memória de que “este branco é doce”, ao perceber o branco, não percebe o doce por concomitância, mesmo sendo verdade que o doce e o branco formam uma unidade accidental. Esta é a razão pela qual discordamos da tese de Cashdollar, segundo a qual a percepção por concomitância ocorre no estrito âmbito da percepção, possuindo inclusive um perceptível (αἰσθητόν), que provoca um movimento específico (428b18). Podemos notar que qualquer reconhecimento realizado por essa percepção sempre exige o concurso de outra capacidade, seja a memória ou a inteligência. Poder-se-ia alegar, no entanto, que a memória está dentro da esfera perceptiva, o que é verdade, mas quando nos apresentamos um perceptível, que percebemos previamente, não é o mesmo que ser afetado por ele na percepção por si. Além disso, nada garante que o movimento que acontece na “percepção por concomitância” seja causado por um “perceptível por concomitância”, porque, como já vimos, o órgão só se altera pela atualização de um por si, de modo que o movimento ou alteração presente na percepção por concomitância é, no que se refere ao perceptível, o mesmo

---

<sup>211</sup> Ver Sorabji (1979), sobre a definição da percepção pelo perceptível.

<sup>212</sup> Sem a cor, seria impossível ver o “filho de Diates” por concomitância. Um objeto sem cor ou a ausência de luz impedem a visão por concomitância de homem, porque impedem a percepção por si, assim como um dano no olho impede a mesma percepção. A perda da capacidade intelectual também impede que se veja um inteligível por concomitância.



que acontece na “percepção por si”. Assim, o que distingue a percepção de “que o branco é doce” da percepção de branco é a presença da memória.

Cashdollar, também, não acredita que a mera unidade accidental entre um próprio e um perceptível por concomitância seja condição necessária e suficiente para que a percepção por concomitância ocorra.<sup>213</sup> Segundo ele, esse tipo de percepção requer sempre um reconhecimento – que **A** é **X** –, sem o qual a teoria seria trivial. A trivialidade está no fato de que o perceptível próprio sempre inere a alguma substância que, por sua vez, tem outros concomitantes, de modo que cada uma dessas coisas seria sempre percebida por concomitância. Vejamos, na seguinte passagem, uma razão para que toda “percepção por concomitância” envolva reconhecimento:

Denomino próprio aquilo que não pode ser percebido por um outro sentido, e a respeito do que não cabe enganar-se – por exemplo, visão de cor, audição de som, gustação de sabor, ao passo que o tato comporta um maior número de diferenças. E, a respeito destes, cada sentido discerne, e não há engano de que é cor ou som, mas sim sobre o que é e onde está o colorido, ou sobre o que é e onde está o sonante. (*DA* 418a 11-16)

Como se vê, Aristóteles afirma que a “percepção por si”, seja de próprios ou de comuns, não é passível de erro. Nesse sentido, elas são incorrigíveis. Aquele que vê cor, quando vê cor, não se engana de que se trata de cor, ou, como vimos, aquele que vê vermelho não se engana que vê vermelho. Da mesma forma, aquele que sente frio não se engana de que é frio.<sup>214</sup> O erro só acontece em relação ao reconhecimento – que esta cor é homem, que o branco está perto –, quando este não corresponde ao estado de coisas. Isso significa que o erro só ocorre nos casos classificados na percepção por concomitância. Nota-se que o reconhecimento não é apenas de substâncias, mas também de outras categorias, como, por exemplo, o lugar: há engano sobre o que é e onde está o colorido. Além desses casos, temos ainda a predicação de um estado ou condição, quando se diz que o branco está adequadamente cozido (*EN* 1113a 1). Diante disso, podemos afirmar que o “perceptível por si”, que é causa da percepção, se diz de vários modos: pode-se dizer que ele é “filho de Diáres”, que é homem, que é animal, que está doente, que é belo, que é prazeroso. Em suma, o segundo termo do reconhecimento pode ser um item de qualquer categoria. Qual categoria será, dependerá de aspectos tais como a distância e o conhecimento daquilo que se está percebendo “por concomitância”. Em relação ao primeiro

---

<sup>213</sup> Cashdollar (1973) p.157-158.

<sup>214</sup> É importante distinguir a posição de Aristóteles das posições contemporâneas: para Aristóteles, a própria percepção é incorrigível, e não os itens mentais subjetivos a que o sujeito tem um acesso privilegiado. Essa tese forte tem como garantia a causalidade presente na percepção por si.

aspecto, temos o caso em que percebemos certa cor e figura, a uma distância de 50 metros, como bela, mas, quando esta distância diminui, descobrimos que nos enganamos no reconhecimento. Em relação ao segundo, se eu percebo que este branco é Sócrates, e se eu sei que Sócrates está doente, então eu vejo que este branco está doente.<sup>215</sup> Everson argumenta contrariamente à posição defendida por Cashdollar, ao afirmar que Aristóteles permite o reconhecimento da percepção por concomitância, sem reduzir esta àquela (DA 418a 11-16).<sup>216</sup> Com isso, ele sustenta a existência da percepção por concomitância sem qualquer reconhecimento, bastando apenas que alguma substância ou concomitante forme uma unidade acidental com o “perceptível por si”, como podemos constatar na seguinte passagem: “é denominado sensível por acidente quando, por exemplo, o branco é filho de Diáres. Pois se percebe isto por acidente, porque calha de estar associado ao branco que é percebido. Por isso também, sob a ação do sensível enquanto tal, não é afetado” (DA 418a 21-23).<sup>217</sup> Everson não pode estar certo porque, mesmo que seja plausível dizer, como ele acredita, “você me viu ontem, mas não me reconheceu”, esta sentença envolve reconhecimento. O sentido da sentença é o de que a pessoa viu por concomitância um homem, portanto fez um reconhecimento – “essas cores e figuras são um homem” –, mas não reconheceu que estas cores e figuras eram um homem em particular. Bem entendido, o reconhecimento característico da percepção por concomitância não se restringe ao reconhecimento do indivíduo.<sup>218</sup> Everson, no entanto, tem razão ao dizer que a sentença “você viu que eu estava lá, mas não me reconheceu”, diferentemente da anterior, não tem sentido.<sup>219</sup> Isso porque se a pessoa viu por concomitância não só homem, mas também o indivíduo, então é impossível que ela não tenha reconhecido o último. Everson também acerta, ao restringir o conteúdo da percepção por concomitância à atitude proposicional “perceber que”, mas erra em relação à sua aplicação, porque, enquanto Aristóteles nega a percepção de algo inteligível, ele afirma que somos capazes de ver “carro” sem saber o que é um “carro”, mas não somos capazes de ver que há um “carro” na nossa frente sem sabermos o que é um “carro”.<sup>220</sup> Ele parece confundir a visão da figura de um carro, que não precisa do reconhecimento de que é carro, com a visão do carro, que é algo impossível, porque carro é um inteligível e só pode ser entendido como tal (*Met.* 1010b 27-28).

---

<sup>215</sup> Sobre a possibilidade de qualquer categoria figurar no reconhecimento, ver Cashdollar (1973) p.163-167.

<sup>216</sup> Everson (1999) p. 190-191.

<sup>217</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

<sup>218</sup> Ver Cashdollar (1973) p.167.

<sup>219</sup> Everson (1999) p. 191.

<sup>220</sup> Everson (1999) p. 187.

Portanto, tanto ver que há carro na nossa frente, quanto ver carro não ocorre sem sabermos o que é carro. Ambas as percepções são “por concomitância”.

A “percepção por concomitância” de outro perceptível, como, por exemplo, ver amargo, foi negada, como vimos, por Veloso. Contudo, a argumentação que trata a “percepção por si” como causal permite que um “perceptível próprio”, o amargo, seja percebido “por concomitância” por um sentido que não lhe é próprio, no caso, a visão. O argumento de que é impossível que um sentido próprio perceba um perceptível que não lhe é próprio não funciona, porque essa impossibilidade só se dá na “percepção por si”. E mais, por que negar a percepção de um perceptível que não é próprio da visão, e não negar a percepção de um inteligível que também não pode ser percebido por si? Ambos os perceptíveis “por concomitância” não são percebidos por si, mas a “percepção por concomitância” de um próprio pode ser atribuída aos animais, enquanto que a do inteligível não. Mesmo no caso homem, não estamos certos de que a “percepção por concomitância” de amargo aconteça mediante o reconhecimento da substância a que tanto o próprio, o amarelo, quanto o concomitante, o amargo, inerem, a saber: a bile. No entanto, não é isso que está em jogo em *De Anima* III 1, porque a discussão se restringe à capacidade perceptiva, pois se trata de ver amarelo e lembrar amargo.<sup>221</sup> Além disso, o reconhecimento de uma substância não vale para os animais, que não têm alma intelectiva. Eles são capazes de ver amargo “por concomitância”, sem que para isto tenham entendido a bile. Isso não significa que, ontologicamente, o amargo prescindia da bile, uma substância. Se um animal é incapaz entender uma substância disto, não se segue que essa substância não exista. Como vimos, assim como não há perceptível sem a percepção correspondente, não há o inteligível sem a intelecção correspondente. Então, para o animal não existe a substância. Afirmamos que a substância existe, mesmo que o animal não a entenda, porque temos a alma intelectiva, que nos permite reconhecer algo que os animais não reconhecem. Análoga a isso é a afirmação de que o calor existe mesmo que as plantas não sejam capazes de percebê-lo.

O problema relativo à percepção por concomitância não se restringe ao *De Anima*. Como veremos, *Ética a Nicômaco* III 10 traz uma instigante formulação:

E, de maneira semelhante, para o ouvido também: ninguém chama de intemperantes os que gostam excessivamente de cantos e de recitação, nem de temperantes [os que gostam] “como se deve”. Nem os que [gostam das coisas] acerca do olfato, senão por

---

<sup>221</sup> Discordo da interpretação de Cashdollar (1973) p. 165-166, n. 23, que diz que se trata de ver amarelo e degustar o amargo simultaneamente, não só porque o contexto não dá indício algum disto, mas também porque a percepção simultânea de próprios é impossível (*DS* 447b 21-24).

concomitância. (...) Com efeito, os intemperantes gostam destas coisas porque através delas lhes advém a rememoração das coisas desejáveis. Pode-se ver os outros também: quando estão com fome, gostam dos odores das comidas. Mas gostar de tais coisas é próprio de um intemperante, já que para ele estas coisas são desejáveis. Tampouco os demais animais têm prazer, segundo estas percepções, se não por concomitância: os cães, com efeito, não gostam dos odores das lebres, e sim da ação de comê-las, e o olfato produz neles a percepção disso. Tampouco o leão gosta da voz do boi, mas da ação de devorá-lo, e que o boi está, ele percebeu, através da voz – e parece mesmo gostar disso.<sup>222</sup> (EN III 10, 1118a).

