

Sobre a Alma

Aristoteles

LIVRO I

1. A alma como objecto de investigação

Partindo do princípio de que o saber ¹ é uma das coisas 402a belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objectos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma ² entre os mais importantes. Ora o conhecimento ³ sobre a alma parece contribuir também largamente para o da verdade no seu todo, e em 5 especial para o da natureza, pois a alma é, por assim dizer, o princípio dos animais. Procuraremos, pois, ter em vista e conhecer a sua natureza e a sua essência ⁴, e ainda aquilo que a acompanha ⁵. Destas coisas, umas parecem ser afecções exclusivas da alma, e outras pertencer, por meio dela, também aos animais ⁶. De todo o modo, e sob todas as perspectivas, é bem 10 difícil alcançar um conhecimento sobre a alma digno de crédito. | METODOLOGIA | Sendo esta, com efeito, uma investiga-

¹ Εἶδησις. Trata-se da única ocorrência do termo em A.; segundo Tricot (p. 1, n. 1) designa γνῶσις em geral.

² Ψυχή. «Alma» é a versão tradicional, embora A. tenha em vista uma realidade bastante diferente daquela que o termo português denota. Ψυχή designa o princípio vital, ou mesmo a vida.

³ Γνώσις.

⁴ Οὐσία. Serão assinaladas em nota apenas as ocorrências em que οὐσία não designa a substância, mas sim a essência.

⁵ Isto é, os seus acidentes (ver Mesquita, pp. 502 e segs. e 592). Raras vezes é possível manter a tradução que reconduz o termo ao seu sentido original (caso em que é transcrito em nota), pelo que este será quase sempre vertido por «acidente».

⁶ Isto é, algumas afecções pertencem ao composto de corpo e alma, que é o animal. A discussão deste problema tem início em I.1, 403a3.

ção comum a muitos outros tratados — refiro-me ao estudo da
essência e do que uma coisa é —, poder-se-ia pensar que existe
um método único para todos os objectos de que queiramos co-
15 nhecer a essência, tal como existe, para o estudo dos acidentes
próprios ⁷, a demonstração. Teria de se investigar, consequen-
tamente, que método é esse. Se, pelo contrário, não existe um
método único, comum, para investigar o que uma coisa é, <a
empresa> torna-se ainda mais difícil, pois será necessário de-
terminar qual é o modo de proceder apropriado a cada caso
em particular. E ainda que fique claro se é a demonstração ou
20 a divisão, ou até um qualquer outro método, suscita ainda mui-
tas dificuldades e erros <a determinação daquilo> a partir do
qual se deve investigar, pois para coisas diferentes existem di-
ferentes princípios, como no caso dos números e das superfí-
cies. | QUESTÕES E SUA PRIORIDADE | Em primeiro lugar, sem
dúvida, é necessário determinar a que género pertence a alma
e o que é: quer dizer, se é este algo ⁸ e uma substância, ou se
é uma qualidade ou uma quantidade, ou ainda se pertence a
25 uma das outras categorias que já distinguimos; mais, se per-
tence aos seres em potência ou se é antes algum tipo de acto ⁹.
402b É que a diferença que isso faz não é | pequena. Devemos in-
vestigar, também, se a alma é divisível ou indivisível e, além
disso, se todas as almas são ou não da mesma espécie; e, se
não forem, se é em espécie ou em género que diferem. Com
efeito, os que actualmente se pronunciam sobre a alma e a in-
5 vestigam parecem examinar apenas a alma humana; ora temos
de precaver-nos, para não nos escapar se existe uma única de-
finição ¹⁰ de «alma», como de «animal», ou se existe uma defi-
nição diferente para cada tipo de alma — por exemplo, de ca-
vala, cão, homem, deus —, sendo o universal «animal», neste
caso, ou nada, ou posterior. E poder-se-ia perguntar o mesmo
a respeito de qualquer outro atributo comum que se predicasse.
Já se não existirem diversas almas, mas sim diversas partes da
10 alma, coloca-se a questão de saber se devemos estudar primei-

⁷ Sigo Tomás Calvo (p. 132).

⁸ Τόδε τι. Isto é, um indivíduo.

⁹ Ἐντελέχεια. Traduz-se por «acto» nas ocorrências em que não designa a «realização plena».

¹⁰ Λόγος.

ro a alma no seu todo ou as suas partes. Revela-se difícil, ainda, determinar quais destas partes são diferentes entre si por natureza, e se é preciso investigar primeiro as partes ou as funções das partes — por exemplo, o entender ou a faculdade que entende ¹¹, o perceber ou a faculdade perceptiva ¹²; e o mesmo se aplica aos restantes casos. Mas se se deve investigar primeiro as funções, poderíamos levantar de novo o problema de saber se se deve investigar os objectos primeiro que as funções — por exemplo, o sensível antes da faculdade perceptiva, e o entendível antes do entendimento ¹³. 15

Ora, para ter em vista as causas daquilo que acompanha as substâncias ¹⁴, não é útil apenas, parece, conhecer o que uma coisa é (como, no caso da matemática, conhecer o que é uma recta e uma curva, ou uma linha e uma superfície, para perceber a quantos ângulos rectos são iguais os ângulos de um triângulo). Também o conhecimento daquilo que a acompanha ¹⁵ contribui, inversamente, em grande parte para conhecer o que uma coisa é. Pois quando conseguirmos dar conta de tudo aquilo que a acompanha ¹⁶ ou da maioria, de acordo com o modo como nos aparece ¹⁷, conseguiremos também, então, pronunciar-nos correctamente acerca da essência ¹⁸ de uma coisa: o ponto de partida de toda a demonstração é, com efeito, 25 o que uma coisa é, de forma que as definições das quais

¹¹ Νοητικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de entender (νοεῖν).

¹² Αἰσθητικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de perceber com os sentidos (de αἰσθητικός).

¹³ Νοῦς. Tradicionalmente, «pensamento intuitivo», «pensamento noético», «inteligência», por oposição a διάνοια. Está em causa a capacidade de apreender ou captar algo por meio do pensamento, por oposição ao «percurso» da διάνοια. Trata-se de um dos mais difíceis conceitos aristotélicos. As traduções tradicionais não satisfazem; «entendimento» não constitui excepção, sendo uma proposta de tradução funcional.

¹⁴ Τὰ συμβεβηκότα. Isto é, os seus acidentes.

¹⁵ Τὰ συμβεβηκότα (ver n. 14).

¹⁶ Τὰ συμβεβηκότα (ver n. 14).

¹⁷ Κατὰ τὴν φαντασίαν. O termo «φαντασία» não é usado aqui em sentido técnico, mas sim no seu sentido etimológico (verbo φαίνω: «mostrar-se», «aparecer»).

¹⁸ Οὐσία.

403a não resulte conhecermos aquilo que a acompanha ¹⁹, | e que nem sequer facilitem conjecturar-se acerca disso, foram evidentemente consideradas, todas, dialécticas e vazias.

| **AFECÇÕES DA ALMA** | Suscitam nova dificuldade as afecções da alma, a saber: se são todas comuns ao ente que a possui, ou se existe, pelo contrário, alguma afecção exclusiva da
5 alma. É preciso compreender isto, mas não é fácil. Na maioria dos casos, a alma não parece ser afectada nem produzir qualquer afecção sem o corpo — por exemplo, encolerizar-se, ser ousado, sentir apetites e percepção, em geral. O que por excelência parece ser-lhe exclusivo é o entender; mas se o entendimento é um tipo de imaginação, ou se não existe sem a imaginação, então nem sequer o entendimento poderá existir
10 sem o corpo. Se de facto alguma das funções ou alguma das afecções da alma lhe é exclusiva, esta poderá existir separada do corpo; se, pelo contrário, nada lhe é exclusivo, a alma não poderá existir separadamente. A alma assemelhar-se-á nisso à recta, a qual, enquanto recta, reúne muitas características, tais como a de ser tangente a uma esfera <de bronze> num ponto, embora a recta, separada, não <a possa> tocar desta maneira;
15 ela é, pois, inseparável, se de facto sucede sempre com um corpo. Parece, do mesmo modo, que todas as afecções da alma se dão com um corpo — a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar —, pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção. Indica-o o facto de sucederem, por vezes, afecções violentas e visíveis sem
20 que se sinta ira ou temor, ao passo que, outras vezes, somos movidos ²⁰ por pequenas e fracas afecções, por exemplo, quando o corpo está em tensão semelhante à que experimenta quando nos encolerizamos. Este exemplo torna-o ainda mais claro: por vezes, ainda que nada de assustador aconteça, sentimos as afecções de quem está com medo. Se assim é, as afecções são,
25 evidentemente, formas implicadas na matéria ²¹ e as definições

¹⁹ Τὰ συμβεβηκότα (ver n. 14).

²⁰ Forma do verbo κινεῖν, «mover». Importa ter em vista que «movimento», κίνησις, é em A. sinónimo de «mudança». É que para A. são movimentos todos os tipos de mudança — substancial, qualitativa, quantitativa e local — e não apenas a mudança de local ou deslocação. Assim, também κινεῖν, «mover», é sinónimo de «mudar».

²¹ Λόγοι (ver λόγος) ἔνυλοι.

serão, por consequência, deste tipo: «encolerizar-se é certo movimento de certo corpo, ou de certa parte ou faculdade do corpo, <suscitado> por tal causa e em vista de tal fim». Daí que pertença, desde já, à esfera do físico²² ter em vista a alma, seja toda a alma²³, seja especificamente este tipo de alma. Ora o físico e o dialéctico definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia³⁰ como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração. Destes, um deles dá conta da matéria, o outro da^{403b} forma específica²⁴ e da definição²⁵. É que a definição é «o este» da coisa e, a existir, é necessário que isso exista em certo tipo de matéria. Assim, a definição de «casa» seria deste tipo: «é uma protecção capaz de impedir a destruição pelo vento, pelo calor e pela chuva». Então, um dirá que a casa é «pedras, tijolos e⁵ madeira»; o outro, que é «a forma²⁶ existente naqueles²⁷ em vista de tais fins». Qual destes homens é, afinal, um físico? O que se ocupa da matéria, ignorando a definição²⁸, ou o que se ocupa apenas da definição?²⁹ Ou é antes o que algo diz a partir de ambas as coisas? E o que chamar afinal a cada um dos outros? Ou então não existe quem se ocupe das afecções da matéria que não são separáveis, nem sequer <tomando-os¹⁰ apenas> enquanto separáveis? Ora o físico ocupa-se de todas as acções e afecções de certo tipo de corpo e de certo tipo de matéria; todas as que não são deste tipo, deixa-as ao cuidado de outro. Um dirão respeito, eventualmente, a um perito, conforme o caso — por exemplo, a um carpinteiro ou a um médico. As afecções não separáveis, em virtude de não serem de um determinado tipo de corpo e de derivarem de uma abstracção, pertencem ao foro do matemático. Já em virtude de existirem separadamente, competem ao primeiro filósofo¹⁵³⁰.

²² «Físico» (φυσικός) deve ser entendido no sentido etimológico, isto é, referindo-se ao estudioso da φύσις, a natureza.

²³ Isto é, a alma em geral, no seu todo.

²⁴ Εἶδος (Tomás Calvo, p. 135).

²⁵ Λόγος.

²⁶ Εἶδος.

²⁷ Isto é, nas pedras, nos tijolos e na madeira.

²⁸ Λόγος.

²⁹ Λόγος.

³⁰ Isto é, ao metafísico, ο πρώτος φιλόσοφος.

Mas retomemos a exposição onde a deixámos. Dizíamos que as afecções da alma — por exemplo, a coragem e o medo — são inseparáveis da matéria física dos animais, e é enquanto tais que elas lhes pertencem, e não como a linha e a superfície ³¹.

2. A investigação sobre a alma.

Doutrinas legadas pelos antecessores:

Conhecimento e Movimento

20 | **PONTO DE PARTIDA DA INVESTIGAÇÃO** | Ao investigarmos a alma é necessário, a um tempo, colocando as dificuldades a resolver à medida que avançamos, recolher as opiniões de quantos dos nossos antecessores afirmaram algo a respeito da alma, para acolhermos o que de correcto disseram e, se incorreram nalgum erro, nos precavermos relativamente a ele. O ponto de partida da investigação consiste em apresentar as
25 características que mais especialmente ³² se julga que pertencem à alma por natureza. Ora o animado parece diferir do inanimado principalmente em dois aspectos: no movimento e no perceber. E foram estas duas, aproximadamente, as doutrinas que os nossos antecessores nos transmitiram acerca da alma. | **ALMA E MOVIMENTO** | A alma é, acima de tudo e em primeiro lugar, afirmam alguns, aquilo que move. Pensando estes, então, que o que não se move não é capaz de mover outra
30 coisa, supuseram que a alma é um dos seres que se movem. | **DEMÓCRITO** | Por isso Demócrito disse que a alma é
404a uma espécie de fogo e que é uma coisa quente. Das figuras e átomos ³³ em número infinito, chamou ele aos de forma esférica «fogo» e «alma» (eles são como as chamadas «poeiras» existentes no ar, que são visíveis nos raios solares, através das janelas); e a mistura primordial de todos os átomos constitui,
5 segundo disse, os elementos da natureza no seu todo (Leucipo

³¹ A linha e a superfície são separáveis da matéria, ao contrário das afecções da alma.

³² Quer dizer, com maior propriedade.

³³ Σχήματα (ver σχήμα) e ἄτομα (ver ἄτομον). A. identifica, aqui como noutros passos, σχήματα com ἄτομα.

posicionou-se da mesma maneira). Daqueles, os que possuem uma forma esférica são alma, porque tais figuras³⁴ são as mais aptas a esgueirar-se por entre tudo e, estando elas mesmas em movimento, a mover o resto.

Supõem, ainda, que a alma é o que fornece o movimento aos animais. E é por este motivo que consideram igualmente a respiração uma fronteira do viver: quando o meio envolvente comprime os corpos, expulsando as figuras que fornecem movimento aos animais (por elas mesmas nunca repousarem), chega o auxílio mediante a introdução, do exterior, de outras figuras do mesmo tipo no acto de respirar. E estas mesmas figuras impedem que as já existentes nos animais se escapem, ao reprimirem o que as comprime e condensa³⁵. Os animais vivem, de facto, enquanto conseguem fazer isto. 15

| PITAGÓRICOS | A doutrina dos Pitagóricos parece apresentar o mesmo raciocínio: a alma é as poeiras que estão no ar, segundo uns, ou é, julgaram outros, o que as move. Afirmaram isto a respeito daquelas poeiras porque parecem mover-se continuamente, mesmo quando não há qualquer movimento do ar. Para o mesmo se inclinam quantos dizem ser a alma o que se move a si mesmo. É que todos estes parecem ter suposto que o movimento é a qualidade mais própria da alma, e que, movendo-se todas as outras coisas por causa da alma, esta também é movida por si mesma. Consideraram isto por não terem visto nada que mova sem que esteja, também, em movimento. 25

| ANAXÁGORAS E DEMÓCRITO | Anaxágoras, de modo semelhante, diz ser a alma que move, ele e ainda todos os que disseram que o entendimento pôs o universo em movimento. Não é exactamente esta a perspectiva de Demócrito. É que este disse, simplesmente, que a alma e o entendimento são o mesmo, <tal como são o mesmo> o que é verdadeiro e aquilo que aparece³⁶. Por isso, <na sua opinião>, correctamente cantou Homero que «Heitor jaz de sentidos perdidos»³⁷. Ele não emprega «entendimento» como uma faculdade relativa à verda- 30

³⁴ ἄρυσμοί é entendido como sinónimo de σχήματα (ver σχῆμα).

³⁵ Isto é, ao reprimir o meio envolvente (περιέχον).

³⁶ Quer dizer, Demócrito identificou verdade com aparência.

³⁷ O verbo em causa é ἀλλοφρονεῖν. O verso, na forma citada, não existe na *Ilíada*. O verbo ocorre em *Il.* 23.698, mas aplicado a Euríalo, não a Heitor (morte de Heitor: ver 22.337).

de; antes diz que alma e entendimento são o mesmo. Anaxá-
404b goras, por sua vez, é menos claro a este respeito. Em vários
locais afirma ele que a causa do belo e da ordem é o entendi-
mento, enquanto em outros passos diz que ele é a alma — por
exemplo, quando diz que existe em todos os animais, peque-
5 nos e grandes, nobres e menos nobres. O entendimento, toda-
via, tido por sensatez, não parece pertencer de um modo se-
melhante a todos os animais, nem sequer a todos os homens.

Todos os que, por um lado, tiveram em vista o facto de
o ser animado se mover supuseram, pois, que a alma é aqui-
lo que é mais capaz de mover³⁸. Já aqueles que, por outro
lado, tiveram em vista o facto de o ser animado conhecer e per-
10 cepcionar os entes disseram que a alma se identifica com os
princípios: se consideram muitos, identificam-na com todos; se
apenas um, identificam-na com esse. | EMPÉDOCLES | É o caso
de Empédocles. Afirmou ele que a alma é composta de todos
os elementos e que cada um deles é alma, ao pronunciar-se
assim:

vemos pois a terra pela terra, e pela água a água,
pelo ar o divino ar; já pelo fogo, o fogo destruidor,
15 e pelo amor o amor, e ainda o ódio pelo triste ódio.³⁹

| PLATÃO, *TIMEU* | Do mesmo modo constrói Platão, no
Timeu, a alma a partir dos elementos⁴⁰: o semelhante é conhe-
cido pelo semelhante, afirma ele, e as coisas são compostas dos
princípios. Analogamente, no escrito denominado *Sobre a Filo-
sofia*⁴¹ especificou-se que o animal em si deriva da própria

³⁸ Τὸ κινήτικώτατον. Forma de superlativo de κινήτικός.

³⁹ Empédocles, DK B109.

⁴⁰ *Timeu*, 34c e segs.

⁴¹ Ἐν τοῖς Περὶ Φιλοσοφίας λεγομένοις. A expressão suscita polémica, tendo sido alvo de diversas interpretações. Ross (*comm. ad loc.*) entende que A. se refere a um seu diálogo *Sobre a Filosofia*, perspectiva que aqui seguimos; outros defendem que a referência é às lições de Platão, ou mesmo a Xenócrates. Ver Ross, *comm. ad loc.*, e Rodier, *comm. ad loc.* (síntese do problema com indicações bibliográficas). Tomás Calvo (p. 140, n. 7) considera não ser seguro que este tratado seja aquele a que A. alude em *Ph.* IV.2, 209b14-5, salientando que, embora não o possamos identificar, «tanto su procedencia como su contenido son platónicos».

ideia ⁴² de Uno e da extensão, largura e profundidade primei- 20
ras, sendo o resto composto da mesma maneira. Esta perspec-
tiva foi ainda apresentada de outro modo: o entendimento é o
Uno, ao passo que a ciência é a Díade (pois avança numa di-
recção única até uma coisa), o número da superfície é a opi-
nião, a percepção sensorial ⁴³ é o número do sólido. Disseram
que os números são, com efeito, as próprias formas ⁴⁴ e os prin- 25
cípios, e que derivam dos elementos; e ainda que certas coisas
são apreendidas pelo entendimento, outras pela ciência, outras
pela opinião e ainda outras pela percepção sensorial; e estes nú-
meros são as formas ⁴⁵ das coisas. E como julgavam que a alma
possuía as capacidades de imprimir movimento e de conhecer ⁴⁶,
alguns afirmaram, a partir de ambos os aspectos, que a alma é
um número que se move a si mesmo. Verificam-se, no entanto, 30
divergências. Por um lado, quanto à natureza e quantidade dos
princípios, especialmente entre os <pensadores> que os tornam
corpóreos e os que os tornam incorpóreos e, além disso, entre
todos estes e os que, combinando ambas as perspectivas, deri- 405a
vam os princípios de uns e de outros ⁴⁷. Por outro lado, diver-
gem quanto ao número de princípios: uns dizem que é um,
outros que são vários. Uns e outros explicam a alma de acordo
com as suas perspectivas, sustentando, com razão, que o que é 5
capaz de mover a natureza faz parte dos primeiros princípios.
Daí parecer a alguns que a alma é fogo, pois é, de entre os ele-

⁴² Ἰδέα.

⁴³ Αἴσθησις. O termo não se refere sempre à mesma realidade; A. faz dele uma utilização ambígua, que nos obriga a oscilar, em português, entre «sensação» e «percepção» (e os seus correlatos: «sensível», «perceptível», «perceptivo», «percepto»). Além dos sentidos, pode estar em causa a percepção no seu todo (isto é, a capacidade de apreender) ou unicamente uma fracção dela, respeitante à impressão exclusiva de um sentido (sensação). Para mais, a percepção não se restringe ao campo sensorial, pois a captação da realidade não se faz apenas por intermédio dos sentidos (Mesquita, pp. 515 e seg.).

⁴⁴ Εἶδη, ver εἶδος.

⁴⁵ Εἶδη, ver εἶδος.

⁴⁶ As características da alma são: κινητικόν (motor, capaz de imprimir movimento) e γνωριστικόν (capaz de conhecer).

⁴⁷ Isto é, de elementos corpóreos e de elementos incorpóreos.

mentos, o mais subtil⁴⁸ e o mais incorpóreo; além disso, é o fogo que primordialmente se move e move as outras coisas.

| **DEMÓCRITO** | Foi Demócrito quem exprimiu com maior agudeza o que motiva cada uma destas características: a alma e o entendimento são o mesmo e são um dos corpos primários e indivisíveis e capaz de imprimir movimento devido à pequenez das suas partículas e à sua figura. Das figuras, diz Demócrito que a de maior mobilidade é a esférica, e que essa é a forma quer do entendimento, quer do fogo. | **ANAXÁGORAS** | Já Anaxágoras parece dizer que a alma e o entendimento são coisas diferentes, como afirmámos atrás. Mas ele usa ambos, na verdade, como <se fossem> uma única natureza, ainda que coloque especificamente o entendimento como princípio de todas as coisas. Afirma ele, de qualquer modo, que o entendimento é, de entre os entes, o único simples, sem mistura e puro; atribui, todavia, ao mesmo princípio ambas as características, o conhecer⁴⁹ e o mover, ao dizer que o entendimento pôs o todo em movimento. | **TALES** | Tales parece ter percebido também a alma como algo capaz de mover — a avaliar pelo que se recorda das suas perspectivas —, se de facto afirmou que o íman possui alma por mover o ferro. | **DIÓGENES** | Já Diógenes, como outros, afirmou que a alma é ar, por acreditar que o ar é, de todos os elementos, o mais subtil, e por ser também princípio. Por isso a alma conhece e move: conhece, enquanto elemento primordial e de que tudo o resto deriva; e é capaz de mover por ser o mais subtil. | **HERACLITO** | Também Heraclito disse que o princípio é alma, por ser a exalação de que se compõe tudo o resto; além disso, que se trata do elemento mais incorpóreo e que flui perpetuamente; mais, que apenas por aquilo que se move é conhecido aquilo que se move — pois, com a maioria <dos pensadores>, Heraclito considerou que todos os entes se encontram em movimento.

| **ALCMÉON** | Alcméon parece ter sustentado, no que toca à alma, perspectivas semelhantes às dos referidos <pensadores>: a alma é imortal, afirmou, por se assemelhar aos seres imortais. E essa característica pertence-lhe por estar sempre em

⁴⁸ Λεπτομερέστατον. Forma de superlativo de λεπτομερής (lit., «composto de partículas subtis»).

⁴⁹ Γινώσκειν.

movimento, pois movem-se também todas as coisas divinas continuamente e sempre (a lua, o sol, os astros e o firmamento 405b inteiro). | **HÍPON** | Dos <pensadores> mais superficiais, alguns disseram que a alma é água, como Hípon. Parecem ter-se persuadido disso por causa de o sémen de todos os animais ser húmido. Hípon refuta, pois, quem identifica a alma com o sangue, alegando que o sémen, que é a alma primária⁵⁰, não é 5 sangue. | **CRÍTIAS** | Outros ainda, como Crítias, identificaram a alma com o sangue, defendendo que o perceber é a coisa mais característica da alma, e que isso lhe pertence pela natureza do sangue. Todos os elementos receberam, pois, um defensor, excepto a terra, a favor da qual ninguém se pronunciou, a não ser quem tenha dito que a alma é composta de todos os 10 elementos, ou que ela se identifica com todos eles.

Ora todos definem a alma, por assim dizer, mediante três características: movimento, percepção sensorial e incorporeidade. E cada uma destas características é reconduzida aos princípios. Por isso, os que a definem pelo facto de conhecer fazem dela um elemento ou algo derivado dos elementos. As suas perspectivas são, de uma forma geral, concordantes, excepto uma⁵¹: o semelhante é conhecido pelo semelhante, dizem; e, 15 uma vez que a alma conhece todas as coisas, consideram-na composta de todos os princípios. Assim, quantos dizem que existe uma única causa e um único elemento também estabelecem que a alma é esse único elemento, por exemplo, o fogo ou o ar; ao invés, os que dizem que os princípios são múltiplos tornam também a alma múltipla. | **ANAXÁGORAS** | Apenas 20 Anaxágoras disse que o entendimento é impassível e que nada tem em comum com qualquer outra coisa. Mas, sendo esta a sua natureza, como e porque é que ele conhece, nem Anaxágoras explicou, nem conseguimos esclarecê-lo a partir das suas afirmações. Mais, todos os que consideram entre os princípios os pares de contrários compõem também a alma de contrários; já os que elegem um dos contrários (por exemplo quente ou 25 frio, ou um outro deste tipo) sustentam, similarmente, que a alma é um deles. Por isso também se guiam pelos nomes, uns dizendo que a alma é o quente <(θερμόν)>, pois por causa dis-

⁵⁰ Πρώτη (ver πρώτος) ψυχή.

⁵¹ Trata-se da doutrina de Anaxágoras. Ver I.2, 405b20.

so <isto é, de ζεῖν (ferver)> se usa a palavra ζῆν <(viver)>⁵²; outros dizem que a alma é o frio, pois a ψυχὴ chama-se assim por causa <de ψυχεῖν (arrefecer), isto é,> da respiração e do arrefecimento que dela resulta.

São estas as perspectivas que nos foram transmitidas a respeito da alma e as razões pelas quais foram expressadas dessa maneira.

3. A investigação sobre a alma Doutrinas legadas pelos antecessores: Movimento da alma

| MOVIMENTO | Primeiro temos de examinar o que respeita ao movimento. Não é apenas falso, sem dúvida, que a essência⁵³ da alma seja como sustentam os defensores de que ela é aquilo que se move ou que é capaz de se mover a si mesmo; trata-se, antes, de uma impossibilidade que o movimento pertença à alma. Ora, com efeito, não é necessário que o que move esteja, ele mesmo, em movimento; já anteriormente o disse⁵⁴. Movendo-se tudo, então, de duas maneiras — ou por outra coisa ou por si mesmo —, dizemos que é movido por outra coisa tudo o que se move por estar numa coisa que está em movimento. Por exemplo, os marinheiros: eles não se movem, pois, da mesma maneira que o barco. Este move-se por si mesmo, ao passo que aqueles se movem por estarem dentro de uma coisa que se está a mover. Tal é evidente no caso dos membros <do corpo>: é a marcha o movimento próprio dos pés, e assim também dos homens; não é esse, todavia, o movimento dos marinheiros. Dizendo-se, então, «ser movido» em dois sentidos, examinemos agora se é por si mesma que a alma se move e participa do movimento.

Existindo, então, quatro tipos de movimento — deslocação, alteração, perecimento e crescimento⁵⁵ —, mover-se-á a alma mediante um, ou vários, ou todos estes tipos de movimento.

⁵² Ver Tricot (pp. 25-26, n. 5).

⁵³ Οὐσία.

⁵⁴ Ver *Ph.* VIII,5, 256a3 e segs.

⁵⁵ Φορά, ἀλλοίωσις, φθίσις, αὐξήσις.

| MOVIMENTO POR NATUREZA E POR ACIDENTE | Ora, se a alma não se mover por acidente, o movimento pertencer-lhe-á por natureza; e, a ser assim, também lhe pertencerá por natureza um lugar, porque todos os movimentos referidos ocorrem num lugar. Mas se mover-se a si mesma é a essência ⁵⁶ da alma, então o movimento não lhe pertencerá por acidente, como <sucede> à brancura ou à altura de três cúbitos. É que estes também se movem, mas por acidente: pertencem ao corpo, e é esse que se move; por isso é que não possuem um lugar próprio. Já a alma terá um lugar, se efectivamente participar por natureza do movimento. Mais, se se mover por natureza, mover-se-á igualmente pela força; e se se mover pela força, mover-se-á também por natureza. O mesmo se aplica ao repouso, pois aquilo em direcção ao qual se move por natureza, é onde repousará também por natureza; do mesmo modo, aquilo em direcção ao qual se move pela força é onde repousará também pela força. Já de que natureza seriam os movimentos e os repousos forçados da alma, isso nem para os que se esforçam por imaginá-lo é fácil explicar. Acrescente-se, por serem tais os movimentos próprios destes corpos, se a alma se mover no sentido ascendente, será fogo; se se mover no sentido descendente, será terra. E o mesmo raciocínio ⁵⁷ aplica-se aos movimentos intermédios. Mais, como a alma parece mover o corpo, faz sentido que lhe imprima os movimentos com que ela mesma se move. Só que, a ser assim, também se pode afirmar ser verdade o inverso, que o movimento com que o corpo se move é também o que a move a ela. Ora, o corpo move-se por deslocacão; consequentemente, a alma também mudará de lugar, no seu todo ou pela mudança de lugar das suas partes. E se isto for possível, será possível ainda que a alma, tendo partido do corpo, nele entre novamente; e tal acarretaria que os animais mortos pudessem ressuscitar. 5

No que respeita ao movimento por acidente, a alma poderá ser movida por outra coisa, pois o animal pode ser deslocado pela força. De qualquer modo, porém, uma coisa que se move por si mesma em essência ⁵⁸ não pode ser movida por

⁵⁶ Οὐσία.

⁵⁷ Λόγος.

⁵⁸ Οὐσία.

outra coisa a não ser por acidente, tal como o bom para si ou
10 por si não o é por meio de outra coisa ou em vista de outra
coisa. Se de facto a alma se movesse, poder-se-ia dizer que o
mais provável seria que fosse movida pelos sensíveis. Mais, se
a alma se mover a si mesma, ela estará em movimento. E se
todo o movimento é, pois, um deslocamento do objecto movi-
do enquanto tal, também a alma sofrerá, conseqüentemente,
um afastamento da sua própria essência ⁵⁹ — isto caso não seja
15 por acidente que a alma se mova a si mesma mas, pelo contrá-
rio, o movimento pertença à sua essência ⁶⁰ por si mesma.

Alguns afirmam que a alma move o corpo em que existe
do mesmo modo que se move a si mesma. | **DEMÓCRITO** | É o
caso, por exemplo, de Demócrito, que se pronuncia de modo
semelhante ao comediógrafo Filipo. Este conta que Dédalo fez
com que a sua Afrodite de madeira se movesse derramando
20 prata derretida sobre ela ⁶¹. Demócrito pronuncia-se de modo
semelhante: as esferas indivisíveis, que, pela sua natureza, não
podem nunca permanecer em repouso, arrastam e movem o
corpo todo. Mas nós havemos de perguntar-nos se são estes
mesmos átomos esféricos que produzem também o repouso;
como o fariam, é difícil dizer, ou mesmo impossível. E não é,
25 de todo, assim que a alma parece mover o animal, mas sim
mediante algum tipo de escolha e pensamento ⁶².

| **PROPOSTA DE PLATÃO, TIMEU** | É do mesmo modo que
Timeu ⁶³ explica, da perspectiva da física, que a alma move o
corpo: por estar ligada ao corpo, ao mover-se ela mesma, move
também aquele. Depois de ter composto a alma a partir dos
elementos e de a ter dividido de acordo com os números har-
mónicos, de maneira a que ela possuísse sensação congénita da

⁵⁹ Οὐσία.

⁶⁰ Οὐσία.

⁶¹ Dédalo é o mítico arquitecto, escultor e inventor de recursos me-
cânicos, autor do famoso labirinto onde o rei de Creta prendeu o Mino-
tauro. Dédalo terá esculpido estátuas animadas, a que Platão alude no
Ménon (ver P. Grimal, «Dédalo», *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*,
trad. coord. por V. Jabouille, Difel, [Lisboa, 1999], p. 113; Platão, *Ménon*,
trad. e notas de Ernesto Gomes, Lisboa, 1993², 97d, n. 6, p. 125).

⁶² Νόησις, que neste contexto deve ser entendido no sentido de
διάνοια (ver Rodier, *comm. ad loc.*).

⁶³ Timeu, personagem do diálogo platónico com o mesmo título.

harmonia e que o universo se movesse com movimentos har- 30
mónicos, <o demiurgo> encurvou a linha recta num círculo;
tendo dividido a unidade em dois círculos, que se interceptam
em dois pontos, dividiu, ainda, um destes em sete círculos, de 407a
modo a que as revoluções do céu coincidissem com os movi-
mentos da alma.

| **DISCUSSÃO DA PROPOSTA** | Em primeiro lugar, não é cor-
recto afirmar que a alma é uma grandeza. É claro que o que
<Platão> quer dizer <no *Timeu*> é que a alma do universo é
algo do tipo daquilo a que chamamos «entendimento» (não,
certamente, como a alma perceptiva, nem como a apetitiva ⁶⁴, 5
pois o movimento destas não é circular). Mas o entendimento é
uno e contínuo ⁶⁵, como também o pensamento é. Este identifi-
ca-se com os pensados, cuja unidade se deve à sua sucessão,
como a do número, não como a de uma grandeza. Por isso,
não é dessa maneira que o entendimento é contínuo; ou de
facto não tem partes, ou é algo contínuo, mas não como uma
grandeza o é. Além disso, como entenderá, sendo uma gran- 10
deza? Com qualquer uma das suas partes? Mas as partes per-
cebidas no sentido de uma grandeza ou de um ponto, se se
deve chamar «parte» a isto? Se entender, efectivamente, com
uma parte <percebida> no sentido de um ponto, existindo os
pontos numa quantidade infinita, é óbvio que o entendimento
nunca os percorrerá até ao fim; já se entender com uma parte
<percebida> no sentido de uma grandeza, entenderá o mesmo
vezes e vezes sem conta, quando manifestamente o pode fazer 15
apenas uma vez. Ora, se para a alma é suficiente contactar com
uma parte qualquer, porque é que precisa de se mover em cír-
culo ou de ter, de todo, uma grandeza? Se para entender é ne-
cessário, contudo, que contacte com todo o círculo, de que sig-
nificado se reveste o contacto com as partes? Além disso, como
entenderá o divisível mediante o que não tem partes, ou o que
não tem partes mediante o divisível? O entendimento será, ne-
cessariamente, o referido círculo, pois o movimento do en- 20
tendimento é que é o pensamento, e o do círculo é a revolu-

⁶⁴ Ἐπιθυμητικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de sentir apetites (ἐπιθυμείν).

⁶⁵ Συνεχής. «Contínuo» é um termo ambíguo, pois pode designar a propriedade de um objecto (por exemplo, uma linha contínua) ou aquilo pelo qual objectos distintos se tornam contínuos.