Assim, Aristóteles, ao tematizar a temperança e a intemperança, diz que aqueles que gostam das coisas acerca do olfato não são intemperantes, senão “por concomitância”. É preciso ressaltar, antes de qualquer coisa, que o fato de se estar referindo a uma virtude ou vício “por concomitância” não modifica o cerne da questão, qual seja, “percepção por concomitância”, pois tanto o vício quanto a virtude só se dizem “por concomitância” em relação a uma percepção por concomitância. Grosso modo, o prazer advindo de uma percepção por concomitância é um prazer por concomitância. A temperança ou a intemperança se dizem, bem entendido, em relação à percepção tátil.<sup>223</sup> Sendo assim, diz-se que é intemperante “por concomitância” aquele que se compraz excessivamente com a antecipação de uma percepção futura, mediante a percepção presente de um “perceptível próprio” qualquer, que não seja de origem tátil. Como admitimos a existência da “percepção por concomitância” de “próprios”, não há problema algum no fato de o animal perceber “por concomitância” o tátil, a partir do cheiro. No entanto, a percepção de que “o boi está perto”, a partir da percepção da voz, não se explica nem pela “percepção por concomitância” de “próprios”, nem pela de inteligíveis: não pela primeira, porque a voz não é apenas som; não pela segunda, porque os animais, a princípio, não têm inteligência (EN VII 3, 1147b). Temos, assim, um problema: se, no homem, a audição de um som pode ocasionar o reconhecimento da voz, ou melhor, do discurso (λόγος), nos animais, que, supostamente, não têm a alma intelectual, a “percepção por concomitância” da voz é impossível. Contudo, Aristóteles afirma que o leão percebe que “o boi está perto”, a partir da percepção da voz. De duas, uma: ou os animais não percebem a voz ou eles têm inteligência.

---

<sup>222</sup> Tradução de Veloso (2004) p. 453-454.

<sup>223</sup> Ver Sisko (2003).

## CAPÍTULO 3

### A percepção por concomitância dos sons vocálicos

Existe, com efeito, no pensamento de Aristóteles, uma escala cognitiva na qual alguns animais têm competências que outros não têm. Uns são capazes de ver, outros de ouvir e, ainda, ter lembranças das percepções.<sup>224</sup> Isso, contudo, não é suficiente para mitigar-lhes a radical negação de razão (λόγος, *DA* 428a 24; *Pol.* VII 13 1332b 5; *EN* 17 1098a 3-4), raciocínio (λογισμός, *PA* III 10 433a 12), pensamento (διάνοια, *PA* I 1 641 b 7), intelecto (νοῦς, *DA* 404b 4-6) e crença (δόξα, *DA* III 3 428a 19-24; *DM* 450a 16). Para Sorabji, essa escala se restringe ao aspecto perceptivo, e as passagens em que Aristóteles parece atribuir técnica ou pensamento aos animais seriam descrições cotidianas desvinculadas da teoria.<sup>225</sup> Fazemos isso frequentemente, algo como: “meu cão é muito inteligente”. É como se fosse, nada mais. Vejamos: “quando depois a subida é longa, eles retêm o sopro como se estivessem a contar o tempo (ὥσπερ ἀναλογισάμενοι)” (*HA* 631a 27).<sup>226</sup> A gradação cognitiva dos animais não ultrapassa o limite que os separa dos homens.<sup>227</sup> Os animais têm algo semelhante (ὁμοιότης) ao entendimento (ἡ περὶ τὴν διάνοια σύνεσις), mas que não é igual a ele (*HA* 588a 18-31).<sup>228</sup> Segundo Aristóteles, a técnica (τέχνη), sabedoria (σοφία) e entendimento (σύνεσις) estão para o homem assim como uma capacidade natural diferente (ἕτερον) está para alguns animais. Podemos notar, a partir dessas passagens, que Aristóteles faz uma cisão entre os elementos perceptivos e os intelectuais. Estes próprios dos homens (*DA* 413a 11-414a 28, *EN* 1097b 20-1098a 20), aqueles comuns aos animais.

---

<sup>224</sup> Ver *Met.* A e Cashdollar (1973) sobre a exigência da percepção por concomitância para se ter uma vida melhor.

<sup>225</sup> Sobre os livros 8 e 9 da *Historia Animalium*. Ver Sorabji (1993) p.12-13.

<sup>226</sup> Tradução de Sousa e Silva (2006).

<sup>227</sup> É só em relação aos temperamentos, e não em relação ao intelecto, que Aristóteles diz que os animais se assemelham aos homens.

<sup>228</sup> Não é fácil dizer qual é o grau de semelhança, mas, talvez, o final desta dissertação esclareça a questão.

## 1. Inteligência animal

Se Aristóteles nega aos animais a capacidade intelectual, como é que eles se relacionam com o meio ambiente, admitindo-se que sua percepção se restringe à mera recepção da forma, sem a matéria, de perceptíveis próprios? Ao negar inteligência aos animais, Aristóteles aumenta o escopo da percepção.<sup>229</sup> Esta não é mais um mero canal de recepção de impressões, que seriam trabalhadas pelo intelecto, como nos faz crer Platão no *Teeteto*. Ao contrário, cabem à percepção atividades tais como discriminar cores e sons; discernir um perceptível próprio de outro próprio, amargo de amarelo; e perceber os comuns.<sup>230</sup> Se, para Platão, o semelhante e o dessemelhante só poderiam ser apreendidos pelo intelecto (*Teeteto* 184a-187b), para Aristóteles eles são apreendidos pela percepção. De acordo com Sorabji, a ampliação da percepção envolve uma certa predicação: o cão percebe não só o cheiro da lebre, mas também a direção de que ele vem, caso contrário, o animal não se colocaria em marcha.<sup>231</sup> Parece que a percepção é um “perceber que”: perceber que este branco é dessemelhante deste amargo; que isto é prazeroso; e até, no caso dos homens, que isto é lebre ou boi.

Já vimos que perceber que aquilo que acompanha uma cor, por exemplo, é uma superfície, não pode ser considerado uma percepção por concomitância, porque a superfície é percebida por si. Voltemos ao caso do leão que percebe que o boi está perto. Será que o leão não teria um conceito rudimentar de boi?

Todos os homens por natureza desejam o saber (τοῦ εἰδέναι). Um sinal disso é o agrado (ἀγάπησις) das percepções (αἰσθήσεων), pois, mesmo independentemente da necessidade (χρείας), [estas] agradam por si mesmas, e principalmente a [percepção] por meio dos olhos (i.e. a vista). Com efeito, não é apenas para agirmos (πράττωμεν), e mesmo não estando para fazer (πράττειν) coisa alguma, preferimos a visão (τὸ ὄραν) a, por assim dizer, todas as outras. E a causa é o fato de que, entre as percepções, ela nos faz conhecer (γνωρίζειν) mormente, revelando muitas diferenças. E por natureza então os animais nascem tendo percepção, mas, a partir desta, em alguns deles não surge uma lembrança (μνήμη), enquanto em outros sim. E por isso estes são mais dotados de discernimento (φρπνμώτερα) e mais capazes de aprender (μαθηματικώτερα) que aqueles que não são capazes de aprender e aqueles que não são capazes de lembrar. São dotados de discernimento (φρόνιμα) sem aprendizagem (ἄνευ τοῦ μανθάνειν) todos os que não são capazes de ouvir sons – por exemplo, a abelha e se houver algum outro gênero desse tipo –, enquanto aprendem todos os que, além da lembrança, têm essa percepção (i.e. o ouvido). Os outros vivem então com as aparições (φαντασίας) e com as lembranças, mas de experiência (ἐμπειρίας) pouco participam. Porém o gênero

---

<sup>229</sup> Sorabji (1993) p.17-20; (1996) p. 195-198.

<sup>230</sup> Ver o capítulo 2 desta dissertação.

<sup>231</sup> Sorabji (1993) p.12. Não concordo com Sorabji quanto ao fato de os animais perceberem aquilo a que o cheiro inere, pelas razões já apresentadas.

humano [vive] com técnica (τέχνη) e cálculos (λογισμοίς) também. Da lembrança advém uma experiência aos homens, pois as muitas lembranças do mesmo fato (τοῦ αὐτοῦ πράγματος) acabam produzindo uma capacidade (δύναμιν) de uma única experiência. E quase parece que a experiência seja semelhante à ciência (ἐπιστήμη) e à técnica, mas ciência e técnica chegam aos homens através da experiência. Com efeito, a experiência produziu técnica, como diz Polo, enquanto a in experiência, acaso. Mas uma técnica surge quando, a partir de muitas reflexões (ἐννοημάτων) da experiência, surgir um único juízo (ὑπόληψις) universal (καθόλου) acerca dos [casos] semelhantes. Ter o juízo de que Cálias, que sofre desta doença, isto aqui foi conveniente, bem como a Sócrates, e, desse modo, a muitos [outros] individualmente, é próprio à experiência, mas [ter o juízo] de que a todos de tal tipo, determinados segundo uma única forma, que sofrem desta doença, [isto aqui] foi conveniente, por exemplo, aos flegmáticos ou biliosos ou [aos que] ardem de febre, [é próprio à] técnica. (*Met.* 980a 26-981a 13)<sup>232</sup>

Os animais são dotados, por natureza, de percepção sensível. Como já foi dito, nesta capacidade existe uma escala, de modo que poucos animais têm os cinco sentidos. O fato é que se o animal tem a visão e a audição, que são os sentidos que nos fazem conhecer mormente, ele tem também os demais (*DA* II 2). O sentido imprescindível para se aprender (μαθητικώτερα) é o ouvido, porque, sem ele, os animais capazes de lembrança (μνήμη) não aprendem, mesmo sendo capazes de discernimento (φρονιμώτερα), e a razão disso parece ser o fato de o ouvido ser o responsável pela percepção por concomitância da voz (*DS* 2, 437a 3-17). Nesse sentido, o aprendizado do animal se daria por meio da voz. É preciso esclarecer, ainda, em que sentido os animais têm discernimento. A esse respeito Aristóteles afirma:

Com efeito, pode-se chamar de dotado de discernimento quem considera bem as coisas individuais que lhe dizem respeito, e a este confiarão tais coisas. Por isso, dizem que alguns bichos (θηρίων) também são dotados de discernimento, a saber, todos os que parecem ter uma capacidade de previsão (δύναμιν προνοητικήν) em relação à própria vida. (*EN* 6 1141a 25-28)<sup>233</sup>

Sorabji tem razão em dizer que não se trata do discernimento em que o homem virtuoso procura o que é próprio em cada situação particular, sob a luz do entendimento filosófico acerca do que vale a pena na vida.<sup>234</sup> Trata-se, apenas, de uma antecipação feita a partir da memória. Algo que se restringe à capacidade perceptiva.