ção ⁶⁶. E se o pensamento é, com efeito, um movimento de revolução, então o entendimento será o círculo do qual uma revolução desse tipo é o pensamento. E o que estará sempre a entender? Pois algo terá de estar sempre a entender, se de facto a revolução é eterna. Ora, há limites para todos os pensamentos práticos ⁶⁷ — pois todos existem em vista de outra coisa —, enquanto os teóricos são delimitados do mesmo modo que os seus enunciados ⁶⁸. Ora, todo o enunciado ⁶⁹ é uma definição ⁷⁰ ou uma demonstração. As demonstrações partem de um princípio e possuem de algum modo um fim, o silogismo ou a conclusão (e, mesmo que não alcancem um fim, não regressam, de qualquer modo, ao princípio; vão assumindo sempre termos médios e extremos, avançando em linha recta, ao passo que o movimento de revolução regressa ao princípio). Todas as definições ⁷¹ são também limitadas. Além disso, se a mesma revolução se dá repetidamente, o entendimento também terá de entender o mesmo repetidamente. Mais, o pensamento parece consistir em certo repouso e paragem, mais do que em movimento; e o mesmo se pode dizer do silogismo. Além de que o que não é fácil, mas sim forçado não é feliz. Assim, se o movimento não é a essência da alma, a alma mover-se será contrário à sua natureza ⁷². Acrescente-se que deve ser penoso para a alma estar misturada com o corpo sem poder libertar-se dele. Por isso, tal deve ser evitado, se de facto é melhor para o entendimento não estar unido a um corpo, como habitualmente se diz e merece largo acordo. Mais, não fica claro o motivo pelo qual o céu se move em círculo, pois a essência da alma não é a razão de mover-se em círculo (é por acidente que ela se move dessa maneira), nem é o corpo o motivo (antes seria a alma, de preferência a este). Nem sequer se diz, além disso, que tal é melhor. Ainda assim, o deus deve ter feito a alma mover-se em círculo por ser melhor para ela mover-se do que estar em repouso, e mover-se desta maneira e não de outra.

⁶⁶ Περιφορά.

⁶⁷ Πρακτικά νοήσεις (ver νόησις).

⁶⁸ Λόγοι (ver λόγος). Sigo Ross (p. 185) e Tricot (p. 36).

⁶⁹ Λόγος.

⁷⁰ Ὅρισμός.

⁷¹ Ὅρισμοί (ver ὁρισμός).

⁷² Sigo Tomás Calvo (p. 150), aceitando a lição μή.

Uma análise deste tipo, porém, é mais apropriada a outros estudos. Deixemo-la, assim, por agora. | **RELAÇÃO ENTRE CORPO E ALMA** | Há contudo algo de absurdo, tanto nesta doutrina, quanto na maioria das doutrinas acerca da alma: põem em contacto corpo e alma, e introduzem a alma no corpo sem especificarem melhor por que motivo e como é que o corpo se comporta. E isso, no entanto, há-de parecer necessário, pois deve-se a essa comunhão ⁷³ o facto de um produzir afecções e o outro ser afectado, um ser movido e o outro movê-lo, sendo que tal interacção não se verifica entre coisas ao acaso. Esforçam-se apenas, todavia, por dizer que tipo de coisa é a alma ⁷⁴; acerca do corpo que a acolhe, nada mais definem, como se fosse possível, de acordo com os mitos pitagóricos, que uma alma ao acaso se alojasse em qualquer corpo. É que cada coisa parece possuir forma específica — quer dizer, estrutura ⁷⁵ — própria. Eles exprimem-se, no entanto, como se se dissesse que a técnica do carpinteiro se alojou nas flautas: é preciso, pois, que a técnica use as suas ferramentas, e a alma o seu corpo. ²⁵

4. A investigação acerca da alma Doutrinas legadas pelos antecessores: Alma como harmonia e número

| **ALMA-HARMONIA** | Foi-nos transmitida uma outra opinião sobre a alma, convincente para muitos, e não inferior a nenhuma das já referidas, e que, além disso, teve de prestar contas, como perante juízes, em discussões havidas em público ⁷⁶. Uns dizem, pois, que a alma é uma harmonia, porque

⁷³ Κοινωνία.

⁷⁴ Ποῖόν τι ἡ ψυχῆ. Lit., «que tipo de coisa a alma é». Ποῖον, uma das categorias aristotélicas, refere-se à qualidade de uma coisa.

⁷⁵ Εἶδος καὶ μορφή.

⁷⁶ Frase problemática. A corrupção do texto dificulta o seu estabelecimento, suscitando lições diversas. O trecho corrupto corresponde ao que aqui traduzimos por «em discussões havidas em público» (Tomás Calvo, p. 152, n. 13), e que outros, propondo outras lições, fazem aludir a um tratado de identidade incerta. Ver discussão em Ross, *comm. ad loc.*, e Tricot (p. 39, n. 2).

30 uma harmonia é uma mistura e uma composição de contrários e o corpo é composto de contrários. No entanto, e embora a harmonia seja uma certa proporção ⁷⁷, ou uma composição das coisas misturadas, a alma não pode ser nenhuma destas coisas. Além disso, mover não é próprio de uma harmonia: ora é esta característica, em especial, que todos, por assim dizer, conce-
408a dem à alma. É mais adequado chamar «harmonia» à saúde e, de uma maneira geral, às virtudes corpóreas do que à alma. Isso torna-se mais claro se se tentar atribuir a certa harmonia as afecções e as funções da alma, pois será difícil conciliá-la
5 com estas. Para mais, se dizemos «harmonia» tendo em vista dois sentidos distintos — em sentido primário, <designa> a composição das grandezas que possuem movimento e posi-
ção ⁷⁸, quando se combinam de modo a não admitir uma coisa do mesmo género; e noutro sentido, derivado do primeiro, a
10 proporção ⁷⁹ das coisas misturadas —, não é razoável aplicar à alma qualquer um deles. Que a alma é uma composição das partes do corpo, isso é muito fácil de refutar: são muitas as composições das partes, e elas compõem-se de diversas maneiras. De que coisa, então, ou de que forma teríamos de admitir que o entendimento, ou a faculdade perceptiva, ou a desiderativa ⁸⁰ são uma composição? É similarmente descabido que a alma seja a proporção ⁸¹ da mistura, pois a mistura dos elemen-
15 tos não tem a mesma proporção ⁸² na carne que nos ossos. Daí resultaria haver muitas almas e por todo o corpo, se de facto, por um lado, todas <as partes do corpo> são compostas de elementos misturados e, por outro, a proporção ⁸³ da mistura é harmonia, ou seja, alma.

Poder-se-ia perguntar o seguinte a Empédocles: diz ele que
20 cada uma das partes existe numa proporção ⁸⁴; ora a alma é a

⁷⁷ Λόγος τις.

⁷⁸ Θέσις.

⁷⁹ Λόγος.

⁸⁰ Ὀρεκτικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de desejar.

⁸¹ Λόγος.

⁸² Λόγος.

⁸³ Λόγος.

⁸⁴ Λόγος.

proporção⁸⁵ ou é antes uma coisa distinta que se gera nos membros? Além disso, é a amizade⁸⁶ a causa de alguma mistura ocasional, ou de uma outra de acordo com a proporção?⁸⁷ E, neste caso, é a amizade a proporção⁸⁸ ou algo distinto da proporção?⁸⁹ Aquelas perspectivas suscitam, com efeito, dificuldades deste tipo.

Se a alma, todavia, é outra coisa que não a mistura, porque é que ela perece em simultâneo com o ser⁹⁰ da carne e das outras partes do animal? Mais, se de facto não é verdade que cada uma das partes tenha uma alma, e se a alma não é a proporção⁹¹ da mistura, o que é que se destrói quando a alma abandona <o corpo>? 25

Fica claro, com toda a certeza, a partir do que já dissemos, que a alma não pode ser uma harmonia, nem deslocar-se em círculo. | **MOVIMENTO (continuação)** | Mas por acidente pode mover-se, como dissemos⁹², e mover-se a si mesma: pode mover-se aquilo em que a alma está, e isso pode ser movido por ela; de outra maneira, no entanto, a alma não pode mover-se espacialmente⁹³. Poderíamos, com maior propriedade, questionar-nos se a alma se move tendo em atenção os seguintes 408b factos. Dizemos que a alma se entristece, se alegra, sente confiança, se amedronta e ainda que se encoleriza, percepçiona, discorre⁹⁴. Ora, todas estas coisas são consideradas movimentos, o que poderia levar-nos a achar que a alma se move; mas isto não é necessariamente assim⁹⁵. Se entendermos que sobretudo entristecer-se, alegrar-se ou discorrer são movimentos, que cada um deles é um «ser movido», e que o mover-se se dá por 5

⁸⁵ Λόγος.

⁸⁶ Φιλία.

⁸⁷ Λόγος.

⁸⁸ Λόγος.

⁸⁹ Λόγος.

⁹⁰ Εἶναι (τό).

⁹¹ Λόγος.

⁹² Ver I.3, 406a30-b5-8.

⁹³ Isto é, deslocar-se. Trata-se do movimento κατὰ τόπον.

⁹⁴ Διανοεῖν. Tradicionalmente, «pensar». A tradução por «discorrer» pretende vincar que A. designa desta maneira um processo, um percurso, por oposição à apercepção não mediata de νοεῖν.

⁹⁵ Quer dizer, de uma coisa não decorre necessariamente a outra.

acção da alma (por exemplo, encolerizar-se ou ter medo são o coração a mover-se de certa maneira, e discorrer é, similarmen-
te, aquele órgão ou um outro a mover-se); que, destas afecções,
10 algumas dão-se por deslocação dos órgãos movidos, outras
pela sua alteração (de que natureza são e como sucedem, é
outro assunto) — dizer que a alma se encoleriza é como se se
dissesse que tece ou constrói. Seria melhor, sem dúvida, não
dizer que a alma se apieda, ensina ou discorre, mas sim o ho-
15 mem com a sua alma. Tal não significa que o movimento exis-
ta na alma, mas sim que umas vezes termina nela, outras parte
dela. Por exemplo, a percepção sensorial parte de determinados
objectos, enquanto a reminiscência ⁹⁶ parte da alma para os mo-
vimentos ou vestígios de movimentos nos órgãos sensoriais.

O entendimento, no entanto, parece ser, na origem, uma
certa substância que existe e não estar sujeito a corrupção ⁹⁷,
20 pois, caso pereça, será acima de tudo pelo enfraquecimento na
velhice. Acontece, porém, como no caso dos órgãos sensoriais:
se um ancião arranjasse um olho apropriado, veria como um
jovem. A velhice não se deve, conseqüentemente, ao facto de a
alma ser afectada de alguma maneira, mas sim ao facto de ser
afectado aquilo em que ela está, como é o caso da embriaguez
e das doenças. O entender e o contemplar ⁹⁸ parecem com a
25 destruição de algum outro órgão interno ⁹⁹, mas o entendi-
mento é, em si mesmo, impassível. Discorrer, amar ou odiar não
são afecções daquele ¹⁰⁰, mas daquilo que o possui, enquanto
seu possuidor. Por isso, perecendo aquele, nem se recorda, nem
se ama: é que tais afecções não eram dele, mas sim de algo co-
mum que pereceu. Já o entendimento é, sem dúvida, algo mais
divino e impassível.

30 Fica claro, a partir destes factos, que a alma não pode mo-
ver-se; e se não se move de todo, é evidente que não se move
por si mesma.

| ALMA-NÚMERO | De todas as perspectivas apresentadas,
a menos razoável é a que afirma ser a alma um número que se
move a si mesmo. Aos defensores desta hipótese sobrevêm, à

⁹⁶ Ἀνάμνησις.

⁹⁷ Sigo Tomás Calvo (p. 155) e Tricot (p. 45).

⁹⁸ Θεωρεῖν (Tomás Calvo, p. 155).

⁹⁹ Sigo Tomás Calvo (p. 155) e Tricot (p. 46).

¹⁰⁰ Isto é, do entendimento.

partida, impossibilidades decorrentes não só de <a alma> se mover, mas também específicas da afirmação de que ela é um número. Pois como se deve considerar que uma unidade se 409a
move? E movida pelo quê, e como, não tendo partes e sendo indiferenciada? É que, enquanto capaz de mover e móbil, tem de possuir diferenças. Mais, como dizem que uma linha que se move gera uma superfície, e um ponto uma linha, os movimentos das unidades também serão linhas, pois o ponto é uma unidade que ocupa uma posição. Mas o número da alma já existe num lugar ¹⁰¹ e ocupa uma posição. Além disso, se de um número subtrairmos outro número ou uma unidade, resulta um número diferente; mas as plantas e muitos animais permanecem vivos depois de seccionados e parecem possuir a mesma alma em espécie ¹⁰². Poderá parecer que não faz diferença, no 10
entanto, que lhes chamemos «unidades» ou «corpúsculos» ¹⁰³, pois se fizermos das esferas de Demócrito pontos, mantendo-se apenas a quantidade, haverá em tais pontos algo que move e algo que é movido, tal como no contínuo. Não é, pois, da diferença de grandeza ou de pequenez que decorre o que acabámos de dizer, mas sim de ser uma quantidade. Por isso, tem de existir necessariamente algo que mova as unidades. Então, se no animal é a alma o que move, sê-lo-á também no número, de forma que a alma não será o que move e o que é movido, mas o que apenas move. E como é possível que a alma <(na qualidade de motor)> seja uma unidade? É preciso, pois, que difira das outras em alguma coisa; mas que diferença poderá 20
haver entre pontos unitários, a não ser a posição? Se, de facto, as unidades existentes no corpo e os pontos são diferentes <dos da alma>, no mesmo lugar estarão as unidades <de um e de outro>, pois cada unidade ocupará o lugar de um ponto. E mais, se podem estar dois pontos no mesmo lugar, o que impede que esteja uma infinidade? As coisas, pois, cujo lugar é indivisível, são, também elas, indivisíveis. Se, no entanto, os pontos do 25
corpo são o número da alma, ou então se o número dos pontos do corpo é a alma ¹⁰⁴, porque é que nem todos os corpos

¹⁰¹ Που.

¹⁰² Εἶδος.

¹⁰³ Σωμάτια μικρά.

¹⁰⁴ Sigo a interpretação de Tricot (p. 50).

possuem alma? É que parece-nos existirem pontos em todos os corpos, e em número infinito. Acrescente-se ainda, como é possível separar e libertar dos corpos os pontos, se as linhas
30 não são divisíveis em pontos?

5. A investigação sobre a alma Doutrinas legadas pelos antecessores: continuação; Alma composta dos elementos

| **ALMA-NÚMERO (continuação)** | Daí resulta, como dissemos ¹⁰⁵, que, por um lado, os defensores daquela perspectiva dizem o mesmo que quantos estabelecem ser a alma certo corpo subtil; por outro, ao afirmarem que o movimento se dá por
409b acção da alma, como Demócrito, caem no absurdo que lhe é próprio. Se, de facto, a alma existe em todo o corpo capaz de perceber, e se a alma é um corpo, então dois corpos existirão necessariamente no mesmo lugar. Assim, para os que dizem ser a alma um número, ou num único ponto existirão di-
5 versos pontos, ou todo o corpo ¹⁰⁶ possuirá alma — a não ser que se gere <em nós> um número diferente, diverso do número de pontos que existem nos corpos. Daqui resulta, igualmente, que o animal é movido por um número, como dissemos que também de acordo com Demócrito <o animal> se move. Que
10 diferença faz, pois, dizer «pequenas esferas» ou «grandes unidades», ou, de uma forma geral, «unidades em movimento»? De uma maneira ou de outra, o animal move-se, necessariamente, por aquelas se moverem. Da perspectiva dos que associam num mesmo princípio o movimento e o número decorrem estas e muitas outras dificuldades do mesmo tipo. É impossível, assim, não só que tais características constituam a
15 definição ¹⁰⁷ de alma, mas até que sejam algo que a acompanha ¹⁰⁸. Tal torna-se evidente se tentarmos explicar, a partir daquela definição, as afecções e as funções da alma, tais como os raciocínios ¹⁰⁹, as sensações, os prazeres, as dores e quantas

¹⁰⁵ Ver I.4, 408b33 e segs.

¹⁰⁶ Isto é, todos os corpos que existem.

¹⁰⁷ Ὁρισμός.

¹⁰⁸ Συμβεβηκός. Quer dizer, acidentales seus.

¹⁰⁹ Λογισμοί (ver λογισμός).

outras deste tipo. É que, como dissemos anteriormente¹¹⁰, a partir daquelas características¹¹¹ não seria fácil sequer adivinhar estas.

| DEFINIÇÃO DE «ALMA» | Foram-nos legadas três maneiras de definir a alma: é o que maior capacidade tem de imprimir movimento, disseram uns, por se mover a si mesmo; outros, que é, de todos os corpos, o mais subtil ou o mais incorpóreo¹¹². Isto suscita muitas dificuldades e contradições, que percorremos detalhadamente. Resta examinar em que sentido se diz que a alma é composta dos elementos. | ALMA COMPOSTA DOS ELEMENTOS | Afirmam-no para explicar que a alma percepcione e conheça cada um dos entes. Mas este raciocínio acarreta, necessariamente, muitas impossibilidades. Estabelecem, pois, que a alma conhece o semelhante pelo semelhante, como se <dessa forma> instituíssem que a alma se identifica com os seus objectos. Mas não é possível que a alma conheça apenas aqueles¹¹³; há muitas outras coisas, ou melhor, há sem dúvida uma infinidade de coisas compostas dos elementos. Admitamos que a alma conhece e percepção os elementos dos quais cada coisa é composta; mas com que conhecerá ou perceberá o conjunto¹¹⁴ — por exemplo, o que é deus, o homem, a carne ou o osso ou, similarmente, qualquer outro composto?¹¹⁵ | EMPÉDOCLES | E, na verdade, cada um deles consiste em elementos, não combinados de uma qualquer maneira mas em certa proporção¹¹⁶ e composição, como Empédocles disse a respeito do osso:

a terra agradecida em seus vasos de largo peito
duas de oito partes recebeu de resplandecente Néstis¹¹⁷,
quatro de Hefesto¹¹⁸, e geraram-se assim os brancos ossos¹¹⁹.

¹¹⁰ Ver I.1, 402b25-403a2.

¹¹¹ Quer dizer, o auto-movimento e o número.

¹¹² ἄσωματάτατον, ver ἄσωματος («incorpóreo»).

¹¹³ O pronome refere-se aos elementos.

¹¹⁴ Σύνολον.

¹¹⁵ Σύνθετα (de σύνθετος).

¹¹⁶ Λόγος τις.

¹¹⁷ A divindade Néstis personifica a água.