O que nos interessa, principalmente, é que Aristóteles diz, na passagem citada da *Metafísica*, que os animais que não ouvem, mas têm lembrança, vivem com as aparições (φαντάσματα) e com lembranças, mas de experiência (ἐμπειρία) pouco participam. Ora,

---

<sup>232</sup> Tradução de Veloso (inédito).

<sup>233</sup> Tradução de Veloso (inédita).

<sup>234</sup> Sorabji (1993) p.13.

participar pouco é diferente de não participar.<sup>235</sup> Além disso, a afirmação feita diz respeito aos animais que, não obstante lembrarem, não ouvem. Será, então, que os animais que não só lembram, mas também ouvem, não participam em maior escala da experiência?

Antes de respondermos esta questão, é preciso verificar o que é experiência e como se a adquire. Na *Metafísica*, Aristóteles diz que a experiência advém da lembrança, porque “as muitas lembranças do mesmo fato acabam produzindo uma capacidade de uma única experiência”. Sabemos, pelo *De Memoria*, que a lembrança é de perceptíveis. Assim, a lembrança é de cor, figura e grandeza, algo bem diferente de uma coisa (πρᾶγμα). Podemos especular, então, que a lembrança aqui referida seria a lembrança da “percepção que”. Se a percepção é capaz de perceber que este cheiro vem da direção **X**, então a lembrança é capaz de lembrar que este cheiro veio da direção **X**, uma vez que a lembrança faz parte do sistema perceptivo. As várias lembranças desse “perceber que” geram uma única experiência. Resta saber o que é esta experiência. Aristóteles diz que, apesar de semelhante à ciência (ἐπιστήμη) e à técnica, estas são adquiridas em virtude daquela (980b 35 – 981a 1). Aquele que tem experiência é capaz de ajuizar que o remédio **X** curou Sócrates, que tinha os sintomas a, b e c, bem como Platão, que também tinha os referidos sintomas. Contudo, a experiência não permite um juízo único (ὑπόληψις), universal (κοθόλου), acerca dos casos semelhantes: que este remédio é recomendado a todos que sofrem da doença **Y**.<sup>236</sup> Ou seja, alguém que sabe que se sente mal quando come carnes gordurosas, mas não sabe que carnes gordurosas fazem mal para a saúde de quem tem problemas hepáticos, é apenas experiente. A consequência disso é significativa: se os animais participam de experiência e esta, por sua vez, constitui-se em um universal, então os animais seriam capazes de apreender universais. Prova disso é que em *Analíticos Posteriores* (99b 32-100 b3), Aristóteles não só afirma que as muitas lembranças são uma única experiência, mas também dá a entender que “experiência” e o “universal na alma” se equivalem. Trata-se, com efeito, de um universal rudimentar, que não se compara ao universal da técnica e da ciência. Não se pretende que o animal seja capaz de entender o que é boi e dar razões de isto ser boi.

A possibilidade de que os animais tenham conceitos rudimentares, como sugere Sorabji, não só resolve o problema de o leão perceber que o boi está perto, mas também o problema da

---

<sup>235</sup> Sorabji (1993) p.74.

<sup>236</sup> Sorabji (1993) p.34 adverte-nos que o sentido de universal pode variar conforme o contexto, de modo que Aristóteles não nega que existam universais de um nível inferior aos das técnicas.



percepção da voz.<sup>237</sup> No entanto, essa tese é bastante controversa. Em primeiro lugar, Sorabji não explica o que seria esse “conceito rudimentar”, o que nos leva apenas a especulações. Em segundo lugar, acredito que Sorabji misture tipos de percepção distintos: perceber que este cheiro vem de tal direção é diferente de perceber tanto que esta cor e figura são salgadas, quanto que esta cor e figura é boi. Enquanto no primeiro tipo percebem-se o cheiro e a direção diretamente, não sendo necessário nenhuma associação, nos outros dois requerem-se associações.<sup>238</sup> Entendo por associação a necessidade de se recorrer a uma lembrança. Nesses tipos, a percepção é indireta, porque para se perceber que esta cor e figura são salgadas, ao ver a cor e a figura, é preciso se ter lembrança de que salgado a acompanha. Acreditamos poder classificar o “perceber que o cheiro vem da direção **X**” como sendo uma percepção “por si”, na medida em que não é preciso uma experiência anterior para atualizá-la.<sup>239</sup> Já os outros tipos são claramente percepção por concomitância.

Feita a distinção, pergunto: as muitas lembranças que geram a experiência, o universal na alma, são das percepções por si – perceber que o cheiro vem da direção **X** – ou das percepções por concomitância? A primeira hipótese nunca nos ofereceria um conceito, mesmo rudimentar, de boi. Quanto à percepção por concomitância, que consiste em muitas lembranças de que o salgado acompanha esta cor e figura, também não nos ofereceria um conceito de boi.<sup>240</sup> Somente a percepção por concomitância que consiste nas muitas lembranças de que esta cor e figura são boi nos dá um conceito de boi. Esse tipo de percepção por concomitância não está presente nos animais, mas acreditamos que os animais sejam capazes de muitas lembranças de que “perceberam que o cheiro vem da direção **X**”, de que “perceberam que este cheiro é acompanhado pelo salgado”.

Quando lemos *Metafísica* 980a 21-981a 13, tendemos a considerar o universal como o oposto do particular. O exemplo daqueles que sabem que o remédio X foi bom para Sócrates e Platão, que tinham os sintomas a, b e c, diz respeito ao experiente, que tem um universal na alma. Ora, esse “universal” da experiência requer uma condição: que o experiente seja capaz de ver que esta cor e figura é homem, no caso, Sócrates. Homem, seja o universal ou o particular, só pode

---

<sup>237</sup> Sorabji (1993) p.31-35.

<sup>238</sup> Perceber que o amargo é diferente de amarelo também acontece diretamente, isto é, sem necessidade de associação. Como já vimos, essa tarefa é realizada pela percepção própria e comum. Também a percepção do semelhante é direta.

<sup>239</sup> Ver Everson (1999) p. 156, n. 28.

<sup>240</sup> Veremos, adiante, que este tipo de percepção possibilitará o animal a perceber a voz.

ser entendido. Portanto, desse tipo de experiência que envolve, de antemão, conceitos – no caso, os conceitos de homem, doença e remédio –, os animais não participam. O leão, ao ter experiência de que esta cor, figura e som é salgado e prazeroso, não tem o conceito de boi, mas tem, como “universal na alma”, se assim pudermos dizer, a associação entre “próprios” distintos. Por isso, discordamos de Sorabji quando afirma que o conceito rudimentar de boi, que o leão possui, nada mais é do que as muitas lembranças de bois particulares.<sup>241</sup> Diante da distinção entre o conhecimento de boi e a associação “universal” entre “próprios” distintos pergunto: o que é ter o conceito de boi? Se considerarmos o modelo apresentado no primeiro capítulo dos *Analíticos Posteriores*, só tem o conceito de boi aquele que sabe o que é boi, ou seja, aquele que sabe por que “esta cor, figura” é boi. Ora, se assim for, pouquíssimos homens terão o conceito de boi, porque pouquíssimos serão capazes de dizer o porquê, de dar as razões, sem as quais ele pode enganar-se no reconhecimento e considerar um boi mecânico, um boi.

O cão é capaz de lembrar que esta cor e figura é acompanhada por um tátil, porque já percebeu isto antes. O cão percebe certo cheiro, cor e figura e, em seguida, percebe um tátil. Neste caso, só houve “percepção por si”, de próprios e comuns. A “percepção por concomitância” só acontece quando a lembrança passa a operar e o animal se torna capaz de antecipar. O cão, que já percebeu que este cheiro, cor e figura são seguidos por um tátil, ao perceber novamente este cheiro, cor e figura é capaz de antecipar o tátil. Ou seja, o cão, ao perceber este cheiro, cor e figura percebe o tátil não “por si”, porque não houve contato com a boca, mas “por concomitância”. A “percepção por concomitância”, se não requer a experiência, que são as muitas lembranças do mesmo, requer, pelo menos, uma série de “lembranças que”. Parece-nos que esse é o único tipo de “experiência” que os animais podem ter. O animal que percebe que este cheiro vem da direção **X** não pode ter experiência disso, porque, ao perceber este cheiro, percebe também a direção, não sendo preciso sequer uma lembrança. A experiência, por sua vez, envolve associação.

Vejam agora outra situação: o leão, sem ter o conceito de boi, é capaz de perceber que ele está perto? Segundo Sorabji, a resposta é sim, porque a percepção não envolve conceitos. Ao afirmarmos que a percepção do tamanho de um pé é do mesmo tamanho da percepção do sol, estamos considerando dois conceitos distintos, o de sol e o de pé – pois seria absurdo dizer que **A** é **A** (considerando-se que é um e o mesmo conceito), mas não que **A** é **B**. No entanto,

---

<sup>241</sup> Sorabji (1993) p. 35.

percebemos os dois como o mesmo, ainda que estejamos conceitualizando-os diferentemente. O fato é que podemos não estar cientes dessa diferença conceitual e estarmos percebendo os tamanhos como se fossem o mesmo. Conclui-se disso que a percepção não necessita de conceitos.<sup>242</sup>

## 2. Percepção e *phantasia*

A solução do problema relativo à percepção da voz pode estar na função exercida pela φαντασία αίσθητική. Mesmo sendo produzida pela percepção, a φαντασία não se reduz a ela, como atesta o fato de todos os animais terem percepção, mas nem todos terem φαντασία (*DA* 415a 6–11). Atesta isto o fato de Aristóteles negar a presença dessa “capacidade” em animais como a formigas, abelhas e vermes (428a 10-15).<sup>243</sup> A consequência disso é que esses animais não serão capazes de movimento, pois não é possível desejar sem φαντασία, porque a φαντασία persiste, e, sem desejo, não há movimento (*DA* 433b 28-31). Contudo, essa dificuldade pode ser evitada se considerarmos que Aristóteles diz, no *De Motu Animalium* (701a 35 - 36), que a causa última do movimento é o desejo que se forma a partir das percepções (αίσθήσεως), das φαντασίας ou dos pensamentos (νοήσεως). Neste caso, a φαντασία só seria necessária para o movimento de alguns animais, os mais perfeitos.

O fato de a percepção sensível, em seu nível básico, o tato, não ser condição suficiente para a φαντασία, sugere uma escala na qual certos sentidos seriam condição necessária e suficiente para ela. Apesar de o nome φαντασία ser derivado da palavra luz, o que se deve ao fato de a visão ser a percepção sensível por excelência (428b 30-35), pergunto-me se ela seria suficiente para a posse da φαντασία. Se as formigas e abelhas tivessem visão, por que elas não teriam φαντασία? Porque elas não têm audição, parece ser a resposta adequada, já que Aristóteles não só nega que as abelhas tenham audição (*Met.* 980b 25), mas também

---

<sup>242</sup> Sorabji (1993) p. 31. Exemplo adaptado de Peacock (1986).

<sup>243</sup> A tradução de *DA* 428 a 11 está sujeita a controvérsia: enquanto o texto original (μύρμηκι ἢ μελίττη ἢ σκώληκι) priva as formigas, as abelhas e os vermes de φαντασία, a correção feita por Torstrik (μύρμηκι μὲν ἢ μελίττη, σκώληκι δ' οὐ) priva apenas os vermes de φαντασία. Mesmo que essa correção torne a passagem menos estranha, resta explicar por que os vermes não têm φαντασία, já que se locovem. Em *DA* 433b 31-434a 5, Aristóteles parece atribuir, de maneira interrogativa, uma φαντασία e um apetite aos animais que têm apenas o tato.

φαντασία (DA 428a 10-15). Neste caso, a audição, sim, parece ser suficiente para essa posse.<sup>244</sup> Acreditamos, contudo, que a visão seja suficiente para a posse da φαντασία, uma vez que se trata de um sentido bem aperfeiçoado. Depreende-se disso que a φαντασία é um aperfeiçoamento em relação à percepção, mesmo estando elas relacionadas. A posse da capacidade perceptiva não garante a φαντασία, mas a posse da φαντασία garante um aparelho perceptivo aperfeiçoado. Com efeito, é difícil saber se a φαντασία é irracional ou se é racional (ὡς ἄλογον... οὔτε ὡς λόγον ἔχον, 432b1). Nos animais, ela não pode se situar intermediariamente à percepção e à inteligência, pois eles não têm esta última. No entanto, isso não faz dela uma função da percepção, pois Aristóteles diz que a φαντασία é um certo pensamento (ὡς νόησιν τινα, DA 433a 10) que raciocina sobre fins, que é prático (νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός, DA 433 a 14), o que, talvez, explique o fato de ele atribuir διάνοια (HA 608a 15; 611a 16; 612a 3; 612b 18-21) e um certo tipo de raciocínio aos animais (ὥσπερ ἀναλογισάμενοι, HA 631a 27).<sup>245</sup> Se recordarmos a passagem da *Metafísica* citada anteriormente, constataremos o tipo de aperfeiçoamento em que consiste a φαντασία: trata-se de um aperfeiçoamento restrito ao âmbito animal, que não ultrapassa o limite que separa o homem do animal. Sendo esse o caso, opor o homem ao animal, dizendo que o primeiro é racional e o segundo irracional, não faz sentido, porque a φαντασία não é mais entendida como fonte de ilusões, vestígio de uma percepção, algo irracional. Antes, ela é comparada ao pensamento, o que sugere a posse de traços de racionalidade. Bem entendido, nos animais, a φαντασία αἰσθητική substitui o pensamento (νόησις) e o raciocínio (λογισμός).

A afirmação de Aristóteles de que aquele que possui φαντασία poderá fazer e sofrer muitas coisas de acordo com ela (428b 15-17) permite-nos perguntar que tipo de coisas seriam essas. Seria a voz, e, conseqüentemente, a comunicação, uma delas? Deixemos a resposta a esta questão para depois. Por ora, analisaremos a função desempenhada pela aparição no movimento dos animais, já que a produção da voz parece estar associada a ele:

---

<sup>244</sup> Labarrière (1984) p.23 diz que só os animais mais perfeitos, aqueles que têm os cinco sentidos, teriam φαντασία.

<sup>245</sup> Aristóteles distingue dois tipos de fantasia: a λογιστική ou βουλευτική, e a αἰσθητική (DA 433b 28-29). A primeira, própria do homem, caracteriza-se pela criação de um fantasma a partir de muitos. A segunda, que os animais possuem, é um tipo de pensamento. Isso é sugerido pelo contexto de DA 433a 10-14, segundo o qual os animais, que não têm pensamento nem raciocínio, requerem um certo tipo de pensamento para se locomoverem.

Sentir, então, é semelhante ao mero proferir e pensar; e, quando é agradável ou doloroso, como o afirmado ou negado, isso é perseguido ou evitado; e sentir prazer ou dor consiste em estar em atividade com a média da capacidade sensitiva, em face do bem ou do mal como tais. A aversão e o desejo são a mesma coisa em atividade, e a capacidade de desejar e evitar não são diferentes, nem entre si, nem da capacidade de sentir, embora o ser seja diverso. (DA 431 a 8 - 14)<sup>246</sup>

A percepção não é propriamente uma capacidade passiva de recepção da forma do perceptível (425b 20-26), e sim uma capacidade ativa de discriminação de perceptíveis (τὸ κριτικόν), por exemplo, as cores em uma escala cromática que vai do branco ao preto.<sup>247</sup> Além disso, a percepção sempre envolve prazer (ἡδονή) ou dor (λύπη), de maneira que a percepção destes implica o apetite (ἐπιθυμία, 413b 20-24). Sendo desejo e aversão a mesma coisa em atividade, ambos provocam o deslocamento do animal, porém, como o ser para cada um é diverso, a direção do movimento é oposta.<sup>248</sup> Aristóteles se interroga a respeito de qual é causa do movimento dos animais: “O que é que faz mover o animal localmente?” (432b 7). Com certeza não é a percepção sensível enquanto tal, já que “muitos animais têm sensação, mas são sedentários e completamente imóveis” (432b 19-22).<sup>249</sup> Também não é a parte calculativa ou intelectiva (νοῦς), uma vez que essa reflete a respeito de algo sem, contudo, ordenar buscar ou evitar o mesmo (432b 26).<sup>250</sup> Aristóteles conclui que a causa do movimento dos animais é a conjunção de dois fatores, desejo (ὄρεξις) e intelecto (νοῦς, DA 433 a 10-15 e *De Mot.* 700b 18-19), desde que a φαντασία seja considerada um certo pensamento (ὡς νόησιν τινα, 433a 9-11).<sup>251</sup> A inclusão da φαντασία entre as coisas do intelecto se deve ao fato de os animais se orientarem por meio da φαντασία αἰσθητική, que é um certo pensamento, e não do raciocínio prático, já que esse eles não o têm. No caso do homem, o desejo dá o fim a ser perseguido e o raciocínio prático estabelece quais são os meios para a consecução desse fim. Trata-se de um raciocínio retrospectivo, no qual o último item pensado será o primeiro a ser realizado (433a 13-17). Suponhamos que o fim desejado seja **D**: a partir dele o raciocínio estipula **C**, **B** e **A** como condição para atingirmos **D**. Ora, pensamos **A** por último, mas, quando formos agir, ele será o

---

<sup>246</sup> Tradução de Gomes dos Reis (2006).

<sup>247</sup> Em *De Anima* 432 a 16 a função discriminativa é atribuída ao intelecto e à percepção.

<sup>248</sup> Sobre o ser diverso, ver Veloso (2003) p. 89-91.

<sup>249</sup> Contudo, o desejo, conjugado com a aparição, é condição necessária para o movimento animal (432b 13-19), nada que não deseje ou evita se move “voluntariamente”.

<sup>250</sup> Pensando no caso do homem incontinente, Aristóteles diz que, mesmo que o intelecto ordene, o indivíduo não se move, mas age de acordo com o desejo (ὄρεξις). Ver *EN* I, 13. Já o caso do homem continente mostra como não é o desejo sozinho o responsável pelo movimento (433a 1-8).

<sup>251</sup> É estranha a aproximação da φαντασία ao pensamento, uma vez que em III 3 ela é mais ligada à percepção, apesar de não ser negada a relação desta com o intelecto.

primeiro item a ser realizado. Não acredito que a φαντασία tenha essa sofisticação. No entanto, ela deve desempenhar um papel análogo na produção do movimento. Qual é esse papel?<sup>252</sup>

A fim de respondermos a essa questão, analisemos os três elementos que compõem o movimento: o que faz mover (τὸ κινεῖν), aquilo por meio de que se move (ὃ κινεῖ) e aquele que é movido (τὸ κινούμενον, 433b 13). Aquilo que faz mover é o desejável (ὀρεκτόν, 433a 19-21). Mesmo quando agimos conforme o raciocínio, o intelecto não faz mover sem o desejo, o que chamamos vontade (βούλησις). Aquele que é movido é o animal. Aquilo por meio de que move é algo corporal, por exemplo, a junta. Interessa-nos aqui aquilo que faz mover. Primeiro, Aristóteles diz que é algo único, o desejável (τὸ ὀρεκτόν), depois diz que é de dois tipos – um imóvel (ἀκίνητον), o bem praticável (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), e outro móvel (τὸ κινεῖν καὶ κινούμενον), a capacidade de desejar (τὸ ὀρεκτικόν).<sup>253</sup> Seja como for, o animal, ao perceber, à distância, algo que ele tem por prazeroso, por já ter percebido, como, por exemplo, um certo cheiro, se lembra do prazer passado e tem expectativa de um prazer futuro, e por isso se movimenta em direção a ele. Mesmo quando o desejável não é percebido à distância, o animal é capaz de “imaginá-lo” (φαντασθῆναι) e, portanto, desloca-se a fim de alcançá-lo.<sup>254</sup> Tanto no primeiro caso, em que o desejável é percebido à distância, quanto no segundo, quando ele é imaginado, a φαντασία é fundamental. No primeiro, o desejo ocorre porque a percepção à distância de X lembrou o animal de que àquela percepção se sucedeu a percepção Y, que foi prazerosa. A partir daí, o animal passa a ter a expectativa de que à percepção de X sucederá a percepção Y, desde que ele realize certos movimentos em direção a X. No segundo, não estando presente o desejável, o animal tem de ser remetido a ele de alguma maneira. Aristóteles diz que neste caso basta que o desejável seja imaginado (φαντασθῆναι, 433b 10 - 12).<sup>255</sup>

Ora, mas o que faz com que o animal “produza” certas aparições nessas circunstâncias? Podemos pensar que a percepção de algo doloroso, a fome, faz com que o animal produza a aparição daquilo que ele deseja, sendo isso cor, figura, odor e tato. Nota-se que esse modelo não difere em quase nada do primeiro, já que em ambos a percepção e o desejo, associados à

---

<sup>252</sup> Não faz diferença se a lembrança é da percepção ou do percebido, pois perceber algo é perceber que se percebe isso. Ver Veloso (2003) p. 101.