¹¹⁸ A divindade Hefesto personifica o fogo.

¹¹⁹ Empédocles, DK B96, vv. 1-3.

Não trará qualquer benefício, com efeito, os elementos estarem na alma, a não ser que estejam igualmente as proporções ¹²⁰ e a composição. Cada elemento conhecerá, assim, o seu semelhante, mas nada conhecerá o osso ou o homem, a menos ¹⁰ que também eles estejam na alma ¹²¹. Que isto é impossível, nem é preciso dizê-lo; pois quem se questionaria se uma pedra e um homem existem na alma? E o mesmo se aplica ao que é bom e ao que não é bom e, similarmente, aos outros casos.

Além disso, uma vez que «ente» se diz em vários sentidos — pois significa umas vezes este algo, outras a quantidade ou ¹⁵ a qualidade, ou ainda qualquer outra categoria das que já distinguimos —, a alma será ou não composta de todas as categorias? Não parece, todavia, que os elementos sejam comuns a todas elas. Será a alma composta, então, apenas dos elementos de que as substâncias se compõem? Como conhecerá, assim, cada uma das outras categorias? ¹²² Ou dirão que existem elementos e princípios próprios de cada género, dos quais a alma ²⁰ é composta? Então a alma será quantidade, qualidade e substância. É impossível, no entanto, que a partir dos elementos da quantidade se forme uma substância e não uma quantidade. Os defensores de que a alma é composta de todos os elementos confrontam-se com estes e outros problemas do mesmo tipo. É absurdo, ainda, afirmar que o semelhante não é afectado pelo semelhante, embora o semelhante percepcione o semelhante e conheça o semelhante pelo semelhante, quando estabelecem que perceber é sofrer alguma afecção e ser ²⁵ movido, como são também o entender e o conhecer ¹²³.

Muitos embaraços e dificuldades acarreta dizer, como Empédocles, que cada tipo de coisa ¹²⁴ é conhecido pelos seus elementos corpóreos e por referência ao seu semelhante (testemunha-o o que acabámos de dizer). As partes dos corpos dos ³⁰ animais que são simplesmente terra (por exemplo, ossos, tendões, pêlos) nada parecem perceber — nem sequer coisas a si semelhantes —, embora <naquela perspectiva> devessem. Além disso, em cada um dos princípios haverá mais ignorân-

¹²⁰ Λόγοι, pl. de λόγος.

¹²¹ ἔνεστι, estar ou existir em.

¹²² Sigo Tricot, p. 55.

¹²³ Γινώσκειν.

¹²⁴ Ἐκαστα (forma de ἕκαστος).

cia ¹²⁵ do que compreensão ¹²⁶, pois cada um conhecerá apenas uma coisa e desconhecerá muitas (na verdade, todas as outras). | EMPÉDOCLES | O resultado, para Empédocles, é que o seu deus é o mais ignorante ¹²⁷ dos seres: será ele, assim, o único a 5 desconhecer um dos elementos, o ódio, enquanto os mortais, compostos de todos os elementos, os conhecerão a todos. E, de uma forma geral, porque é que nem todos os entes possuem alma, quando tudo <o que existe> é um elemento ou é composto de um ou vários elementos, ou de todos? Por isso <cada coisa> tem necessariamente de conhecer um, vários ou todos. 10 Poder-se-ia perguntar, também, o que é que os unifica: os elementos assemelham-se à matéria, portanto o mais importante é aquilo que os unifica, seja isso o que for. Mas é impossível que exista algo mais poderoso do que a alma e que a domine, e ainda mais impossível no caso do entendimento. Este é, com boa razão, primordial ¹²⁸ e dominante por natureza, embora <alguns pensadores> declarem que os elementos são, de entre 15 os entes, os primordiais.

Nenhum destes — uns, dizendo que, por conhecer e perceber os entes, a alma é composta dos elementos; outros, que ela é o que possui maior capacidade de imprimir movimento ¹²⁹ — se pronuncia sobre todo o tipo de alma. É que nem todos os entes dotados de sensibilidade são capazes de imprimir movimento (parece haver, pois, de entre os animais, 20 alguns que não se deslocam, embora pareça ser este o único movimento que a alma imprime ao animal). E a mesma <difficuldade sobrevirá> a quantos constroem o entendimento e a faculdade perceptiva a partir dos elementos, pois as plantas vivem, manifestamente, sem participar [da deslocação nem] da sensibilidade, e muitos animais não possuem pensamento discursivo ¹³⁰. Se se concedesse nestes aspectos e se admitisse 25

¹²⁵ ἄγνοια.

¹²⁶ Σύνεσις.

¹²⁷ ἄφρων (ver φρόνησις). Sigo Tomás Calvo (p. 161) e Tricot (p. 57).

¹²⁸ Προγενέστατον, forma de superlativo de προγενής (lit., «mais primordial»).

¹²⁹ Κινητικώτατον, forma de superlativo de κινητικός.

¹³⁰ Διάνοια. Tradicionalmente, «pensamento», como νόησις (ver Mesquita, p. 526, n. 133). Reserva-se «pensamento» para νόησις; com a versão de διάνοια por «pensamento discursivo» pretende-se salientar que

que o entendimento é uma parte da alma — como também a faculdade perceptiva —, ainda assim não estaríamos a pronunciar-nos universalmente sobre todo o tipo de alma, nem sobre nenhuma alma no seu todo. Sofre a mesma objecção o raciocínio ¹³¹ exposto nos chamados *Poemas Órficos* ¹³²: a alma, dizem, levada pelos ventos, introduz-se, a partir do universo, quando ³⁰ os seres respiram. Ora isso não pode acontecer às plantas, nem ^{411a} a alguns animais, porque nem todos eles respiram. Tal aspecto, com efeito, escapou aos defensores desta ideia. E se temos de fazer a alma a partir dos elementos, não é preciso que seja a partir de todos. É que cada parte do par de contrários é suficiente para julgar a si mesma e ao seu contrário: pela recta, ⁵ conhecemo-la a si mesma e à curva, pois a régua é juiz para ambas, e a curva não é juiz nem para si mesma, nem para a recta.

| TALES | Outros <pensadores> dizem que a alma está misturada com a totalidade do universo — daí, provavelmente, Tales ter julgado que tudo está cheio de deuses. Esta perspectiva, no entanto, suscita algumas dificuldades: porque é que ¹⁰ a alma, existindo no ar ou no fogo, não produz um animal aí, mas sim em corpos mistos? ¹³³ E isso embora se pense que ela é melhor no ar e no fogo. Poder-se-ia perguntar, ainda, porque é que a alma que está no ar é melhor e mais imortal do que a alma que está nos animais. O resultado é absurdo e paradoxal ¹⁵ em ambos os casos: dizer que o fogo ou o ar são animais é um dos maiores paradoxos; e não lhes chamar animais, apesar de neles existir uma alma, é absurdo. Aqueles, por seu turno, parecem ter suposto que existe alma nos elementos porque um todo é da mesma espécie que as suas partes. Têm necessariamente de dizer, por consequência, que a alma <universal> também é da mesma espécie que as suas partes, se é pela absorção, nos animais, de algo do meio envolvente que eles se ²⁰

διάνοια diz respeito a um processo, um percurso (como o prefixo grego «dia-» indica), por oposição a νοῦς, que remete para uma apreensão não mediata.

¹³¹ Λόγος.

¹³² Orfeu, DK B11.

¹³³ Segundo Tricot (p. 60, n. 5), trata-se dos compostos dos elementos que formam os corpos dos animais.

tornam animados ¹³⁴. Mas se o ar extraído ¹³⁵ é da mesma espécie, possuindo embora a alma partes diferentes, é evidente que uma parte dela estará presente no ar, outra não. É necessário que a alma possua, portanto, partes iguais, ou então que não exista em nenhuma das partes do todo.

| PARTES DA ALMA | A partir do que já dissemos, fica claro que não é por a alma ser composta dos elementos que o 25
conhecer ¹³⁶ lhe pertence, nem é com correcção e com verdade que se diz que ela se move. Visto que conhecer pertence à alma, como também perceber, formar opiniões e ainda ter apetites, ter vontades e os desejos em geral; e que o movimento de
deslocação também se dá nos animais por acção da alma, e não 30
menos o crescimento, a maturidade e o envelhecimento, pertencerá, então, cada uma destas coisas a toda | a alma? Quer 411b
dizer, entendemos, percebemos, movemo-nos, fazemos cada uma das outras operações e somos afectados pela acção da alma no seu todo, ou diferentes partes são responsáveis por diferentes acções? E o viver sucede numa dessas partes, ou em muitas, ou em todas, ou a sua causa será uma outra? Dizem 5
alguns ser a alma divisível, entendendo com uma parte e tendo apetites com outra. | UNIDADE DA ALMA | Então o que é que unifica a alma, se é divisível por natureza? Não é, certamente, o corpo: antes parece, pelo contrário, que a alma unifica o corpo; pelo menos, o corpo dissipa-se e destrói-se com a partida da alma. Se, com efeito, outra coisa torna a alma uma, precisamente isso haveria de ser a alma. E então teríamos 10
novamente de questionar se isso é uno ou possui diversas partes. Ora, se é uno, porque é que a alma não é à partida uma? E se é divisível, o raciocínio buscará outra vez o que é que a torna uma, e a sequência continuará desta maneira infinitamente. Poder-se-ia perguntar também, acerca das partes da alma, que poder exerce cada uma sobre o corpo, pois se toda a alma unifica 15
todo o corpo, faz sentido que cada uma das partes <da alma> unifique uma parte do corpo. Isto parece, no entanto, impossível: é difícil até conjecturar de que natureza seria a parte que o entendimento unificaria, ou como. | ESPÉCIE DAS

¹³⁴ Ἐμψυχα (ver ἔμψυχον). Isto é, adquirem alma.

¹³⁵ Sigo Tomás Calvo, p. 164.

¹³⁶ Γινώσκειν.

PARTES DA ALMA | As plantas e, de entre os animais, alguns
20 insectos vivem manifestamente mesmo depois de seccionados,
como se cada secção possuísse a mesma alma ¹³⁷ em espécie,
ainda que não em número. É que cada uma das partes possui,
durante certo tempo, sensibilidade e desloca-se. E que tal não
persista não é nada de absurdo, pois não possuem os órgãos
necessários para preservarem a sua natureza. Ainda assim, não
25 menos em cada uma das partes estão presentes todas as partes
da alma, e cada uma delas é da mesma espécie que as outras e
que a alma no seu todo, como se as diferentes partes da alma
não fossem separáveis umas das outras, sendo embora a alma
no seu todo divisível. O princípio existente nas plantas, além
disso, parece ser algum tipo de alma. Este é, com efeito, o único
princípio comum a animais e plantas. Mais, este princípio existe
30 separado do princípio perceptivo, embora nenhum ente pos-
sua sensibilidade sem o possuir ¹³⁸.

¹³⁷ Εἶδος. Isto é, cada secção possui uma alma do mesmo tipo.

¹³⁸ Ver o desenvolvimento desta perspectiva à frente, em II.3, 414a29 e segs.

LIVRO II

1. Definição de alma

(i): Alma substância e primeiro acto do corpo

Terminámos já a discussão das perspectivas que os nos- 412a
sos antecessores nos legaram sobre a alma. Retomemos a ques-
tão, novamente, como de início, esforçando-nos por determi- 5
nar o que é a alma e qual poderá ser a sua definição ¹ mais
abrangente.

Dizemos que a substância é um dos géneros do ente. Ela
é, numa primeira acepção, matéria, o que não é, por si mesmo,
este algo; noutra acepção, é a forma ² segundo a qual já é dito
este algo e o aspecto ³; e, numa terceira acepção, é o composto
da matéria e da forma. Ora a matéria é potência, enquanto a
forma ⁴ é acto. E isto de duas maneiras: numa, como o é o saber 10
ber; na outra, como o é o exercício do saber ⁵.

Substâncias parecem ser, em especial, os corpos e, de en-
tre eles, os corpos naturais. Estes, na verdade, são os princí-
pios ⁶ dos outros corpos. De entre os corpos naturais, uns pos-
suem vida, outros não. Chamamos «vida» à auto-alimentação,
ao crescimento e ao envelhecimento. Todo o corpo natural que 15

¹ Λόγος.

² Μορφή.

³ Εἶδος.

⁴ Εἶδος.

⁵ Ἐπιστήμη (saber) e θεωρεῖν (exercício do saber). Quer dizer, a
diferença existente entre os dois sentidos em que podemos considerar
o «acto» corresponde à diferença existente entre a posse de um saber e o
seu exercício.

⁶ Ἀρχαί, ver ἀρχή. Quer dizer, é de corpos naturais que todos os
outros se compõem.

participa da vida será, conseqüentemente, uma substância, e isto no sentido de substância composta⁷. E como se trata de um corpo de certa qualidade — é, pois, um corpo que possui vida —, a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma

20 substância, no sentido de forma⁸ de um corpo natural que possui vida em potência. Ora a substância é um acto; a alma será, assim, o acto de um corpo daquele tipo⁹. Mas «acto» diz-se em dois sentidos: num, como o é o saber; no outro, como o é o exercício do saber¹⁰. É evidente que a alma é acto no sentido em que o é o saber: é no ente em que a alma existe que

25 existem quer o sono, quer a vigília, e esta é análoga ao exercício do saber, enquanto o sono é análogo à posse deste sem exercício¹¹. Ora o primeiro a gerar-se nesse ente é o saber. Por isso, a alma é o primeiro acto de um corpo natural que possui vida em potência. Mais, um corpo deste tipo será um orga-

412b nismo¹². São órgãos, de facto, até as partes das plantas, mas extremamente simples. Por exemplo, a folha é a protecção do pericarpo, o pericarpo a do fruto; as raízes são semelhantes à boca, pois tanto aquelas como esta puxam o alimento. Se cumprir dizer, com efeito, algo comum a todo o tipo de alma¹³, esta

5 será o primeiro acto de um corpo natural que possui órgãos. Não é preciso, por isso, questionar se o corpo e a alma são uma única coisa, como não nos perguntamos se o são a cera e o molde¹⁴, nem, de uma maneira geral, a matéria de cada coisa e aquilo de que ela é a matéria. É que, dizendo-se «um» e «ser» em vários sentidos, «acto» é o sentido principal¹⁵.

10 Dissemos, de uma forma geral, o que é a alma: é uma substância de acordo com uma definição¹⁶, e isso é o que é ser

⁷ Συνθέτη.

⁸ Εἶδος.

⁹ Isto é, a alma será o acto de um corpo que possui vida em potência.

¹⁰ Ἐπιστήμη (saber) e θεωρεῖν (exercício do saber). Ver *supra*.

¹¹ Ἐνεργεῖν. Isto é, sem a activação do saber.

¹² Ὅργανικόν (Tomás Calvo, p. 168).

¹³ Ou seja, se quisermos ensaiar uma definição de «alma».

¹⁴ Σχήμα.

¹⁵ Κυρίως, o sentido fundamental, o mais legítimo.

¹⁶ Λόγος.

para um corpo daquele tipo¹⁷. Se um instrumento, como um machado, fosse um corpo natural, o que é, para um machado, ser, seria a sua essência¹⁸, e isso seria também a sua alma. Separada a alma, o instrumento não seria mais um machado, a não ser por homonímia. Mas, como as coisas são, é um machado. A alma, com efeito, não é o ser e a definição¹⁹ de um corpo daquele tipo²⁰, mas sim <o ser e a definição> de um corpo natural de uma qualidade tal que possua em si mesmo o princípio do movimento e do repouso. 15

É preciso ter em vista também em relação às partes²¹ o que dissemos. Se o olho fosse um animal, a visão seria a sua alma. Esta é, pois, a essência do olho, de acordo com a sua definição. Ora o olho é a matéria da visão, à parte da qual não existe olho, excepto por homonímia (como, por exemplo, um olho esculpido em pedra ou um olho desenhado). Cumpre, na realidade, aplicar agora a todo o corpo vivo o que aplicámos às partes, pois a relação existente entre as partes é análoga à que existe entre a sensibilidade no seu todo e todo o corpo dotado de sensibilidade enquanto tal. O ente em potência que 25 pode viver não é o que perdeu a alma, mas sim o que a possui. A semente e o fruto são, em potência, corpos dessa qualidade. A vigília, com efeito, é acto como o são o acto de cortar e o acto de ver²²; a alma, ao invés, é acto como o são a visão 413a e a capacidade do órgão. O corpo, por sua vez, é aquilo que existe em potência. Mas, como o olho é a pupila e a visão, assim também o animal é a alma e o corpo. Que a alma não é separável do corpo, ou pelo menos certas partes dela não são — se é que a alma por natureza é divisível em partes —, isso 5 não levanta dúvidas, pois o acto de algumas <partes da alma> é o acto das partes mesmas <do corpo>. Nada impede, no entanto, que algumas partes²³ sejam separáveis, por não se-

¹⁷ Quer dizer, é a sua essência.

¹⁸ Οὐσία.

¹⁹ Λόγος.

²⁰ Isto é, do tipo do machado.

²¹ A. refere-se às partes do corpo.

²² Ὀρασις. Diferente de ὄψις, que designa a faculdade da visão (Ross, *comm. ad loc.*).

²³ Estão em causa as partes da alma.

rem acto de nenhum corpo ²⁴. Além disso, não fica claro se a alma é o acto do corpo assim ²⁵, ou como o marinheiro é o do navio.

10 Em traços gerais, fica assim um esboço e uma definição de alma.

2. Definição de alma

(ii): Aquilo pelo qual vivemos

Uma vez que é dos factos menos claros, mas mais manifestos, que surge o que é claro e, segundo a razão ²⁶, mais cognoscível, procuremos de novo abordar a alma desta maneira ²⁷. O enunciado definitório ²⁸, com efeito, não deve tornar claro
15 apenas o facto ²⁹, como a maioria das definições dizem, mas também conter e tornar visível a causa. É que os enunciados das definições são, ordinariamente, como conclusões. Por exemplo: «O que é a quadratura? É a construção de um rectângulo equilátero equivalente a um cujos lados não sejam iguais». Mas uma definição deste tipo é o enunciado da conclusão. A definição que, pelo contrário, diga «a quadratura é a descoberta de
20 um meio» é que diz a causa da coisa.