<sup>253</sup> O movimento atribuído à capacidade de desejar pode ser atribuído ao fato de que o animal enquanto deseja se movimenta.

<sup>254</sup> Isso é curioso porque Aristóteles diz no De Anima (III) que a φαντασία não é capaz de suscitar grandes afecções na alma.

<sup>255</sup> Mesmo quando a φαντασία faz mover, ela não o faz sem o desejo (DA 433 a 20 - 21).

lembrança e à expectativa, é que põem o animal em marcha (nado ou vôo). A única diferença está em que, no primeiro caso, percebe-se o desejável ou o prazeroso por concomitância, enquanto, no segundo, percebe-se o doloroso, porque se sente fome, o que nos ordena a fugir da dor. Nesse caso, fugir da dor é dirigir-se ao prazer, no caso, fugir da fome é buscar o prazer do paladar e do tato. Não temos certeza de que a capacidade de ter aparições de algo prazeroso dependa sempre da percepção presente de algo que nos remeta ao prazeroso. No entanto, parece-nos estranho que um animal seja capaz de dispor de uma φαντασία por mero ato volitivo. Algo como um leão saciado tomando sol, e produzindo aparições de uma percepção tátil. É possível que o homem tenha essa capacidade (427b 16-24), mas não o animal.<sup>256</sup> Mesmo que o movimento animal não se restrinja à esfera perceptiva, o fato é que a φαντασία é fundamental para tal.

Uma vez que a função da φαντασία, relacionada ao movimento animal, está ligada à lembrança – “a lembrança, mesmo a dos inteligíveis, não é sem uma aparição” (DM 450a 10-15) –, faremos uma breve análise desta. Está claro, então, que, se a lembrança é necessária para o movimento dos animais, a φαντασία também será.<sup>257</sup> Segundo Aristóteles, a lembrança é do que se percebeu, ou seja, algo passado; a percepção, do que está presente; e a expectativa, do que está por vir. Com efeito, não se lembra aquilo que se percebe agora, e sim aquilo que percebemos anteriormente, por isso toda lembrança é com um tempo: “aquele que lembra diz a sua alma que antes ouviu ou percebeu ou pensou isso” (DM 449b24). A lembrança é a percepção, passado um tempo. Vimos que a aparição é, em um certo sentido, persistência da percepção. No entanto, ela ainda não é memória, uma vez que dois são os usos que se pode fazer dela: um, por si; o outro, como aparição de outra coisa:

Por exemplo, o animal desenhado em uma tábua é, com efeito, um animal, mas o ser não é o mesmo para ambos – e é possível contemplá-lo tanto como um animal quanto como imagem. Desse modo, é preciso supor que a aparição em nós é, ela mesma, também tanto algo por si quanto aparição de uma outra coisa. Enquanto por si, é um espetáculo ou uma aparição, mas enquanto de outra coisa, é como que uma imagem e uma memória. (DM 450b 21-28)

---

<sup>256</sup> O contexto dessa passagem, a distinção entre φαντασία e ὑπόληψις, sugere isso.

<sup>257</sup> Uma das atribuições da φαντασία diz respeito justamente à lembrança, mas não se restringe a isso. A φαντασία tem um papel nos sonhos, nas alucinações e no pensamento. Não nos interessam esses usos, porque nosso objeto são os animais. De acordo com Schofield (1979), em todos esses casos o termo φαντασία tem um sentido unitário: “parecer”. A φαντασία, ou o φάντασμα, é aquilo que dizemos ser algo apenas aparentemente. Alguns problemas surgem, sobretudo, em relação aos sonhos, uma vez que esses não concordam com dois critérios da φαντασία: a capacidade de pôr “voluntariamente” algo diante dos olhos; e não se emocionar fortemente quando se contempla um φάντασμα, pois, afinal, é como observar uma “imagem” em um quadro. Deixamos de lado a tese de Schofield por ela se referir mais ao juízo(ὑπόληψις), do qual os animais não participam.

O uso por si da aparição serve ao pensamento. Aquele que pensa, quando pensa, toma a aparição como se fosse a coisa mesma. Bem entendido, a aparição, do ponto de vista categorial, resume-se a qualidades e quantidades, enquanto que a coisa mesma é uma substância. Então, pensar é tomar qualidades e quantidades por uma substância. Esse processo de redução da substância a seus concomitantes é o que Veloso chama de simulação.<sup>258</sup> Um animal desenhado é um animal em linhas e figuras, não passa de um simulacro daquilo que é o seu motivo, e não o seu modelo, a saber, o animal. O “animal desenhado” não é animal senão por homonímia, ou seja, o que o desenho tem do animal são apenas seus aspectos secundários, cor e figura, que, de certa maneira, servem para o identificarmos. Contudo, não é capaz de desempenhar a função do animal (*PA I 1*, 640b 28 a 641a 6). Em suma, o desenho é um μίμημα, isto é, cores e figuras que, não obstante não serem um homem, são consideradas como tal, na simulação, sendo que aquela qualidade, que também está presente no seu motivo, permite o reconhecimento de uma substância também presente: “isto é um animal”. Podemos notar, assim, que a aparição tomada “por si” não nos remete a algo percebido, agora ausente.<sup>259</sup> A aparição por si, usada no pensamento, é como a pintura, e não como o retrato. Seria uma pintura na alma. Assim como aquele que contempla uma pintura diz, simulando, “isto é um animal”, aquele que contempla uma aparição “por si” pensa e como que diz “isto é um animal”.<sup>260</sup> Sem dúvida, esse uso da aparição escapa aos animais, já que eles não têm alma intelectiva. Assim, resta-nos avaliar a utilização da aparição como a aparição de outra coisa, porque isso configura a lembrança, e, como a lembrança está atrelada à percepção, os animais também são capazes de fazer esse uso (*DM 450 a 9-17*).

### 3. Voz e significação

Permitimo-nos avançar um pouco até onde Aristóteles diz: “mas, caso [a alma a perceba] enquanto de outra coisa, contempla tanto – justamente como no desenho – como imagem, quanto – sem ter visto Corisco – como [aparição] de Corisco” (*DM 450b 29–35*). A alma, ao tomar a aparição presente como imagem (εἰκόν) de outra coisa, lembra. Para Aristóteles, se a aparição “por si”, usada no pensamento, é igual à pintura, a aparição como aparição de outra coisa é como o retrato. A pintura, enquanto tal, nos permite o reconhecimento

---

<sup>258</sup> Veloso (2003) p. 83-89.

<sup>259</sup> Ver Veloso (2003) p.87 – 88 sobre a relação entre μίμημα, ὁμοίωμα e σημεῖον.

<sup>260</sup> Essa tese, defendida por Veloso (2003), pretende resolver o hiato em percepção e intelectção.



“isto é aquilo”, daí o prazer a que Aristóteles se refere na *Poética*: “porque, caso aconteça nunca o ter visto antes, não uma imitação produzirá o prazer, e sim por causa da execução ou da cor ou de outra causa parecida” (1448b 16-19). Não se trata aqui de ter visto um homem em específico, e sim o homem, caso contrário a pintura seria retrato e, por conseguinte, lembrança.<sup>261</sup> Aquele que viu o homem experimenta prazer ao reconhecer “homem”, mas, se não o reconhecer, o único prazer que ele poderá experimentar será o advindo da sensação da cor ou execução.<sup>262</sup> O retrato, por sua vez, é como um sinal (σημείον) ou vestígio de uma percepção anterior: ao contemplar uma aparição como imagem (εἰκῶν) de algo, aquele que contempla é remetido, por meio da aparição, a alguma percepção anterior (ausente), causa dessa aparição.

A aparição, como sinal de algo percebido, é lembrança. Vale ressaltar que, assim como não existe percepção de substância, também não há lembrança senão por concomitância. Essa é a razão pela qual é impossível lembrar “Corisco”. Lembra-se, com efeito, de certas cores e figuras percebidas, mas não mais que isso. Ora, se a lembrança se restringe à percepção, como muitas lembranças geram experiência (*Met.* 980b 25-30)? A lembrança, por si só, não é capaz de explicar o hiato que há entre percepção e inteligência, daí a necessidade de simulação. De acordo com Veloso, a lembrança de “Corisco” só é possível mediante um uso anterior da aparição para pensar homem. Lembra-se essa cor e figura, reconhece-se agora que elas são “homem”, e que são um homem específico, “Corisco”.<sup>263</sup> Portanto, para lembrar Corisco, é preciso, em primeiro lugar, tomar a aparição “por si”, como μίμημα para pensar o homem; em segundo lugar, tomar a aparição como de outra coisa, como εἰκῶν, ou seja, isto (cor e figura), que é um homem, lembra (remete a) Corisco.<sup>264</sup>

Uma vez que não é possível o animal ter percepções por concomitância de inteligíveis, a lembrança animal prescinde do uso “simulativo” da aparição. No entanto, como ele tem a percepção por concomitância de próprios distintos, ele percebe cores e figuras, que geram uma aparição, e esta, passado um tempo, não só pode ser tomada como imagem (εἰκῶν) das cores e figuras ausentes, mas também pode ser tomada como um sinal (σημείον) de algo ausente. Nesse caso não ocorre simulação, pois não há redução categorial. Reafirmo, contudo, que essa

---

<sup>261</sup> No entanto, parece-me que a lembrança é necessária para o reconhecimento, uma vez que eu preciso lembrar que essa cor e figura foram percebidas antes, e lembrar por concomitância que elas eram “homem”. Ver Veloso (2003) p. 88 – 89.