Afirmamos pois, abraçando a investigação do princípio, que o animado se distingue do inanimado por viver. «Viver», porém, diz-se em vários sentidos, e para dizermos que um ente «vive» basta que um deles se concretize — por exemplo, o entendimento, a sensibilidade, o movimento de deslocação e o repouso ³⁰, e ainda o movimento relativo à nutrição, o envelhecimento e o crescimento. Por isso, todos os seres que se alimentam ³¹

²⁴ Referência ao νοῦς, que é separável do corpo (Tricot, p. 72, n. 1; Ross, *comm. ad loc.*).

²⁵ Isto é, como acabámos de descrever. Sigo a interpretação de Ross (p. 215).

²⁶ Κατὰ τὸν λόγον.

²⁷ Isto é, devemos aplicar este método de investigação ao estudo da alma.

²⁸ Τὸν ὀριστικὸν λόγον (Tomás Calvo, p. 171).

²⁹ Τὸ ὅτι.

³⁰ Στάσις.

³¹ Τὰ φύόμενα (Ross, p. 215). Tricot (p. 74, n. 2) e Tomás Calvo (p. 171) entendem que estão em causa não os seres que se alimentam, mas as plantas.

parecem viver. Neles existem, manifestamente, uma faculdade e um princípio de determinada natureza, pelo qual obtêm o crescimento e o declínio em direcções contrárias. Não crescem, de facto, para cima ou para baixo, mas de modo igual nestas duas direcções e em todos os sentidos. Todos estes seres se alimentam continuamente e vivem enquanto conseguem recolher o alimento. Esta faculdade pode ser separada das outras, mas as outras, nos seres percíveis, não podem ser separadas desta. Isto é claro no caso das plantas, às quais não pertence qualquer outra faculdade da alma além desta. Se aos seres vivos, então, pertence o viver mediante aquele princípio, já o animal possui-o primeiramente pela sensibilidade. Por isso, até aos seres que não se movem nem mudam de lugar, mas que possuem sensibilidade, chamamos «animais» e não apenas «seres vivos». Das sensações, o tacto é a que pertence a todos os animais primariamente. Tal como a faculdade nutritiva ³² pode ser separada do tacto e de toda a sensibilidade, também o tacto pode ser separado dos outros sentidos. Chamamos, pois, «faculdade nutritiva» àquela parte da alma de que as plantas também participam. Todos os animais, por sua vez, possuem manifestamente o sentido do tacto. O que motiva cada um destes factos, di-lo-emos posteriormente ³³.

A este respeito basta, por ora, ficar dito que a alma é o princípio das referidas <faculdades> e que se define por elas, a saber: pelas faculdades nutritiva, perceptiva e discursiva e pelo movimento. Se cada uma destas é uma alma ou uma parte da alma e, sendo uma parte, se é de uma natureza tal que seja separável apenas em definição ³⁴ ou também em lugar, destas questões, umas não são difíceis de perceber, mas algumas trazem dificuldades. Trata-se, de facto, de um caso semelhante ao das plantas: algumas continuam manifestamente a viver, depois de terem sido seccionadas e de <as suas partes> terem sido separadas umas das outras. Assim, a alma existente nelas é, conseqüentemente, uma em acto em cada planta, mas

³² Θρεπτικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de alimentar.

³³ Para a existência da faculdade nutritiva sem a perceptiva, ver III.12, 434a22-30a; para a existência do tacto sem os outros sentidos, ver III.12, 434b9-25.

³⁴ Λόγος.

várias em potência. Vemos que assim acontece, no caso dos
20 insectos seccionados, em relação a outras diferenças ³⁵ da alma:
cada uma das partes possui sensibilidade e desloca-se; e se
possui sensibilidade, também possui imaginação e desejo. É que
onde existe sensibilidade existem também, de facto, a dor e o
prazer, e onde existem estes, existe necessariamente também
apetite. Já no que respeita ao entendimento e à faculdade do
25 conhecimento teórico ³⁶, nada é, de modo algum, evidente.
Este parece ser um género diferente de alma, e apenas este
pode ser separado, como eterno que é, do perecível. Fica claro
a partir destes factos que as restantes partes da alma não são
separáveis ³⁷, como alguns dizem. É óbvio que são diferentes em
30 definição ³⁸: o ser para as faculdades perceptiva e opinativa ³⁹ é
diferente, se de facto também são diferentes perceber e for-
mar opiniões. E o mesmo se diga de cada uma das outras facul-
dades referidas. Além disso, a alguns animais pertencem todas
aquelas faculdades, a certos animais pertencem unicamente al-
41a gumas, e a outros apenas uma. E isto é, de facto, o que fará a
diferença entre os animais; por que motivo, examinaremos pos-
teriormente ⁴⁰. Acontece aproximadamente o mesmo no caso dos
sentidos: a uns animais pertencem todos, a outros alguns senti-
dos, e a outros apenas um, o indispensável: o tacto.

Ora, como «aquilo pelo qual vivemos e percebemos»
5 se diz em duas acepções, e do mesmo modo «aquilo pelo qual
sabemos» (assim referimos quer o saber, quer a alma, pois é
mediante cada um deles, por sua vez, que dizemos saber),
«aquilo pelo qual nos mantemos sãos» é, igualmente, quer a
saúde, quer certa parte do corpo ou todo o corpo. Destes, o
saber e a saúde são a forma ⁴¹ e certo aspecto ⁴², a definição ⁴³

³⁵ Διαφοραί. Aqui, designa as qualidades distintivas.

³⁶ Θεωρητικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de ter em vista ou considerar (θεωρεῖν).

³⁷ Χωρισταί, ver χωριστός.

³⁸ Λόγος.

³⁹ Δοξαστικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de formar opiniões (δοξάζειν).

⁴⁰ Ver III.12 e III.13 (Ross, *comm. ad loc.*).

⁴¹ Μορφή.

⁴² Εἶδος.

⁴³ Λόγος.

e como que o acto daquele que é capaz de receber, num caso, 10
o saber e, noutro, a saúde. É que a actividade dos agentes pa-
rece dar-se naquele que é afectado⁴⁴ e que sofreu certa dis-
posição⁴⁵. A alma é, em primeiríssimo lugar, aquilo pelo qual
vivemos, percebemos e discorremos; ela será, consequen-
tamente, certa definição⁴⁶ e forma⁴⁷, mas não matéria e sujeito.

«Substância» diz-se em três sentidos, como referimos⁴⁸, 15
dos quais um é forma⁴⁹, outro matéria, e o terceiro o compos-
to de forma e matéria. Destes, a matéria é potência, a forma é
acto e, uma vez que o composto de ambos é o ser animado⁵⁰,
o corpo não é o acto da alma; ela é que é, antes, o acto de cer-
to corpo. Por isso, compreenderam correctamente os que jul-
garam que a alma nem existe sem corpo, nem é ela mesma um 20
corpo. Não é, de facto, um corpo: é algo do corpo. E por isso
existe no corpo, e em certo tipo de corpo, ao invés do que <sus-
tentaram> os nossos antecessores. Estes ajustaram a alma ao
corpo, sem nada especificar em relação à natureza e à qualida-
de daquele, quando, manifestamente, não pode uma coisa qual-
quer receber, ao acaso, outra qualquer. Assim acontece também 25
por definição⁵¹: o acto de cada coisa, com efeito, gera-se por
natureza no ente que existe em potência e na matéria adequa-
da⁵². Fica claro, a partir disto, que a alma é certo acto e for-
ma⁵³ do ente que possui a capacidade de ser daquele tipo⁵⁴.

⁴⁴ Isto é, no «paciente» (de πάσχειν).

⁴⁵ Sigo Tricot, p. 79.

⁴⁶ Λόγος.

⁴⁷ Εἶδος.

⁴⁸ Ver II.1, 412a6-11.

⁴⁹ Εἶδος.

⁵⁰ Ἑμψυχον (τό).

⁵¹ Κατὰ τὸν λόγον.

⁵² Οἰκεῖα, ver οἰκείος. Ou própria, apropriada.

⁵³ Λόγος (Tomás Calvo, p. 175).

⁵⁴ Τοιούτου. Segundo Ross, a capacidade de ser animado (*comm. ad loc.*).

3. Definição da alma pelas suas faculdades: As faculdades da alma

Das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como
30 dissemos, pertencem todas, umas delas a outros, e a alguns
seres pertence apenas uma só faculdade⁵⁵. Chamámos, então,
«faculdades» às <partes> nutritiva, perceptiva, desiderativa, de
deslocação e discursiva⁵⁶. Ora, às plantas pertence apenas a
414b faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem
esta faculdade e também a perceptiva. E se estes dispõem da
faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois
o desejo é, de facto, apetite, impulso e vontade. Todos os ani-
mais, então, possuem um dos sentidos, o tacto, e ao ser a que
a sensibilidade pertence pertencem igualmente o prazer e a dor
5 (isto é, o aprazível e o doloroso). Mais, àqueles a que estes
pertencem pertence também o apetite, isto é, o próprio desejo
do aprazível. Além disso, os animais possuem a percepção do
alimento, visto o tacto ser o sentido relativo ao alimento. To-
dos os seres vivos se alimentam do que é seco e húmido⁵⁷,
quente e frio, sendo o sentido que os percebe o tacto. Dos
10 outros sensíveis, o tacto é o sentido <apenas> por acidente. Ora
o som, a cor e o cheiro em nada contribuem para a nutrição. Já
o sabor, por sua vez, é um dos tangíveis. A fome e a sede são
apetite: a fome, apetite do que é seco e do que é quente; a sede,
do que é húmido e do que é frio. O sabor, então, é como um
certo comprazimento com aquelas qualidades. Mas esclarece-
15 remos estes aspectos posteriormente⁵⁸; por agora, basta que
fique dito que aos animais possuidores de tacto pertence igual-
mente o desejo. No que respeita à <posse da> imaginação⁵⁹, a
situação não é clara; devemos, assim, estudá-la posteriormente⁶⁰.

⁵⁵ Ver II.2, 413b32-414a3.

⁵⁶ Θρεπτικόν (τό), αἰσθητικόν (τό), ὀρεκτικόν (τό), κίνησις κατὰ τὸν τόπον, διανοητικόν (τό).

⁵⁷ Ξηρός/ὕγρός.

⁵⁸ Ver II.10.

⁵⁹ Isto é, no que respeita à questão de disporem ou não de imaginação.

⁶⁰ Ver III.3, 427b14-429a9. Segundo Ross (*comm. ad loc.*), «what he is referring to is the question where, in the scale of living things, φαντασία begins to appear — the question to which he returns in III.11, 433b31-434a21».

A alguns animais pertence, além daquelas faculdades, também a de deslocação; a outros, pertencem igualmente a faculdade discursiva e o entendimento. É o caso dos homens e, se existir, de outro ser de natureza semelhante ou superior.

É evidente que, a haver uma definição ⁶¹ única de «alma», ²⁰ será da mesma maneira que existe uma de «figura» ⁶²: num caso, não existe figura além do triângulo e das que se sucedem, no outro não existe alma além das que referimos. Poderá, pois, haver uma definição comum das figuras, que se adequará a todas, mas ela não será própria de nenhuma delas; e o mesmo se aplica às referidas almas. Por isso é absurdo, nestes casos ⁶³ e ²⁵ em outros, procurar uma definição comum ⁶⁴, que não será a definição própria de nenhum ente, e não nos atermos à espécie própria e indivisível, deixando de parte uma definição deste tipo ⁶⁵. O caso das figuras, de facto, assemelha-se ao da alma: o anterior está sempre presente, em potência, no que se sucede, tanto no caso das figuras como no dos seres animados. Por exemplo: no quadrilátero está o triângulo, na faculdade perceptiva está a nutritiva. Devemos investigar, conseqüentemente, em relação a cada <ser vivo>, qual é o tipo de alma de cada um, por exemplo: qual ⁶⁶ é a alma da planta, qual a do homem ou a do animal selvagem. Mais, temos de examinar porque é que <as faculdades> se relacionam em tal sucessão. Ora, sem a ^{415a} faculdade nutritiva não existe, com efeito, a perceptiva; nas plantas, pelo contrário, a faculdade nutritiva é separável da perceptiva. Novamente, sem tacto nenhuma das outras sensações se dá; já o tacto, por seu turno, existe sem as outras: muitos animais, na verdade, não possuem visão, nem audição, ⁵ nem o sentido do cheiro. E, de entre os seres que possuem sen-

⁶¹ Λόγος.

⁶² Sigo a interpretação de Tricot (pp. 82-83).

⁶³ Quer dizer, nos casos da alma e das figuras.

⁶⁴ Κοινὸν λόγον.

⁶⁵ Ou seja, «ignoring the definition which does correspond to the infima species» (Ross, *comm. ad loc.*). O que A. vinca é a necessidade de estudar as faculdades da alma, não se contentando com uma definição geral.

⁶⁶ É difícil dar conta, em português, do sentido do pronome τις. Entenda-se que «qual» pergunta pela qualidade, pela natureza da alma. Uma alternativa de tradução seria: «que tipo de alma é a de...».

sibilidade, uns possuem a faculdade de se moverem de lugar, outros não⁶⁷. Por fim, um pequeno número de animais possui raciocínio⁶⁸ e pensamento discursivo. De entre os seres perecíveis, os que possuem raciocínio possuem também as restantes faculdades, mas nem todos os que possuem cada uma daquelas dispõem de raciocínio: uns não possuem imaginação⁶⁹, enquanto outros vivem exclusivamente por causa dela. O entendimento teorético⁷⁰, por seu turno, é outro assunto⁷¹.

Fica portanto claro que a explicação de cada uma daquelas faculdades é, simultaneamente, a explicação mais adequada acerca da alma.

4. As faculdades da alma: a faculdade nutritiva

Quem pretende levar a cabo uma investigação acerca destas faculdades tem de perceber necessariamente o que cada uma delas é⁷². Depois, tem de se investigar as suas propriedades e as outras⁷³. Mas se é necessário dizer o que é cada uma daquelas faculdades⁷⁴ — por exemplo, o que são a faculdade que entende, a faculdade perceptiva e a nutritiva, respectivamente —, devemos expor primeiro o que é entender e o que é perceber. É que as actividades e as acções⁷⁵ são logicamente⁷⁶ anteriores às faculdades. E, se assim é, se se deve ter feito antes um estudo dos objectos correspondentes⁷⁷, pelo mesmo motivo deve-se definir ainda, primeiro, estes — como por exemplo o alimento, o sensível e o entendível.

⁶⁷ Ver I.5, 410b19-20, 413b2-4.

⁶⁸ Λογισμός.

⁶⁹ Φαντασία. Ver III.3, 428a8-11.

⁷⁰ Νοῦς θεωρητικός. Ver III.4-7.

⁷¹ Ver III.4-8.

⁷² Isto é, a investigação começa pela procura da definição.

⁷³ «As propriedades que derivam mais directamente das definições (τί ἐστι) das várias faculdades e as que são mais remotas» (Ross, *comm. ad loc.*). Tricot entende que as «outras» são as propriedades que decorrem da própria essência do sujeito (p. 85, n. 1).

⁷⁴ Isto é, se temos de as definir.

⁷⁵ Πράξεις, ver πράξις.

⁷⁶ Κατὰ τὸν λόγον, «em ordem lógica» (Ross, *comm. ad loc.*).

⁷⁷ Ἀντικείμενα (τά).

Assim sendo, temos de nos referir, em primeiro lugar, à nutrição e à reprodução, pois a alma nutritiva pertence também aos outros seres vivos⁷⁸ e é a primeira e mais comum faculdade da alma⁷⁹. Ela é, com efeito, aquela pela qual o viver pertence a todos os seres vivos. São funções suas a reprodução e a assimilação dos alimentos. É que essa é a função mais natural, para os seres vivos perfeitos⁸⁰ — os não mutilados⁸¹, nem de geração espontânea —, produzir um outro da mesma qualidade que a sua: o animal, um animal; a planta, uma planta. Isto para que possam participar do eterno e do divino do modo que for possível; todas as coisas aspiram a isso, e tudo quanto fazem de acordo com a natureza, fazem tendo em vista isso. Mas «o fim por causa do qual⁸²» possui duas acepções: o fim para o qual⁸³ e o fim com o qual⁸⁴. E porque não podem participar do eterno e do divino de modo ininterrupto — porque nenhum ente perecível pode permanecer o mesmo e um em número —, cada um toma parte na medida do possível, uns mais, outros menos⁸⁵. Mais, o ser que permanece não é o mesmo, mas semelhante a ele, e eles são um, não em número, mas em espécie⁸⁶. 25 415b 5

A alma é a causa e o princípio⁸⁷ do corpo que vive. Estas designações⁸⁸ são ditas em vários sentidos, mas a alma é causa, da mesma maneira, nas três acepções acima distinguidas. Assim, ela é causa enquanto aquilo de que o movimento <provém>, aquilo em vista do qual⁸⁹ e também na qualidade de 10

⁷⁸ Isto é, aos seres vivos que não o homem.

⁷⁹ Quer dizer, é a faculdade mais universalmente presente (Ross, p. 224).

⁸⁰ Τέλεια, ver τέλειος. Estes são os animais completamente desenvolvidos.

⁸¹ Πηρώματα (τά).

⁸² Οὐ ἕνεκα.

⁸³ Τὸ οὐ. A expressão refere-se ao objectivo de algo.

⁸⁴ Τὸ ὧ. A expressão refere-se ao beneficiário, o ser para o qual algo é um fim.

⁸⁵ Isto é, em graus diferentes.

⁸⁶ Εἶδος. O ser é o mesmo em espécie.

⁸⁷ Αἰτία e ἀρχή, aqui quase sinónimos (Tricot, p. 87, n. 5).

⁸⁸ Quer dizer, «causa» e «princípio».