<sup>262</sup> Ver Veloso (2003) p. 95 -99.

<sup>263</sup> Veloso (2003) p. 100-103.

<sup>264</sup> Mesmo sendo este o caso, a lembrança é anterior ao reconhecimento, pois sem ela não há reconhecimento.

lembrança tem de ser desencadeada por alguma percepção presente. Um animal, por exemplo, só se coloca em marcha porque, diante de um perceptível próprio **X**, se lembra que comê-lo lhe proporcionou prazer, ou que a este perceptível **X** se seguiu o perceptível **Y**, que lhe proporcionou um prazer. Nesse sentido, a lembrança é sinal (σημείον - indício) de uma percepção ausente, ou seja, a lembrança está no lugar da percepção.

O que significa ser sinal de alguma coisa? Aristóteles define o signo como se segue:

O signo (σημείον) quer ser (βούλεται εἶναι) uma premissa demonstrativa (πρότασις ἀποδεικτική), seja necessária, seja provável; com efeito, a coisa cuja existência ou produção engendra a existência de uma outra coisa, seja anterior, seja posterior, é um signo (σημείον) da produção ou existência de outra coisa. (*An. Pr.* II 27 70a 6-9)

Vejamos três exemplos dados pelo Filósofo: que uma mulher tenha leite ou esteja pálida é signo (indício) de que engravidou; que o sábio Pítaco seja honesto é signo de que os sábios são honestos. Esses casos, sobretudo o primeiro, são exemplos de signos de coisas presentes. Já a lembrança é um signo de algo não mais presente. Nas palavras de Veloso, “o signo é algo que está sempre presente, mas que remete para algo ausente”.<sup>265</sup> O principal uso da aparição feito pelos animais é para lembrar, de modo que o movimento animal e sua organização no ambiente se dá exclusivamente na esfera perceptiva, não obstante a assimilação da aparição ao pensamento realizada no *De Anima* (433a 4-12).

Qual é, então, a função da aparição na produção da voz? Duas teses divergem a esse respeito. Hamlyn e Hicks sustentam que a aparição é algo como uma imagem mental.<sup>266</sup> Nesse sentido, o som é voz, ou seja, é capaz de significar algo quando é a exteriorização vocal de uma imagem mental. É isso que Labarrière chama de função *expressiva* da voz.<sup>267</sup> Labarrière, por sua vez, afirma a função interpretativa da aparição. Assim, o som é capaz de significar algo quando comunica algo a que o animal se ateuve por meio de sua φαντασία.<sup>268</sup> Nota-se que essa interpretação se sustenta em grande medida na aproximação que Aristóteles faz de φαντασία e pensamento (*DA* 10). Ter ouvido a voz implica a posse de uma capacidade superior à da percepção, o que explicaria porque alguns animais participam de aprendizado e ensinamento.<sup>269</sup> Essa é, nas palavras de Labarrière, a função *comunicativa* da linguagem. O problema dessa

---

<sup>265</sup> Veloso (2003) p. 82 – 83.

<sup>266</sup> Hamlyn (1968) p. 129 - 135 e Hicks (1907) p.389.

<sup>267</sup> É isso que Labarrière (2004) p. 30 - 31 chama de função expressiva da voz.

<sup>268</sup> Ver Labarrière (1984) p. 22.

<sup>269</sup> Labarrière (2004) p. 25.

interpretação é que ela, ao desconsiderar a φάντασία como “imagem mental”, não se adapta ao primeiro capítulo do *De Interpretatione*, porque não considera mais algo que seja similitude das coisas. Contudo, acreditamos que este problema pode ser evitado, porque o que se nega é que o φάντασμα se restrinja a ser “imagem mental”, e não que ele seja, em certo sentido, uma imagem mental.<sup>270</sup> Por isso, Labarrière adota uma tese conciliadora: a voz é tanto expressiva quanto comunicativa. É *expressiva* na medida em que exterioriza as afecções da alma, supostamente “imagens mentais”, e é *comunicativa* na medida em que indica algo, que significa algo a alguém. O animal só é capaz de dizer “algo de algo” porque foi afetado por algo que se não lhe causou dor ou prazer, pelo menos lhe causou a expectativa dos mesmos.<sup>271</sup> A voz, então, comunica o percebido e expressa a percepção. Se pensarmos nos “gritos arrancados pela natureza”, os sons involuntários (ou não-voluntários) produzidos pelo animal, como voz, constatamos que eles cumprem a função expressiva da voz. Função essa que se adapta bem à noção de signo-sintoma, porque a voz emitida é sinal natural de uma afecção na alma. Para Labarrière, mesmo a linguagem humana convencional pode ser signo-sintoma.<sup>272</sup> O símbolo é, “primeiramente”, o signo “quase-sintoma” das afecções da alma. O símbolo é, “secundariamente”, o signo das afecções, porque, diferentemente da voz dos animais, é signo mediadamente, isto é, por convenção.<sup>273</sup> Contudo, não fica claro de que maneira esses gritos arrancados cumpririam uma função comunicativa. Segundo Labarrière, os gritos involuntários comunicariam, porque os ouvintes são capazes de experimentar as mesmas afecções daquele que emite o grito.<sup>274</sup> Diferentemente, Veloso salienta, em acordo com Hamlyn, que esse som deve ser de algum modo intencional: “com ele o animal deseja expressar alguma coisa”.<sup>275</sup>

A voz parece ser uma lembrança para os outros: o animal, ao perceber dor ou prazer, emite um som que não só os expressa, mas, principalmente, comunica aos outros animais um φάντασμα seu, que indica a iminência dessas percepções, de modo que podem persegui-las ou evitá-las. Nesse sentido, ela é como que um φάντασμα para os outros animais, que se servirão dele para lembrar. Melhor dizendo, a percepção da voz cria, no ouvinte, um φάντασμα similar

---

<sup>270</sup> Labarrière (1984) p. 17-21.

<sup>271</sup> Para Labarrière (2004) p. 30-31 não há predicação quando o animal diz algo de algo, como, por exemplo, “atenção, voem”.

<sup>272</sup> Labarrière (2004) p. 31-32.

<sup>273</sup> Essa posição é similar à de Kretzmann (1972) e diferente da Whitaker (1996) p. 19 e Veloso (inédito) p. 16.

<sup>274</sup> Labarrière (2004) p. 31.

<sup>275</sup> Veloso (inédito) p. 3.

ao do emissor da voz. O animal ouve um som específico e percebe outras características que o acompanham. Se for dotado de lembrança, as muitas percepções desta relação produzirão nele uma certa experiência, qual seja: ao som que me causa a impressão **X**, segue-se algo que me causa a impressão **Y**. O animal, nas primeiras vezes, percebe “por si” tanto o perceptível **X**, quanto o **Y**. Depois de várias percepções, ele passa a ser capaz de lembrar **Y**, ao perceber **X**, pois, afinal, a lembrança é a percepção do que está ausente. Mas isso não é tarefa exclusiva da lembrança, sendo necessário o concurso da φαντασία αίσθητική, que, como vimos, é como se fosse um pensamento. É ela a responsável pela identificação deste som como **X**, porque já se trata de uma certa experiência, e pela remissão a **Y** por meio de uma inferência. Vejamos, esquematicamente, o processo de inferência a partir de um sinal:

1) Relação do particular com o universal:

A este som se segue uma percepção tátil dolorosa.

(Este som é estridente.)

A todo som estridente se segue uma percepção tátil dolorosa.

Este é um caso em que um som, a que se seguiu uma percepção tátil dolorosa, é tomado como sinal de que a todo som estridente se segue uma percepção tátil dolorosa. Trata-se, com efeito, de um argumento sujeito a refutação, porque não constitui uma dedução (ἀσυλλόγιστον, *Ret.* 1357b 14).

2) Relação do universal com o particular:

(Todo som estridente é sucedido por uma percepção tátil dolorosa.)

Este som é estridente.

Este som é sucedido por uma percepção tátil dolorosa.

Esta é uma inferência irrefutável, admitindo-se que o argumento é válido e suas premissas são verdadeiras. A premissa maior, entre parênteses, não está explícita no momento em que o animal diz para si mesmo: isto que eu percebo é doloroso. Contudo, ela tem de estar subentendida, uma vez que sem ela não haveria inferência. É importante

salientar que o animal não é capaz de um juízo universal, tal qual o apresentado nessa premissa maior. Rigorosamente, esta inferência é uma atividade do homem, mas acreditamos que a expressão ὡςπερ ἀναλογισάμενοι (HA 631a 27) se refere a algo deste tipo, e que o argumento inferencial de *Retórica* (1357b 10-14), exposto em (1), justamente por não se adequar ao padrão inferencial (1357b 14-17), justifica algo como a premissa maior da inferência 2.<sup>276</sup>

Qualquer perceptível, qualquer som, é capaz de ser signo, ou seja, é capaz de remeter o ouvinte a outra coisa. O que é, então, que distingue a voz dos demais sons? Poderíamos dizer que é sua significação associada a sua origem animal, mas isso não é correto, pois, em alguns casos, a tosse, além de ser sinal de doença, é capaz de significar e tem origem animal. Além do mais, vimos que a voz só significa por concomitância, na medida em que corresponde e substitui aquilo que realmente significa: as afecções na alma. Parece-nos que a especificidade da voz está naquilo de que ela é signo: o φάντασμα. O animal, ao emitir um som vocálico, está expressando, em primeiro lugar, uma afecção de sua alma, retida sob a forma de um φάντασμα, usado para lembrar. Contudo, o ouvinte, ao ouvir este som, não o considera sinal do φάντασμα na alma do emissor. Na verdade, este som faz com que ele crie um φάντασμα acústico, que é usado para lembrar e ter expectativa do perceptível tátil anteriormente associado ao φάντασμα. Com isso, tem uma afecção na alma igual à do emissor. Ou seja, significativo é o próprio φάντασμα, porque é ele que remete o animal ao perceptível tátil. Um som com tais características é percebido pelo ouvinte como sinal de um evento no mundo – que foi significado pelo φάντασμα na alma do emissor –, porque ele já associou este som com algum outro perceptível, de modo que o φάντασμα acústico produzido pelo som o remete ao perceptível. A voz é signo, então, primeiramente, de um φάντασμα, e, secundariamente, dos perceptíveis significados pela φαντασία, já que as afecções na alma podem ser similitudes das coisas.<sup>277</sup> Este tipo de significação, por concomitância (não obstante sua diferença em relação ao fato de febre significar doença), é natural, porque a voz expressa, sem qualquer símbolo, o φάντασμα e este significa algo, isto é, comunica o perceptível a que se ateu pela percepção e pela φαντασία.<sup>278</sup> Como

---

<sup>276</sup> Sobre a inferência a partir de sinais ver Weidemann (1989).

<sup>277</sup> Ver Veloso (2003) p.15.

<sup>278</sup> Aristóteles diz, em *Historia Animalium*, que, não obstante a forma da voz não diferir entre as mesmas espécies, a voz nas articulações (ἄρθροις) difere tanto entre diferentes espécies, quanto segundo os lugares na

onde existe percepção, existe também dor e prazer (*DA* 413b 22-23), o animal, ao sinalizar, por meio da voz, sua percepção, retida sob a forma de um φάντασμα, sinaliza também sua dor ou seu prazer. Se um perceptível **S**, uma cor, por exemplo, provocou no emissor a afecção na alma **Z**, o medo, no ouvinte, um perceptível **X**, um som emitido pelo animal que percebeu **S**, provocou a mesma afecção **Z** presente na alma do emissor. Próprios distintos podem ocasionar a mesma afecção, porque, como vimos, o perceptível “por si” está associado a diversas outras características. A cor amarela, associada a certa figura, pode ser signo de uma percepção tátil prazerosa para um determinado animal, e, por isso, ele emite uma voz grave, por exemplo, a fim de comunicar a presença iminente, para o ouvinte, deste perceptível (seu regozijo presente e esperado). O ouvinte, por sua vez, lembra que tal som é sinal de uma percepção tátil prazerosa, e por isso a busca. Pode acontecer, no entanto, que aquilo que para o emissor é prazeroso, para o ouvinte seja doloroso. Se pensarmos na pluralidade de indivíduos de uma mesma espécie, podemos especular uma significação contingente, ou seja, é uma significação subjetiva em relação ao prazer e à dor: o animal comunica algo que ele percebeu como prazeroso, mas é possível que o ouvinte, mesmo inferindo corretamente que o som emitido seja sinal de prazer, experimente dor, ao buscar o perceptível significado indiretamente. Em suma, o emissor significa o seu prazer ou dor ocasionado seja pela percepção, por concomitância ou por si, de um tátil, e não o perceptível propriamente dito; o ouvinte, por sua vez, considera o som sinal de uma percepção prazerosa, porque na maioria das vezes em que o ouviu experimentou também uma percepção tátil prazerosa. Podemos dizer, então, que a voz é sinal, primeiramente, de um φάντασμα, porque o que é expresso é o prazer ou a dor experimentados pelo emissor (*Pol.* 1253a 7-18); mas o ouvinte a considera como sinal do perceptível prazeroso, por isso pode ocorrer o engano, e ele pode perseguir aquilo que foi percebido e comunicado como prazeroso pelo emissor, mas que, para ele próprio, revelar-se-á doloroso.

A φαντασία, portanto, exerce três funções em relação à voz: quanto à produção dos sons vocálicos, ela permite que alguns animais movimentem certas partes corporais, ao funcionar como se fosse um pensamento (ὡς νόησίν τινα), e dá o conteúdo da significação, o φάντασμα;

---

mesma espécie. Aristóteles parece se referir antes à (διάλεκτος), do que à voz, ao dizer que a primeira pode ser plasmada(πλάττεσθαι). Isso sugere algo como um convencionalismo da voz. Talvez não seja o caso de negar a simbolicidade à (διάλεκτος), com base na idéia de que a palavra é um som que significa por convenção (*DI* 16a 26-27), porque, assim como a palavra, a (διάλεκτος) é, primeiramente, signo, e, secundariamente, símbolo das afecções da alma.

quanto à percepção, ela funciona como se fosse um raciocínio (ὡςπερ ἀναλογισάμενοι), e toma um perceptível presente como sinal de um perceptível ausente. Fica, assim, dito qual é papel da φαντασία na significação da voz.

## CONCLUSÃO

Vimos no primeiro capítulo as etapas da investigação científica propostas por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores*. Nosso objetivo não era o de averiguar as teses aristotélicas a respeito da ciência, mas sim o de encontrar um modelo para a analisar o que é a voz. Das quatro etapas apresentadas, uma delas apresenta um problema de interpretação, que traz algumas conseqüências para nossa investigação. Como εἰ ἔστι deve ser lido, “se existe” ou “se isto é X”? Adotamos a segunda opção porque pareceu-nos absurdo que diante de um homem alguém perguntasse se este homem existe, ao invés perguntar se isto que percebo é homem. A percepção ou reconhecimento da voz se dá nos seguintes termos: se isto que ouço é voz. O que se ouve é a matéria da voz, o som, que é o ponto de partida para o reconhecimento do composto, voz. Restava saber, então, que é que permite o reconhecimento de uma matéria como sendo um determinado composto? A forma. Identifica-se que este som é voz e não trovão, por meio da intelecção da forma. Sendo a voz um composto, pareceu-nos apropriado investigar não só o aspecto formal, mas também o material.

Iniciamos nossa análise a respeito dos aspectos materiais da voz com uma discussão sobre a teoria material de Aristóteles, que suscitou uma série de dificuldades, sobretudo uma que ficou conhecida como o paradoxo de Ackrill. Em seguida, apresentamos os referidos aspectos materiais, propriamente ditos. Diferentemente do seria de se esperar, não analisamos o som, mas sim as partes materiais envolvidas na produção da voz. Isto porque aquilo que distingue o som vocálico de outros sons, no que se refere à matéria são as partes corporais necessárias para a sua produção. Estas são, como vimos, a faringe, laringe, pulmão, língua, dentes e lábios, sendo estes três últimos necessários não para a voz, mas para o διάλεκτος. O aspecto formal, por sua vez, subdivide-se em origem animal e significação de acordo com uma certa φαντασία. A origem animal requer que som seja produzido por um ser dotado de percepção. Mas este critério não basta, é preciso que este ser tenha também φαντασία. A análise desta capacidade mostrou-se extremamente difícil dada a diversidade de abordagens que Aristóteles faz dela ao longo do *De Anima*. Por isto, no primeiro capítulo, fizemos um sumário destas abordagens e tentamos estabelecer qual é sua função na produção da voz. Como ela necessária para o movimento animal,



e a produção da voz requer certos movimentos, concluímos que ela é responsável pelos movimentos realizados pelo animal na produção da voz. Além disso, vimos que ela poderia estar relacionada de algum modo com a significação.

Analizamos a significação a partir de uma complicada passagem do *De Interpretatione* e adotamos a tese segundo a qual o símbolo também é signo, de maneira que podemos entender que “as coisas na voz” são, primeiramente, signos das afecções na alma, e, secundariamente, símbolos das mesmas. Isto nos permitiu considerar que “as coisas na voz” sejam também voz, e não apenas palavra. Pareceu-nos, também, que é a alma que significa, e não as coisas na voz, estas só significam por concomitância. No entanto, esta questão não está muito clara para nós, porque ela implica uma diferença entre sinal e significação. Assim, é só o animal que significa por meio de sinais, sejam eles sonoros ou visuais

No segundo capítulo abordamos a teoria aristotélica da percepção a fim de esclarecer como ocorre a percepção da voz. O problema não está na percepção da voz pelo homem, e sim pelo animal. Conforme o *Analíticos Posteriores*, há um reconhecimento de que isto que se percebe é alguma coisa que se entende, por meio do aspecto formal. Como poderia, então, o animal reconhecer que este som é voz, se ele não é capaz de entender seus aspectos formais, sua origem animal e sua significação. Nós acreditávamos, no início da pesquisa, que a resposta estaria na percepção por concomitância, e por isto nos propomos a investigá-la. Uma vez que Aristóteles divide os perceptíveis em dois grandes grupos, os “por si” e os “por concomitância”, só poderíamos compreender estes, se entendêssemos aqueles. O ponto importante para nossos propósitos foi a adoção de uma interpretação causal da teoria da percepção de Aristóteles, segundo a qual o que faz com que um perceptível seja “por si”, e não “por concomitância” é o fato de ela ser causa “por si” da percepção. Isto significa que o som, por exemplo, é um perceptível “por si” em virtude de ser ele mesmo a causa das alterações materiais no ouvido, e não um concomitante seu. Esta teoria alterou nossa crença inicial de que a percepção “por concomitância” era sempre de inteligíveis - que se percebia um “por si” e se entendia uma forma -, porque qualquer concomitante de um “por si” pode ser um perceptível “por concomitância”, seja ele um inteligível ou outro “por si”. Tudo o que acompanha a causa “por si” das alterações materiais no respectivo órgão é um perceptível “por concomitância” em potência. Sua atualização vai depender de uma percepção “por si” em ato, associada a uma outra capacidade em ato, que poderá ser a lembrança, no caso dos animais, e, em acréscimo a ela, a

intelecção, no caso dos homens. Contudo, isto ainda não esclarece a percepção da voz pelos animais, porque esta parece requerer o concurso do entendimento, o que configuraria a percepção “por concomitância” de inteligíveis, que não se aplica aos animais. O que ganhamos com este capítulo foi a possibilidade de atribuímos a percepção “por concomitância” aos animais, o que era impossível na interpretação anterior. Isto nos permitiu explicar a percepção tátil da lebre pelo olfato, no exemplo da *Ética a Nicômacos*. Entretanto, Aristóteles diz, neste mesmo exemplo, que o leão percebe que o boi está perto por meio da voz deste. Ora, como o leão percebe a voz?