⁸⁹ Οὐ ἕνεκα. Trata-se da causa final.

substância ⁹⁰ dos corpos animados. Que o é, de facto, enquanto substância, pois a substância é a causa do ser para todas as coisas, é evidente. Ora ser, para todos os seres vivos, é viver, sendo a alma a sua causa e princípio. Além disso, a forma ⁹¹
15 do ente em potência é o acto. É evidente que a alma é causa também enquanto aquilo em vista do qual ⁹²: tal como o entendimento age em vista de alguma coisa, a natureza age da mesma maneira, e essa coisa é o seu fim. A alma é, nos animais, um fim desse tipo, por natureza. É que todos os corpos naturais são instrumentos ⁹³ da alma — tanto os dos animais como
20 os das plantas —, de forma que existem tendo como fim a alma. Mas «em vista do qual» ⁹⁴ diz-se em dois sentidos: aquilo em vista do qual ⁹⁵ e aquilo para o qual ⁹⁶. Mais, a alma é também de onde primeiramente <provém> o movimento de deslocação ⁹⁷, embora esta faculdade não pertença a todos os seres vivos. A alteração e o crescimento devem-se também à
25 alma; a percepção sensorial, com efeito, parece ser certa alteração e nada que não participe da alma percepçiona. E o mesmo acontece em relação ao crescimento e ao envelhecimento: nada envelhece ou cresce naturalmente sem que se alimente; e, por seu turno, nada que não participe da vida se alimenta.

Empédocles não se pronunciou correctamente ao sustentar que as plantas crescem no sentido descendente, ao enraizarem-se, por causa de a terra se mover naturalmente assim, e que crescem no sentido ascendente por causa de o fogo também o fazer. É que ele não percebeu bem os movimentos ascendente e descendente, pois o «cima» e o «baixo» não são o mesmo para todos os seres e para o universo no seu todo. A cabeça dos animais, pelo contrário, é como as raízes das plantas, se é
5 pelas suas funções que se deve dizer que os órgãos são diferentes ou idênticos ⁹⁸. Além disso, o que é que une o fogo e a

⁹⁰ Οὐσία. Substância formal (Tricot, p. 87).

⁹¹ Λόγος.

⁹² Οὐ ἔνεκεν.

⁹³ Ὀργανα. Tomás Calvo propõe «órgãos» (p. 180).

⁹⁴ Τὸ οὐ.

⁹⁵ Τὸ οὐ ἔνεκα.

⁹⁶ Τὸ ᾧ.

⁹⁷ Κίνησις κατὰ τόπον.

⁹⁸ Sigo a interpretação de Tricot (p. 89).

terra, que se movem em sentidos contrários? Pois eles separar-se-iam, se não existisse algo que o impedisse. E, se isso existe, é exactamente isso que é a alma e a causa de o ente crescer e alimentar-se.

Alguns julgam que é simplesmente a natureza do fogo a causa da nutrição e do crescimento, pois parece ser o único dos 10 corpos [ou elementos] que se alimenta e cresce. Por isso se poderia supor que nas plantas e nos animais é o fogo que opera. Sendo, de qualquer forma, causa concomitante, não é, no entanto, causa em sentido absoluto: essa é antes a alma. O crescimento do fogo dá-se até ao infinito, enquanto existe combustí- 15 vel, mas todas as coisas constituídas pela natureza têm um limite ⁹⁹ e uma proporção ¹⁰⁰ de tamanho e de crescimento. E <estas características> pertencem, de facto, à alma, não ao fogo, e à forma ¹⁰¹, mais do que à matéria.

Uma vez que a mesma faculdade da alma é nutritiva e reprodutiva, primeiro temos de fazer alguns esclarecimentos a 20 respeito da nutrição, pois ela distingue-se das outras faculdades por esta função. Julga-se, pois, que o alimento do contrário é o contrário, mas nem todos os contrários <são alimento> para todos os contrários; são-no apenas os que não só se geram, como crescem uns a partir dos outros. Ora, muitas coisas se geram a partir umas das outras, mas nem todas são quantida- 25 des ¹⁰² (por exemplo, o saudável a partir do doente). Mais, aqueles contrários não parecem ser alimento uns para os outros da mesma maneira. Assim, a água é alimento para o fogo, mas o fogo não alimenta a água. O caso parece ser exactamente este no que toca aos corpos simples: <dos contrários,> um é o alimento, o outro o alimentado. Mas coloca-se aqui uma dificuldade. Uns dizem que o semelhante é alimentado — e, tam- 30 bém, que cresce — pela acção do semelhante. Outros, como dissemos, julgam inversamente que é o contrário que alimenta o contrário, por o semelhante não poder ser afectado pelo semelhante, quando o alimento sofre uma mudança: é digerido. Ora a mudança é, em todos os casos, no sentido do contrário

⁹⁹ Πέρας.

¹⁰⁰ Λόγος.

¹⁰¹ Λόγος.

¹⁰² Ποσα, ver ποσον.

ou do intermédio. Para mais, o alimento é afectado pelo ente que
35 se alimenta, enquanto esse não é afectado pelo alimento. Acon-
416b tece, de facto, como no caso do carpinteiro, que não é afectado
pela matéria, mas esta por aquele. O carpinteiro muda unica-
mente da inactividade para a actividade. Faz diferença, igual-
mente, se o alimento é aquilo que se adiciona no fim ou aquilo
que se adiciona no princípio. Se são ambos, um não digerido, o
5 outro digerido, será possível falar de «alimento» em ambos os
sentidos: enquanto não digerido, o contrário é alimentado pelo
contrário; enquanto digerido, o semelhante é alimentado pelo
semelhante. Assim, ambas as perspectivas estão, de algum modo,
parcialmente correctas e parcialmente incorrectas.

Uma vez que nada se alimenta sem que participe da vida,
10 aquilo que se alimenta será um corpo animado, enquanto ani-
mado. O alimento, conseqüentemente, diz respeito ao ente ani-
mado, e não por acidente. O ser para o alimento é, porém, di-
ferente do ser para o que é capaz de fazer crescer ¹⁰³: assim,
em virtude de o ente animado ser uma quantidade, <o alimen-
to> é algo que faz crescer; já em virtude de o ente animado ser
este algo e uma substância, <o alimento> é nutrimento. É que
ele preserva a substância do ente animado, que existe enquanto
15 se alimentar. Este ¹⁰⁴ é o que produz a geração, não do ente que
se alimenta, mas sim de um ente que é da mesma qualidade que
este — isto porque a substância deste ente já existe, e nada se
gera a si mesmo, apenas se preserva. Tal princípio da alma é,
conseqüentemente, uma faculdade que preserva o ente que a
possui enquanto tal ¹⁰⁵, e o alimento dispõe <a faculdade> a
20 passar ao exercício. Por isso, privado de alimento, o ente não é
capaz de existir. Existem, pois, três coisas: o ser que se alimenta,
aquilo com que se alimenta e aquilo pelo qual se alimenta. As-
sim, aquilo pelo qual se alimenta é a alma primária ¹⁰⁶, o ser que
se alimenta é o corpo que possui alma e aquilo com que se ali-
menta é o alimento.

E visto ser justo designar tudo a partir do fim a que se
destina, e o fim ser o de gerar um ente semelhante ¹⁰⁷ a si mes-

¹⁰³ Αὐξητικόν (τό).

¹⁰⁴ Isto é, o alimento.

¹⁰⁵ Quer dizer, preserva a sua individualidade.

¹⁰⁶ A alma nutritiva, que é a mínima (Ross, *comm. ad loc.*).

¹⁰⁷ Isto é, da mesma qualidade.

mo, a alma primária será aquela que é capaz de gerar um ente 25 da mesma qualidade <que o que a possui>. Mais, «aquilo com que se alimenta» possui dois sentidos, como «aquilo com que se dirige o navio» pode ser tanto a mão como o leme: aquela move e é movida; este apenas é movido. É necessário, pois, que todo o alimento possa ser digerido, e é o calor que opera a digestão. Por isso, todo o ente animado possui calor.

Foi dito então, esquematicamente, o que é a nutrição. É necessário fazer alguns esclarecimentos a seu respeito, mais tarde, em tratados pertinentes ¹⁰⁸. 30

5. As faculdades da alma: A sensibilidade

Precisados estes aspectos, refiramo-nos, em traços gerais, à sensibilidade no seu todo. A percepção sensorial dá-se, pois, quando se é movido e quando se é afectado, como ficou dito ¹⁰⁹; parece, de facto, ser certo tipo de alteração. Dizem também alguns que o semelhante é afectado pelo semelhante; como é que 35 isto é ou não possível, dissemo-lo no tratado *Sobre o agir e o ser afectado* ¹¹⁰. Suscita um problema porque é que não se gera também sensação dos próprios órgãos sensoriais, e porque é que não produzem sensação ¹¹¹ sem objectos exteriores, embora contenham em si fogo, terra e os outros elementos ¹¹² que são objecto da percepção sensorial, por si mesmos ou por aquilo 5 que os acompanha ¹¹³. Ora, a faculdade perceptiva existe, evidentemente, não em actividade, mas apenas em potência. Por isso, não percebemos <continuamente>, como o combustí-

¹⁰⁸ Várias referências existem a um tratado *Peri trophes* ou *Peri auxeseos kai trophes* (vai ser escrito: GA V.4, 784b2, PA IV.4, 678a19; já existe: *SomnVig.* 3, 456b6, *Mete.* IV.3, 381b13?). Ver Ross, *comm. ad loc.* Pode tratar-se, igualmente, de uma alusão a um tratado, hoje perdido, sobre a alimentação.

¹⁰⁹ Ver I.5, 410a25-26.

¹¹⁰ Trata-se do par conceptual ποιεῖν/πάσχειν, ou, por outras palavras, dos fenómenos de actividade e passividade. Quanto ao tratado a que se alude, pode ser uma obra que não sobreviveu. Ainda assim, e segundo Tomás Calvo (p. 185, n. 40), o passo é tradicionalmente interpretado como alusão a GC I.7, 323a1 e segs.

¹¹¹ Αἴσθησιν ποιεῖν.

¹¹² Στοιχεῖα, ver στοιχεῖον.

¹¹³ Τὰ συμβεβηκότα τούτοις. Isto é, pelos seus acidentes.

vel não se consome por si mesmo, sem algo que o faça arder. Se, com efeito, o combustível se consumisse por si mesmo, não necessitaria do fogo existente em acto.

10 E uma vez que dizemos «percepcionar» em duas acepções — pois dizemos que ouve e vê quer o ser que ouve e vê em potência (ainda que possa estar, eventualmente, a dormir), quer o ser que já o está a fazer —, «percepção» também se poderá dizer em duas acepções: percepção em potência e percepção em actividade. Do mesmo modo se comporta o sensível, existente quer em potência, quer em actividade. Esclareçamos primeiro
15 que, de facto, «ser afectado», «mover-se» e «passar à actividade» são a mesma coisa: é que até o movimento é um certo tipo de actividade, embora incompleta, como dissemos noutra ocasião ¹¹⁴. Ora, tudo é afectado e movido por um agente ¹¹⁵ que está em actividade. Por isso, o que é afectado, é-o, de certa maneira, pelo seu semelhante, e de outra maneira pelo seu
20 dissemelhante, como dissemos ¹¹⁶: o dissemelhante é afectado e, depois de ter sido afectado, é ¹¹⁷ semelhante.

É preciso esclarecer melhor, igualmente, a potencialidade e o acto, pois temo-nos referido a eles, até agora, sem os matizar ¹¹⁸. Assim, um ser é sábio, por um lado, no sentido em que poderemos chamar «sábio» a um homem por ser um de entre
25 os sábios e possuir saber. Por outro, chamamos desde logo «sábio» a um homem que domina o saber gramatical. Cada um deles, porém, não é capaz ¹¹⁹ da mesma maneira: um, é em virtude de serem desse tipo ¹²⁰ o seu género e matéria; o outro, porque é capaz, se quiser, de exercer um saber, desde que não se verifique um impedimento externo. Um terceiro, ainda, exercendo já um saber, ao (re)conhecer ¹²¹ que isto é um «A», está

¹¹⁴ Ver *Ph.* III.2, 201b31.

¹¹⁵ Ποιητικός (τό).

¹¹⁶ Ver II.4, 416a29-b9.

¹¹⁷ Isto é, tornou-se semelhante.

¹¹⁸ Ἐπιπλάως (lit., «de forma simples»). Com Tomás Calvo, p. 186, n. 44.

¹¹⁹ Δυνατός é uma forma adjectival relacionada com δύναμις; designa, por isso, o «estado de potência» dos dois homens.

¹²⁰ Isto é, de o seu género (e a sua matéria) ser adequado a que tal suceda.

¹²¹ Ἐπίστασθαι.

a ser um «sábio» em realização plena e em sentido próprio. Os dois primeiros, com efeito, sendo sábios em potência, <tornam-se sábios em actividade>. Um, porém, fê-lo ao ter sido alterado mediante a aprendizagem e ter mudado, repetidamente, de um estado para o estado contrário ¹²²; o outro, por seu turno, fê-lo ao passar da posse do saber, matemático ou gramatical, ^{417b} sem o exercer, para o seu exercício.

«Ser afectado» também não é unívoco. Num sentido, é certa destruição pelo seu contrário; noutro, é antes a preservação do que existe em potência pelo que existe em acto e assemelha-se a ele do mesmo modo que a potência se relaciona com o acto. Isto porque aquele que possui o saber passa a ⁵ exercê-lo ¹²³, o que ou não é ser alterado (pois trata-se do progresso no sentido de si mesmo e da realização plena), ou é outro tipo de alteração. Não é correcto afirmar, por isso, que o que pensa se altera quando pensa ¹²⁴, como não se altera o construtor quando constrói. Com efeito, levar um ser do entender e pensar ¹²⁵ em potência para o acto não consiste em ensinar. É justo, pois, que possua outra designação. O ser que parte da existência potencial, aprendendo e adquirindo ciência pela acção do que existe em acto e que é capaz de ensinar, não se deve afirmar que é afectado, como ficou dito. Caso contrário, teria de haver dois tipos de alteração: a mudança no sentido de estados passivos ¹²⁶ privativos ¹²⁷ e a mudança no sentido de estados activos ¹²⁸ e da natureza <da coisa> ¹²⁹. ¹⁵

A primeira mudança do ser que possui sensibilidade é operada pelo progenitor e, uma vez gerado, possui já — como o que possui uma ciência — o perceber. O perceber em

¹²² Isto é, tendo «viajado», repetidamente, entre os estados de ignorância e conhecimento.

¹²³ De θεωρεῖν. Sigo Tomás Calvo, p. 187.

¹²⁴ De φρονεῖν. Adoptamos o tradicional «pensar», salientando que a opção pelo emprego de um termo de significado tão abrangente oculta a dificuldade de definir, em cada ocorrência, o sentido que A. lhe atribui (ser dotado de e sensatez, prudência ou discernimento, compreender, encontrar-se na posse dos seus sentidos, ...).

¹²⁵ De φρονεῖν.

¹²⁶ Διαθέσεις, ver διάθεσις (Tomás Calvo, p. 188).

¹²⁷ Στερητικός.

¹²⁸ Ἐξεις, ver ἕξις (Tomás Calvo, p. 188).

¹²⁹ Do ser, ou do sujeito.

actividade ¹³⁰ considera-se semelhante ao exercício da ciência, 20 embora eles difiram quanto ao facto de as coisas que produzem o exercício da percepção serem externas (o visível e o audível, e bem assim os restantes sensíveis). O que o motiva é a percepção em actividade ser dos particulares, enquanto a ciência é dos universais. Estes estão, de algum modo, na própria alma. Entender depende, por isso, do próprio, de quando 25 tiver vontade, enquanto perceber não depende do próprio, pois o sensível tem necessariamente de estar presente. O mesmo sucede no caso das ciências dos sensíveis, e pelo mesmo motivo: é que os sensíveis são particulares e externos.

Mas para esclarecer melhor estes aspectos haverá mais 30 tarde ocasião ¹³¹. Por agora, fique assinalado o seguinte: «ser em potência» não é dito univocamente. Numa acepção, é como se disséssemos que uma criança é capaz ¹³² de conduzir um exército; na outra, como se disséssemos que um adulto o é — é 418a desta última maneira que se comporta a faculdade perceptiva. E, uma vez que não existe uma designação para a diferença entre os dois casos ¹³³, e que se distinguiu, a seu respeito, que são diferentes e como são diferentes, temos necessariamente de usar «ser afectado» e «ser alterado» como termos autorizados ¹³⁴. Além disso, a faculdade perceptiva é em potência da mesma qualidade que o sensível é já em acto, como disse- 5 mos ¹³⁵: não é semelhante quando é afectado, mas depois de ter sido afectado torna-se semelhante e é da mesma qualidade que aquele.

¹³⁰ Κατ' ἐνέργειαν. Ou o exercício da percepção, o perceber.

¹³¹ Ver III.4.

¹³² Δυνατός. Nova ocorrência do adjectivo que designa o «estado de potência».

¹³³ Isto é, entre as duas maneiras de estar em potência.

¹³⁴ Κύρια ὀνόματα. Entendemos, com Ross (p. 234), que A. pretende dizer que os utilizará como termos técnicos.

¹³⁵ Ver II.5, 417a18-20.

6. As faculdades da alma

A sensibilidade: as três acepções do sensível

No que respeita a cada sentido, temos de nos pronunciar primeiro acerca dos sensíveis. «Sensível» diz-se em três acepções: em duas delas dizemos que os percebemos por si mesmos, na outra por acidente. Dos dois primeiros sensíveis, um é próprio de cada sentido, enquanto o outro é comum a todos. Chamo «próprio de cada sentido» ao que não pode ser percebido por outro sentido e a respeito do qual é impossível errar, como: a visão da cor, a audição do som e o gosto do sabor. O tacto, por sua vez, possui várias diferenças¹³⁶. Cada um dos sentidos discrimina, em todo o caso, este tipo de sensíveis e não se engana a respeito de serem uma cor ou um som. Pode enganar-se, porém, a respeito do que é ou onde está o colorido ou o que soa. Os sensíveis daquele tipo são, portanto, os ditos «próprios de cada sentido». Os comuns, por seu turno, são o movimento, o repouso, o número, a figura¹³⁷ e a grandeza¹³⁸. É que estes não são próprios de nenhum sentido, sendo antes comuns a todos. Por exemplo, um movimento é sensível tanto pelo tacto como pela visão. Algo é dito sensível por acidente se percebemos, por exemplo, certo objecto branco como sendo o filho de Diáres. Tal percebe-se por acidente porque é aquilo que acompanha¹³⁹ o objecto branco o que se percebe. É também por isso que <o sujeito que percebe> em nada é afectado pelo percepto¹⁴⁰ enquanto tal. Dos sensíveis por si mesmos, os próprios é que são, em rigor, sensíveis, e é a esses que a essência¹⁴¹ de cada sentido responde por natureza.