Diante da reiterada negação de intelecção aos animais, começamos a suspeitar que a percepção da voz não requereria um esquema de reconhecimento tal qual o apresentado nos *Analíticos Posteriores*. Contudo, antes de verificar esta hipótese, seria preciso verificar a extensão dos conteúdos da percepção e os termos nos quais o Estagirita nega intelecção aos animais. No terceiro e último capítulo observamos uma série de passagens em que Aristóteles nega aos animais uma série de competências relacionadas com a intelecção. Mas, mesmo nas passagens em que ele faz algumas concessões, sobretudo no *Historia Animalium*, é possível que se trate apenas de maneira de dizer, como propõe Sorabji. Se eles não têm intelecção, Aristóteles não pode adotar uma tese restrita das funções perceptíveis, sob pena de os animais não poderem se orientar para buscar o seu próprio bem. Como vimos, no capítulo 2, a percepção exerce a função discriminativa. Ao lermos *Metafísica* α, 1 e *Analíticos Posteriores* II, 19, notamos que havia uma hierarquia de competências cognitivas diversamente atribuídas aos animais. Todos têm a percepção, ao menos o tato, e a esta, em alguns, acrescentam-se φαντασία e lembrança. Mas, os capazes de lembrar, se não ouvirem, não aprendem. Seja como for, o fato é que Aristóteles não nega que os animais tenham experiência, em absoluto, mas sim que dela eles pouco participam. Disto não se segue, porém, que eles tenham conceitos. Sem dúvida, se fosse este o caso, o problema da percepção da voz estaria resolvido. No entanto, discordamos de Sorabji em relação ao fato de que isto implicaria a apreensão de conceitos rudimentares pelos animais.

Diante da dificuldade de explicar a percepção da voz, passamos a desconfiar que a φαντασία teria uma função importante não só na produção da voz, mas também na sua audição. Verificamos que Aristóteles considera a φαντασία um certo pensamento, porque como eles não têm o raciocínio prático, é preciso que alguma capacidade os oriente. Esta função está intimamente ligada com a lembrança, porque o animal se serve da aparição para lembrar uma percepção anterior. A aparição funciona como um sinal, vestígio, de uma percepção passada, a

que os animais são remetidos. Esta característica se estende à voz que é um φάντασμα para os outros. Ao investigarmos, o que é um signo para Aristóteles, e em que medida a voz é signo, descobrimos que, dependendo da interpretação do termo φαντασία, “imagem mental” ou função interpretativa, teremos uma função ou “expressiva” das afecções na alma ou “comunicativa” do que foi percebido. Labarrière, no entanto, concilia as duas alternativas por acreditar que elas não se excluem.

A sinalização pareceu-nos ser tarefa da lembrança associada à φαντασία na medida em que ocorre uma inferência a partir de sinais, ou seja, o animal infere o tátil a partir das percepção do som, e já se movimenta em sua direção, sem precisar do juízo universal “todo som estridente é sucedido por uma percepção tátil”, juízo este que só é possível ao homem, porque tem a φαντασία λογιστική. Parece-nos que é algo similar ao silogismo prático realizado por um animal, como que diz para si mesmo: eu tenho sede. Isto é água. E, simplesmente, bebe. O animal não precisa completar o raciocínio com o juízo “toda água sacia a sede”. É, inclusive, difícil chamar isto de raciocínio, uma vez que não há sequer o termo médio. Mas o mesmo se dá no caso do homem, quando age em função do desejo. O animal, ao ouvir um som com tal e tal característica é remetido a um perceptível tátil, graças à lembrança de que a este som se sucedeu um tátil.

Por fim, concluímos que o animal não percebe voz, assim como ele não percebe pegada, pelo menos não nos moldes de reconhecimento dos *Analíticos Posteriores*. Isto quer dizer, então, que o que chamamos de percepção da voz não requer a capacidade intelectual, porque o animal não ouve som e reconhece voz. Ele simplesmente considera este som sinal de algum outro perceptível. Se considerarmos a voz um sinal, a sua percepção é a percepção “por concomitância” de um perceptível “próprio” distinto. Esta inferência a partir de sinais levada a cabo pela φαντασία αίσθητική abre também como perspectiva de pesquisa o caráter social de alguns animais, porque a voz, ao significar, não só induz comportamentos, mas também coloca em xeque a distinção entre o homem e os animais feita com base na posse ou não de razão.

## BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- ANGIONI, Lucas, Aristóteles. *De Anima Livros I-III* (trad.e notas) Textos Didáticos n. 38, Campinas, IFCH/UNICAMP, 2002
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles : Física, Livros I-II* (trad. e notas). Clássicos da Filosofia: caderno de tradução n.1, Campinas, IFCH/UNICAMP 2002.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles. Metafísica, Livros VII-VIII* (trad. e notas). Textos Didáticos n. 42, Campinas, IFCH/UNICAMP 2002.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles Segundos Analíticos, Livro I* (trad. e notas). Clássicos da Filosofia: caderno de tradução n.7, Campinas, IFCH/UNICAMP 2004.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles Segundos Analíticos, Livro II* (trad. e notas). Clássicos da Filosofia: caderno de tradução n.4, Campinas, IFCH/UNICAMP 2002.
- 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.
- BODEÛS, Richard. *Aristote: De l'âme* (trad. e notas). Paris, GF Flammarion, 1993.
- BOSTOCK, David. *Aristotle: Metaphysics - Books Z and H* (trad. e comentário) Oxford, Clarendon Press, 2000.
- CHARLTON, William. *Aristotle's Physics - Books I and II* (trad. e comentário). Oxford, Clarendon Press, 2001.
- FORSTER, E. *Aristotle: Mouvement of Animals* (trad.). Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- GOOLD, G.P. *Aristotle: History of Animals, Books IV - VI* (trad.). Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- HETT, W.S. *Aristotle: On the Soul; Parva Naturalia* (trad.). Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- HICKS, R.D. *Aristoteles: De anima* (trad. e notas). Cambridge, University Press, 1907.
- KURY, Mário da Gama, *Aristóteles. Ética a Nicomacos* (trad. e notas), Brasília, Ed. UNB, 1985
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles. Política* (trad. e notas), Brasília, Ed. UNB, 1985.

- PECK, A.L. Aristotle. *Generation of Animals* (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_ . *Aristotle: Parts of Animals* (trad.). Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- REIS, M. C. Gomes dos. Aristóteles: *De Anima* (trad. e notas). São Paulo, Ed. 34, 2006.
- ROSS, David. Aristotle's Prior and Posterior analytics (trad. e notas). Oxford. Clarendon Press, 1965.
- SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. *Aristóteles: História dos Animais, Livros I-VI* (tradução, introdução e notas). Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- \_\_\_\_\_ . *Aristóteles: História dos Animais, Livros VII-X* (tradução, introdução e notas). Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles: Da Lembrança e da Rememoração* (tradução, notas e comentários) in *Cadernos de tradução de História e Filosofia da Ciência*, v.12. Campinas, UNICAMP, 2003.

### **BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA**

- 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.
- 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.
- BOLTON, Robert. *Definition and scientific method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals*. 1994.
- \_\_\_\_\_ . *Science and the science of substance in Aristotle's metaphysics Z*.
- BRUNSCHWIG, Jacques, «En quel sens le sens commun est-il commun?», em Romeyer Dherbey, G. (dir.), *Corps et Âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 189-218.

- BURNYEATS, 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, 1996a (1992), 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, 1996b (1992), p.421-434.
- CASHDOLLAR, Stanford. *Aristotle`s Account of Incidental Perception*. *Phronesis*, 18, 1973.
- 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.
- CODE, Alan e 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
- 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.
- DE RIJK, L.M. *Aristotle Semantics and Ontology, Vol. I*. Leiden, Brill, 2002.
- EVERSON, Sthephen. *Aristotle on Perception*. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- FREDE, Dorothea. *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*. In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 279-295.
- FREUDHENTAL, G. *Aristotle`s Theory of material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- GILL, M.L. *Aristotle on Substance*. Princeton, 1989.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso. *The So-Called Question of Existence in Aristotle, An. Post 2. 1-2*. *Review of Metaphysics* 34, 1980, p. 71-89.
- 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.

- KRETZMANN, Norman. *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*. Ancient Logic and its Modern Interpretations, Proceedings of the Buffalo Symposium on Moderns Interpretations of Ancient Logic, 1972.
- LABARRIÈRE, Jean-Louis. *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. Phronesis, 29, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Langage, Vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*. Paris, Vrin, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Le caractère musical de la voix chez Aristote. Apostasis, melos, dialektos, Philosophie Antique* 2, 2002, p.89-108.
- LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo, Discurso Editorial, 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.
- REY PUENTE, Fernando. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001.
- SCHOFIELD, Malcolm. *Aristotle on the Imagination*. In *Articles on Aristotle: Psychology and Aesthetics* (Vol.4), J. Barnes, M. Schofield, R.Sorabji (ed.). London, Duckworth, 1979, p.103-132.
- SISKI, John E., *Taste, Touch and Temperance in Nicomachean Ethics III-10*, 2003.
- SORABJI, Richard. *Animal Minds & Human Morals, The Origins of the Western Debate*. New York, Cornell University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle on Demarcating the Five Senses* In *Articles on Aristotle: Psychology and Aesthetics* (Vol.4), J. Barnes, M. Schofield, R.Sorabji (ed.). London, Duckworth, 1979, p.76-92.
- \_\_\_\_\_. *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.
- WHITING, J. *Living Bodies*. In *Essays on Aristotle de Anima*, M. Nussbaum e A. Rorty (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1996, p.75-91.
- VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles Mimético*. São Paulo, Discurso Editorial, 2004.

- \_\_\_\_\_, *Considerações sobre o primeiro capítulo do De Interpretatione de Aristóteles*. Inédito.
- \_\_\_\_\_, *Matéria e Percepção em Metaph. Z e H*. In *Discurso* 32, 2001, p.141-159.
- \_\_\_\_\_, «A propósito da tradução de *tóde ti* em Aristóteles», *Kriterion* 102 (2000), p. 165-177.
- ZINGANO, Marco, *Razão e Sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De anima III 4-5*, Porto Alegre, L&PM 1998a.
- \_\_\_\_\_, «A Propósito do Modo de Apreensão dos Sensíveis Comuns em Aristóteles (Uma Análise do *De Anima* III 1 425a -14-30)», *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 8, n. 2, 1998b, p. 39-68.
- WEIDEMANN, Hermann. *Aristotle on Inferences from Signs. Rhetoric I 2, 1357b 1-25*. *Phronesis*, 34, 1989.
- WHITAKER, C. W.A. *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and dialect*. Oxford, Clarendon Press, 1996.