¹³⁶ Διαφοραί. Isto é, o tacto percebe diversas qualidades sensíveis.

¹³⁷ Σχήμα. Está em causa a forma entendida como figura ou contorno exterior.

¹³⁸ Μέγεθος.

¹³⁹ Συμβέβηκε τούτο. Isto é, um seu acidente.

¹⁴⁰ Αίσθητόν (τό).

¹⁴¹ Οὐσία.

7. As faculdades da alma

A sensibilidade: A visão e o seu objecto

O objecto da visão é o visível. Ora, visível é a cor e algo que, sendo embora descritível por palavras, não possui nome (tornar-se-á claro mais à frente a que nos referimos ¹⁴²). O visível é a cor, e esta é o que cobre o que é visível por si mesmo ³⁰ (por si mesmo, não por ser visível pela sua definição ¹⁴³, mas porque possui em si mesmo a causa ¹⁴⁴ de ser visível). Toda a ^{418b} cor é capaz de mover aquilo que é transparente em actividade; nisso consiste a sua natureza. A cor não é visível, por esse motivo, sem luz; pelo contrário, toda a cor de cada coisa é vista à luz. E é por isso que cumpre dizer, em primeiro lugar, o que é a luz.

Existe, então, algo transparente. Chamo «transparente» ao ⁵ que é visível não por si mesmo, para o dizer numa palavra, mas por causa de uma cor que lhe é alheia. São desta natureza o ar, a água e muitos corpos sólidos. A água e o ar são transparentes não enquanto água e enquanto ar, mas porque existe em ambos uma certa natureza que é a mesma que existe no corpo eterno que está no ponto mais alto do firmamento ¹⁴⁵. A luz é, por sua vez, a actividade deste, isto é, do transparente ¹⁰ enquanto transparente. Mas naquilo em que o transparente existe em potência, existe também a escuridão. Já a luz é como que a cor do transparente, quando o transparente está em acto pela acção do fogo ou de algo da mesma natureza que o corpo que está no ponto mais alto do firmamento, pois a este pertence uma e a mesma propriedade ¹⁴⁶ que àquele. Ficou dito, com efeito, o que são o transparente e a luz: a luz não é fogo, nem, ¹⁵ de todo, um corpo, nem uma emanção de algum corpo (já que, assim, seria também algum tipo de corpo); a luz é antes a presença, no transparente, do fogo ou de algo do mesmo tipo,

¹⁴² A. refere-se aos corpos fosforescentes; ver II.7, 419a1-6 (Ross, *comm. ad loc.*).

¹⁴³ Λόγος.

¹⁴⁴ Αἴτιον.

¹⁴⁵ Ver Ross, *comm. ad loc.*, com remissão para *Cael.* 270b21; Tricot, p. 107, n. 4; Rodier, *comm. ad loc.*

¹⁴⁶ Quer dizer, existe uma propriedade comum ao corpo celestial e ao fogo, a luminosidade (Ross, *comm. ad loc.*).

porque não é possível dois corpos estarem ao mesmo tempo no mesmo lugar. Mais, o contrário da luz parece ser a escuridão. Ora a escuridão é a privação, no transparente, de uma disposição ¹⁴⁷ desse tipo, de forma que a presença dela ¹⁴⁸ é evidentemente a luz. Assim, não está certo Empédocles e qualquer 20 outro que tenha afirmado o seguinte: a luz move-se e estende-se, num dado momento, entre a terra e aquilo que a rodeia, sem que disso nos apercebamos. É que tal perspectiva contraria a clareza do raciocínio e os factos observados. Numa distância pequena, realmente, <o fenómeno> poderia escapar-nos; mas é 25 verdadeiramente excessivo <supor> que nos escaparia na distância que vai do oriente ao ocidente.

O que é capaz de receber a cor é o acromático e o que é capaz de receber o som é o insonoro. Ora, acromático é o transparente, seja o invisível ou o que se vê muito mal, como parece ser o caso do que é escuro. É deste tipo o transparente — 30 não quando é transparente em acto, mas quando é transparente em potência. É que a mesma natureza ¹⁴⁹ é por vezes escuridão e por vezes luz. Nem todas as coisas visíveis o são 419a à luz, mas apenas, de cada coisa, a cor que lhe é própria. Algumas coisas não se vêem à luz, produzindo antes sensação na escuridão, como as coisas de aparência ferosa e brilhante (não existe um termo que as designe), por exemplo <certos> cogumelos ¹⁵⁰, a carne, e as cabeças, escamas e olhos dos peixes. 5 Em nenhum destes casos, de facto, se vê a cor própria; e porque é que eles se vêem, é outro assunto ¹⁵¹. No que a isto respeita, fica claro, agora, que o que se vê à luz é a cor; por

¹⁴⁷ Trata-se da disposição que produz a presença do fogo (ver Tricot, p. 108, n. 6).

¹⁴⁸ «Dela» diz respeito a «uma tal disposição», relação gramaticalmente não óbvia no texto de A., mas assim interpretada por Ross (p. 240) e Tricot (p. 108, n. 6).

¹⁴⁹ Φύσις. Refere-se ao transparente. Quer dizer, «darkness and light are simply different states of the same thing» (Ross, *comm. ad loc.*).

¹⁵⁰ Existem espécies de cogumelos que são, de facto, fosforescentes. Rodier (*comm. ad loc.*) dá como exemplo o *agaricus olearius*.

¹⁵¹ Trata-se, novamente, dos corpos fosforescentes. De acordo com Ross (*comm. ad loc.*), a fosforescência é referida em *Sens.* 2, 437b5-7, mas A. não explica, em obra alguma, o que a motiva. Ver *supra*, II.7, 418a27-28.

isso, a cor não se vê sem luz. E isto é o ser para a cor: é ser capaz de mover o transparente em actividade; e o acto do transparente, por seu turno, é a luz. Uma clara prova disto é que se se colocar um objecto colorido sobre o olho, ele não será visto. É, antes, a cor que move o transparente — por exemplo, 15 o ar —, e este, sendo contínuo, move o órgão sensorial. Não se pronuncia correctamente Demócrito, ao considerar que, se o que está no meio ¹⁵² estivesse vazio, se veria claramente até uma formiga no céu. Ora isso é impossível. O ver acontece, de facto, quando o órgão sensorial sofre alguma afecção — e é impossível, evidentemente, que tal afecção seja produzida por acção da cor vista. Resta, nesse caso, que a afecção seja produ- 20 zida pelo intermediário, pelo que tem de existir necessariamente um intermediário. Assim, se de facto estivesse vazio o espaço entre eles, não se veria claramente — ou melhor, nada se veria, de todo.

Já foi dito, com efeito, o motivo pelo qual é necessário que a cor seja vista à luz. O fogo, por sua vez, vê-se em ambos os casos, na escuridão e à luz, e isto necessariamente, porque é por acção deste que o transparente se torna transparente. 25 O mesmo raciocínio se aplica ao som e ao cheiro, pois nenhum deles produz a sensação quando está em contacto com o órgão sensorial. O intermediário é, antes, movido pelo cheiro e pelo som, e cada órgão sensorial, por sua vez, é movido pelo intermediário. Se se colocar, no entanto, o que soa ou o que exala cheiro sobre o órgão sensorial, não se produzirá qualquer sen- 30 sação. O mesmo é válido para o tacto e para o paladar, embora não pareça; mais à frente tornar-se-á claro porque é que assim é ¹⁵³. Ora, o intermediário dos sons é o ar, o do cheiro não possui nome. Existe, pois, certa afecção comum ao ar e à água, presente em ambos, e que é para o cheiro o que o trans- 35 parente é para a cor. Até os animais aquáticos, de facto, parecem possuir o sentido do olfacto. O homem, no entanto, e todos os animais terrestres que respiram, não podem cheirar sem estar a respirar. A razão de ser destes factos será também ex- 419b posta posteriormente ¹⁵⁴.

¹⁵² Μεταξύ (τό). Isto é, o que está entre o órgão sensorial e o objecto.

¹⁵³ Ver II.11, 422b34-423a13, e II.11, 423b1-26.

¹⁵⁴ Ver II.9, 421b13-422a6.

8. As faculdades da alma

A sensibilidade: A audição e o seu objecto; a voz

Passemos agora a explicar, em primeiro lugar, o som e a audição. Existem dois tipos de som: um em actividade, o outro em potência. Dizemos que algumas coisas não possuem som, como a esponja e a lã, e que outras o possuem, como o bronze e todos os objectos sólidos e lisos. É que estes últimos são capazes de soar, isto é, são capazes de produzir som em actividade no que está entre eles mesmos e o ouvido. O som em actividade é sempre de alguma coisa, contra alguma coisa e em alguma coisa, pois o que o produz é um golpe. Por esse motivo, também é impossível que se gere som quando existe apenas uma coisa: é que são diferentes o objecto atingido e o que atinge. O objecto que soa, assim, soa contra alguma coisa. Ora o golpe não acontece sem haver uma deslocação. Mais, como dissemos, o som não consiste no choque entre quaisquer coisas: a lã não produz qualquer som se sofrer um golpe, mas tal acontece no caso do bronze e dos objectos lisos e ociosos. O bronze, porque é liso, e os objectos ociosos, por causa da repercussão¹⁵⁵, produzem muitos golpes após o primeiro, sendo aquilo que foi posto em movimento¹⁵⁶ incapaz de escapar. Além disso, ouve-se no ar e na água (embora pior). O factor determinante na produção do som não é, no entanto, nem o ar, nem a água: é preciso que ocorra um golpe entre objectos sólidos e com o ar. Tal acontece quando o ar, depois de ter sofrido um golpe, resiste e não se dispersa. Por isso é que o ar soa, se sofrer um golpe com rapidez e veemência. O movimento daquele que bate, portanto, tem de ser necessariamente mais rápido do que a dispersão do ar, como se atingíssemos um monte ou um remoinho de areia enquanto se desloca com rapidez. O eco, por sua vez, sucede quando, tornando-se o ar compacto¹⁵⁷ por causa da cavidade que o limita e impede de se dispersar, ele é repellido, como uma bola. É provável, pois, que suceda sempre eco, embora nem sempre seja distinto. Acontece, então, ao som o mesmo que à luz: ora a luz reflecte-

¹⁵⁵ Ἀνάκλασις.

¹⁵⁶ Isto é, neste caso, o ar.

¹⁵⁷ Ἐν, ver εἶς.

-se sempre, ou não haveria luz em todo o lado, e sim escuri-
30 dão fora da zona alumada pelo sol. Mas ela não se reflecte
sempre da maneira como é reflectida pela água, pelo bronze
ou por qualquer outro objecto liso, isto é, de forma a produ-
zir uma sombra, fenómeno pelo qual definimos a luz. Afirmar-
-se, correctamente, que o vazio é o factor determinante do
ouvir. Pensa-se, pois, que o ar é um vazio, e é este que pro-
duz o ouvir quando, contínuo e compacto, é movido. Mas,
35 dado o ar ser friável ¹⁵⁸, isso não acontece senão quando é liso
420a o objecto que sofre o golpe. É que neste caso o ar torna-se
compacto ¹⁵⁹ simultaneamente por causa da superfície, pois é
compacta ¹⁶⁰ a de um objecto liso.

Aquilo que é capaz de produzir som é, efectivamente,
aquilo que é capaz de mover o ar, compacto ¹⁶¹ pela sua conti-
nuidade, até ao ouvido. E o ar, por sua vez, está congenitamen-
te unido ao ouvido. Por este estar mergulhado no ar, quando
5 o ar exterior se encontra em movimento, o ar interior move-se.
Por isso é que o animal não ouve por todas as partes do corpo
e o ar não o penetra por todo o lado: não é em todo o lado
que a parte que há-de mover-se e que emite som possui ar.
O ar em si mesmo, com efeito, é insonoro, por se dispersar fa-
cilmente; já quando é impedido de se dispersar, o seu mo-
vimento é um som. O ar existente nos ouvidos, porém, está
10 vedado de forma a não se mover ¹⁶², para percepção apura-
damente todas as diferenças do movimento. É por isso que
também ouvimos na água, porque ela não penetra o ar conge-
nitamente unido ao ouvido; nem sequer penetra a orelha, por
causa das suas espirais ¹⁶³. Não ouvimos, quando isto aconte-
ce, como não ouvimos no caso de uma doença afectar a mem-
brana ¹⁶⁴, tal como, por exemplo, <quando alguma afecta> a

¹⁵⁸ Ψαφυρός. Trata-se de um termo de difícil tradução, que designa o carácter «frangível» do ar, que se dispersa e «fragmenta» (ver Tricot, p. 115, n. 3).

¹⁵⁹ Εἶς.

¹⁶⁰ Ἔν, ver εἶς.

¹⁶¹ Εἶς.

¹⁶² Não para que esteja completamente imóvel. Para uma discussão do problema, ver Rodier, *comm. ad loc.*

¹⁶³ Trata-se da parte do ouvido a que se dá o nome de «labirinto».

¹⁶⁴ Μῆνυξις. Trata-se da membrana do tímpano (Ross, *comm. ad loc.*).

pele que cobre a pupila ¹⁶⁵. O facto de o ouvido ressoar permanentemente, como um corno, é um indício de que se ouve 15 ou não. É que o ar existente nos ouvidos está sempre a mover-se com um movimento que lhe é próprio; já o som é alheio <ao ouvido>, não lhe é próprio. E por isto dizem que ouvimos por meio do vazio e que este ressoa: ouvimos, com efeito, por meio de algo ¹⁶⁶ que contém ar, e este está vedado.

E qual dos dois soa, o objecto que atinge ou o objecto atingido? Ou ambos, mas de forma diferente? O som é, pois, o movimento daquilo que é capaz de mover-se da mesma maneira que os objectos que ressaltam das superfícies lisas quando os atingimos. De facto, nem todo o objecto que atinge e é atingido, como dissemos ¹⁶⁷, soa (por exemplo, no caso de uma agulha bater noutra). O objecto atingido, com efeito, tem de 25 possuir uma superfície uniforme, de forma a que o ar, coeso ¹⁶⁸, salte e vibre ¹⁶⁹.

As diferenças entre as coisas que soam manifestam-se claramente no som em actividade. É que, como sem luz não se vê as cores, sem som não se pode distinguir o agudo e o grave. Estes termos dizem-se por metáfora dos tangíveis: o agudo 30 move muito o sentido em pouco tempo, ao passo que o grave o move pouco em muito tempo. Não que, na verdade, o agudo seja rápido e o grave lento; antes o movimento é desse tipo por causa da rapidez, num caso, e da lentidão, no outro. Tal parece ser análogo ao que o agudo e o rombo são para o tacto: 420b o agudo como que fere, enquanto o rombo como que empurra, por um mover em pouco tempo, o outro em muito; por consequência, um é rápido e o outro, acidentalmente, lento. No que respeita ao som, fiquemo-nos por aqui. 5

A voz é certo som de um ser animado ¹⁷⁰, porque nenhum dos inanimados dispõe de voz. Apenas por analogia se diz que estes usam a voz ¹⁷¹, como por exemplo a flauta, a lira e todos

¹⁶⁵ Trata-se da córnea (Ross, *comm. ad loc.*; Rodier, *comm. ad loc.*; Tricot, p. 117, n. 1).

¹⁶⁶ Isto é, de um órgão.

¹⁶⁷ Ver II,8, 419b6 e 419b14.

¹⁶⁸ Isto é, formando como que uma massa una, compacta.

¹⁶⁹ Sigo Tomás Calvo (p. 197) e Tricot (p. 118).

¹⁷⁰ Isto é, que possui alma.

¹⁷¹ Φωνεῖν.

os outros seres inanimados que dispõem de altura, duração e articulação ¹⁷², pois a voz parece possuí-las. Muitos animais não
10 possuem voz, como os animais não sanguíneos e, de entre os sanguíneos, os peixes. E faz sentido que assim seja, se de facto o som é um certo movimento do ar. Já os peixes que se diz possuírem voz, como os existentes no Aqueloo ¹⁷³, produzem <apenas> um som com as brânquias ¹⁷⁴ ou com outra parte do mesmo tipo. A voz, pelo contrário, é o som de um animal, mas não produzido por uma qualquer parte <do corpo>. Ora, como
15 em alguma coisa, sendo esta última o ar, faz sentido que disponham de voz apenas os animais que inalam o ar. A natureza, assim, utiliza o ar inalado em duas funções, assim como utiliza a língua para o paladar e para a linguagem articulada ¹⁷⁵, dos quais o paladar é indispensável (e por isso está presente na maioria dos animais), enquanto a comunicação tem
20 por finalidade o bem-estar. Do mesmo modo, a natureza utiliza o ar, por um lado, para manter a temperatura interior, enquanto coisa necessária (será explicado noutra local porquê) e, por outro, para a voz, para proporcionar bem-estar. O órgão para a respiração, por sua vez, é a laringe ¹⁷⁶, que existe por causa de uma outra parte, o pulmão. É por causa desta parte que os
25 animais terrestres possuem uma temperatura superior à dos outros animais. A região que mais precisa da respiração é a que fica em torno do coração ¹⁷⁷. Por isso, é necessário que o ar, ao ser respirado, entre. De forma que o golpe do ar inalado, pela acção da alma existente em tais partes <do corpo>, contra a

¹⁷² Ἀπότασις, μέλος, διάλεκτος.

¹⁷³ Nome de vários rios. Ver HA IV.9, 535b.

¹⁷⁴ Οι γυέρας.

¹⁷⁵ Διάλεκτον.

¹⁷⁶ Tricot esclarece o problema: «φάρυγξ désigne, non pas le φάρυγξ, mais le λάρυγξ. C'est seulement Galien qui a distingué le λάρυγξ (qu'il nomme λάρυγξ) et le φάρυγξ (οἰσοφάγος). Comme le remarque Trendel., 321, *difficile est apud Aristotelem φάρυγγα ab ἀρτηρία (la traquée-artère) accurate discernere*: la confusion est manifeste dans tout ce qui suit» (p. 120, n. 6). Rodier (*comm. ad loc.*) pronuncia-se no mesmo sentido e remete para HA IX.4, 535a32.

¹⁷⁷ Sigo a interpretação de Ross (*comm. ad loc.*).

chamada «traqueia»¹⁷⁸ é a voz. É que nem todo o som de um animal é voz, como dissemos (é possível, pois, emitir som com a língua ou ao tossir). É necessário, então, que seja um ser animado¹⁷⁹ o que golpeia, e que tal suceda juntamente com alguma representação¹⁸⁰. É que a voz é certo som com significado, não apenas <o som> do ar inalado, como a tosse: a voz é antes o choque deste ar¹⁸¹ com o existente na traqueia e contra ela. É disso prova o facto de não conseguirmos emitir voz quando estamos a inspirar ou a expirar, mas o fazemos quando retemos a respiração. É que, quando se retém a respiração, imprime-se movimento com este ar. É evidente, de igual modo, porque é que os peixes não possuem voz: eles não possuem laringe. Os peixes não possuem tal parte porque não inalam o ar, nem respiram. Porque é que isto assim é, é outro assunto¹⁸².

9. As faculdades da alma

A sensibilidade: O olfacto e o seu objecto

No que respeita ao cheiro e ao que pode ser cheirado, é menos fácil defini-los do que os <sentidos> já referidos, pois não é tão clara a natureza do cheiro como é a do som ou da cor. O motivo é que não possuímos este sentido apurado, mas em grau inferior ao de muitos animais. É que o homem percebe o cheiro rudemente, não percebendo nenhum dos objectos que podem ser cheirados sem que sejam desagradáveis ou agradáveis; e tal significa que o órgão sensorial não é apurado. Faz sentido que os animais de olhos secos¹⁸³ também percepcionem as cores assim, e que para eles não sejam distintas as diferenças entre as cores, exceptuando o facto de

¹⁷⁸ Segundo Rodier, «ἀρτηρία désignerait donc la trachée et c'est, en effet, le sens que paraissent indiquer d'autres passages d'Aristote, qui, du reste, ne semble pas avoir bien nettement distingué l'ἀρτηρία du φάρυγξ» (*comm. ad loc.*, com remissão para HA I.12, 493a5, PA III.3, 664a17, e HA I.11, 492b25).

¹⁷⁹ Isto é, possua alma.

¹⁸⁰ Φαντασία (Tomás Calvo, p. 199; Tricot, p. 121).

¹⁸¹ Ou seja, do ar inspirado.

¹⁸² Ver PA III.6, 669a2-5.

¹⁸³ Σκληρόφθαλμα (τά).

lhês causarem ou não medo. É assim que se comporta o género humano relativamente aos cheiros.

Tal sentido parece análogo ao paladar, e as espécies¹⁸⁴ dos sabores às do cheiro. Temos, contudo, o paladar mais apurado, por este ser uma forma de tacto, o sentido mais apurado
20 que o homem possui. Nos outros sentidos, com efeito, é ultrapassado por muitos animais; no que respeita ao tacto, porém, possui, diferentemente, maior apuro do que a maioria dos animais. E por isso é o mais inteligente¹⁸⁵. Uma prova disto é o
25 facto de, no género humano, ser-se dotado de inteligência, ou não, depender deste órgão sensorial e de nenhum outro: os homens de carne dura são pouco dotados de inteligência, ao passo que os homens de carne mole são bem dotados¹⁸⁶.

Tal como o sabor é doce ou amargo, os cheiros também o são. Umãs coisas possuem um cheiro e um sabor semelhantes — refiro-me, por exemplo, a um cheiro e um sabor doces —, outras cheiro e sabor contrários. Então o cheiro é, similarmemente,
30 acre, áspero, ácido e gorduroso¹⁸⁷. Como dissemos, no entanto, por os cheiros não serem tão claramente distintos como os sabores, destes retiraram eles os seus nomes, dada a semelhança dos
421b seus objectos. Assim, o cheiro doce é o do açafraão e do mel, o cheiro amargo é o do tomilho e de outras coisas do mesmo tipo; e o mesmo acontece nos outros casos¹⁸⁸. Ora, do mesmo modo que a audição e cada um dos sentidos dizem respeito ao audível e ao inaudível, e ao visível e ao invisível, o olfacto diz respeito ao que pode ser cheirado e ao que não pode ser cheirado. O que não pode ser cheirado é o que não é, de todo, capaz de possuir cheiro e o que possui um cheiro pouco intenso e fraco. Do mesmo modo se usa «insípido».

O olfacto também actua mediante um intermediário, como
10 o ar ou a água. Até os animais aquáticos, com efeito, parecem

¹⁸⁴ Εἶδη, ver εἶδος.

¹⁸⁵ Φρονιμώτατον (trata-se do superlativo de superioridade de φρόνιμος).

¹⁸⁶ Διάνοια, que traduzimos excepcionalmente por «inteligência», por exigência do contexto.

¹⁸⁷ Os termos gregos que designam as qualidades dos cheiros são, por ordem: δριμύ, αὐστηρόν, ὀξύ, λιπαρόν.

¹⁸⁸ Isto é, no caso dos outros cheiros.

percepcionar o cheiro, sejam ou não sanguíneos, tal como os animais que vivem no ar. É que alguns deles vêm de longe, guiados pelo cheiro, ao encontro do alimento. Surge-nos, por isso, uma dificuldade, se todos os seres sentem o cheiro da mesma maneira, embora o homem cheire apenas ao respirar. O homem <cheira>, de facto, quando está a respirar, mas não cheira quando expira ou sustém a respiração. Isto é assim, esteja o objecto distante ou próximo, nem que seja colocado em contacto com a parte de dentro do nariz. Mais, é comum a todos os seres o facto de um objecto colocado sobre o órgão sensorial não ser perceptível, sendo embora algo próprio dos homens não percepcionar sem respirar. Isto torna-se claro quando fazemos experiências. Os animais não sanguíneos, consequentemente, como não respiram, poderiam possuir algum outro sentido, além dos já referidos. Mas isso é impossível, se de facto percepcionam o cheiro. É que o sentido do que pode ser cheirado, seja ele desagradável ou agradável, é o olfacto. Além disso, os animais em causa são, manifestamente, destruídos pelos cheiros fortes que destroem o homem (por exemplo, o betume, o enxofre e outros deste tipo). É necessário, com efeito, que percepcionem o cheiro, mas não ao respirarem. Ora este órgão sensorial parece diferir, nos homens, dos outros animais, como os olhos humanos diferem dos dos animais de olhos secos. Assim, os primeiros possuem uma protecção, como uma cobertura¹⁸⁹, as pálpebras, e não vêm sem as mover e subir. Já os animais de olhos secos não possuem nada deste tipo, vendo directamente o que se passa no transparente. Do mesmo modo, em alguns animais o órgão olfactivo também está a descoberto, como está o olho, enquanto outros, os que inalam o ar, dispõem de uma cobertura. Esta é recolhida quando respiram, devido à dilatação das veias e dos poros. E é por isso que os animais que respiram não sentem o cheiro no elemento húmido: têm necessariamente de ter respirado para cheirar, e não conseguem fazer isso no elemento húmido. O cheiro, assim, diz respeito ao que é seco, como o sabor ao que é húmido e o órgão olfactivo é, em potência, deste tipo¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Trata-se do envelope.

¹⁹⁰ Isto é, seco.

10. As faculdades da alma

A sensibilidade: O paladar e o seu objecto

O que pode ser saboreado ¹⁹¹ é um certo tipo de tangível. Esse é o motivo pelo qual não é perceptível mediante um intermediário que seja um outro corpo ¹⁹²; é que isto nem no caso
10 do tacto sucede. Mais, o corpo no qual o sabor existe — o que pode ser saboreado —, reside no húmido, como sua matéria ¹⁹³; e o húmido é algo tangível. Por esse motivo, se vivêssemos na água, perceberíamos uma coisa doce que para lá fosse deitada. Só que não teríamos tal sensação mediante o intermediário, mas sim por a coisa doce se misturar com a água, como no caso de uma bebida. Já a cor não se vê assim, isto é, por se
15 misturar, nem por emanações ¹⁹⁴. Neste caso ¹⁹⁵ não existe, efectivamente, qualquer intermediário: do mesmo modo que o visível é a cor, assim o que pode ser saboreado é o sabor. Ora, nada produz sensação do sabor sem humidade, possuindo, antes, humidade em actividade ou em potência. É como, por exemplo, o salgado, que se dissolve e decompõe facilmente em contacto com a língua. Então, a visão diz respeito ao visível e
20 ao invisível (pois a escuridão é invisível, mas a visão também a distingue), e ainda ao que é excessivamente brilhante (e também isto é invisível, embora de uma forma diferente da da escuridão). E, similarmente, a audição diz respeito ao som e ao silêncio (destes, sendo um audível e o outro inaudível), e ao
25 som demasiado forte do mesmo modo que a visão respeita ao brilho (como o som fraco é inaudível, de alguma maneira também o é o som demasiado forte e o violento). Ora «invisível» é dito quer em sentido absoluto (como se diz, noutros casos, «impossível»), quer no caso de uma coisa que, embora possua naturalmente visibilidade, não a tenha ou a tenha debilmente (como um animal que não tem pés e um fruto sem caroço). E é também assim, na verdade, que o paladar diz respeito ao
30 que pode e ao que não pode ser saboreado, sendo este o que

¹⁹¹ Γευστόν (τό). Isto é, que pode ser objecto do sentido do gosto ou paladar.

¹⁹² Quer dizer, um ente diferente de si mesmo.

¹⁹³ A matéria do objecto do gosto é o húmido (Tricot, p. 127, n. 3).

¹⁹⁴ Ἀπόρροια (pl. de ἀπόρροια).

¹⁹⁵ Ou seja, no caso do sabor.

tem um sabor leve ou fraco, ou um sabor que destrói o paladar. A origem <desta distinção> parece ser o bebível e o não bebível, pois de ambos existe certo paladar, mas o do último é mau e destrói [o paladar], enquanto o do primeiro é conforme à sua natureza. Assim, o que é bebível é comum ao tacto e ao paladar.

Como o que pode ser saboreado é húmido, o órgão sensorial que lhe corresponde não pode, necessariamente, nem ser húmido em acto, nem incapaz de se humidificar. O paladar é, pois, de alguma forma, afectado por aquilo que pode ser saboreado enquanto tal. O órgão do paladar tem necessariamente de humidificar-se, tendo a capacidade de se humidificar preservando-se ¹⁹⁶, não sendo embora húmido <em acto>. Uma prova disto é o facto de a língua não percepção nem quando está seca, nem quando está excessivamente húmida. Neste caso, dá-se o contacto com a humidade que estava inicialmente <na língua>, como quando, depois de se ter provado um sabor forte, se prova outro. O mesmo acontece aos doentes: tudo lhes parece amargo, por percepção com a língua ¹⁰ coberta por uma humidade amarga.

As espécies ¹⁹⁷ dos sabores, como no caso das cores, são os contrários simples, isto é, o doce e o amargo, derivando de um o gorduroso, do outro o salgado. Entre eles existem o acre, o áspero, o azedo e o ácido ¹⁹⁸. Parecem ser aproximadamente estas as diferenças dos sabores. A faculdade gustativa é, portanto, potencialmente desse tipo ¹⁹⁹, ao passo que aquilo que o ¹⁵ torna desse tipo em acto é o que pode ser saboreado.

11. As faculdades da alma

A sensibilidade: O tacto e o seu objecto

A respeito do tangível pode dizer-se o mesmo que a respeito do tacto: se o tacto, com efeito, não é unicamente um sentido mas vários, é necessário que os sensíveis tangíveis tam-

¹⁹⁶ Lit., «o primeiro húmido», que se refere à humidade da língua. Sigo Tomás Calvo, p. 205.

¹⁹⁷ Εἶδη, ver εἶδος.

¹⁹⁸ Δριμύ, αὐστηρόν, στρυφνόν, ὄξύ.

¹⁹⁹ Isto é, aquilo que é capaz de saborear (τὸ γευστικόν) é, em potência, doce, amargo, etc.

bém sejam vários. Aqui coloca-se uma dificuldade: se se trata
20 de diversos sentidos ou apenas de um; e qual é o órgão sensorial do tacto, se é a carne e, nos outros seres, algo análogo ou não, sendo esta antes um intermediário e o órgão sensorial primário uma outra coisa interna. Ora, todo o sentido parece respeitar a um único par de contrários ²⁰⁰, como a visão ao branco e ao preto, a audição ao agudo e ao grave, e o paladar ao amargo e ao doce. No tangível, por seu turno, estão presentes várias
25 contrariedades: quente e frio, seco e húmido, duro e mole ²⁰¹, e outros deste tipo. Existe, porém, uma solução parcial para tal dificuldade, o facto de para os outros sentidos existirem também diversos pares de contrários. Por exemplo, na voz: não existe
30 apenas o grave e o agudo, mas também o alto e o baixo ²⁰², a suavidade e a aspereza ²⁰³ da voz, e outros deste tipo. No que respeita à cor, existem igualmente outras diferenças daquele tipo. Ainda assim, não é totalmente claro qual é o objecto único subjacente, que é para o tacto o que o som é para o ouvido.

Se o órgão sensorial é ou não interno, sendo neste caso
423a directamente a carne, não parece constituir prova disso o facto de a sensação suceder ao mesmo tempo que tocamos. Até nas presentes circunstâncias, com efeito, se se cobrisse a carne com alguma coisa, fazendo como que uma membrana, esta, logo que o contacto se desse, transmitiria a sensação da mesma maneira. Isto quando, evidentemente, o órgão sensorial não reside na
5 tal membrana. Se a membrana estivesse congenitamente unida à carne, a sensação chegaria ainda mais depressa. Por isso, tal parte do corpo ²⁰⁴ parece comportar-se como se um invólucro de ar nos envolvesse, congenitamente unido a nós ²⁰⁵: julgaríamos, pois, perceber som, cor e odor mediante um único

²⁰⁰ Ἐναντίωσις.

²⁰¹ Σκληρός/μαλακός.

²⁰² Μέγεθος/μικρότης.

²⁰³ Λειότης/τραχύτης.

²⁰⁴ Isto é, a carne.

²⁰⁵ Ross (*comm. ad loc.*) é esclarecedor: «He seeks to elucidate the function of flesh (τὸ τοιοῦτον μόριον τοῦ σώματος) in the sense of touch. If we had been constantly enveloped by a sphere of air which was organically attached to us (περιεπεφύκει) — if, in fact, this had been the outermost part of our organism — we should have supposed that it was the single organ by which we perceive colour, sound and scent.»

órgão e serem algum único sentido a visão, a audição e o olfacto. Nas presentes circunstâncias, porém, dado que os meios 10 através dos quais os movimentos se geram estão separados, é evidente que os referidos órgãos sensoriais são diferentes uns dos outros. No caso do tacto, pelo contrário, isto não é claro, pois um corpo animado não pode ser composto <unicamente> de ar ou água; é necessário que haja algo sólido. Resta, na verdade, que o corpo seja uma mistura destes elementos ²⁰⁶ com a terra, como a carne e o que lhe é semelhante tendem a ser. Assim, o corpo tem necessariamente de ser o intermediário do tacto, naturalmente unido ²⁰⁷ a ele, através do qual as várias 15 sensações se geram. Que as sensações são várias, mostra-o claramente o tacto no caso da língua: a língua percepção todos os tangíveis com a mesma parte ²⁰⁸ com que percepção o sabor. Se, com efeito, a restante carne percepção também o sabor, o paladar e o tacto pareceriam ser um e o mesmo sentido. Mas são dois, na realidade, por não se converterem um 20 no outro ²⁰⁹.

Poder-se-ia, então, colocar o seguinte problema: se todo o corpo tem profundidade (isto é, a terceira dimensão), por um lado, estando certo corpo entre dois corpos, não é possível que estes dois se toquem; por outro, nem o húmido, nem o molhado ²¹⁰ existem sem um corpo; é necessário, antes, que sejam ou 25 possuam água. Mais, os corpos que se tocam dentro de água, como as suas extremidades ²¹¹ não estão secas, têm necessariamente água entre eles, a água que cobre as extremidades. E se isto é verdadeiro, é impossível que os objectos se toquem um ao outro na água e, do mesmo modo, no ar, já que o ar se relaciona com os objectos nele existentes como a água com os 30 nela existentes. Isto escapa-nos, pois, especialmente a nós, como aos animais aquáticos escapa o facto de um objecto molhado 423b tocar outro objecto molhado. E, assim, a percepção dá-se da mes-

²⁰⁶ Ou seja, ar e água.

²⁰⁷ Προσπεφυκός.

²⁰⁸ Isto é, com o mesmo órgão.

²⁰⁹ Ἀντιστρέφειν.

²¹⁰ Διερών, «that which is wet on the surface» (Ross, *comm. ad loc.*, com base em GC II.2, 330a16).

²¹¹ As extremidades designam, aqui, a superfície exterior dos objectos.

ma maneira para todas as coisas, ou a objectos diferentes correspondem diferentes maneiras de perceber? Isso é o que se julga, usualmente: que o paladar e o tacto actuam ao haver contacto, enquanto os outros sentidos actuam à distância. Mas esta perspectiva não está correcta — pelo contrário, percebemos até o duro e o mole mediante outras coisas, tal como o sonoro, o visível e o que pode ser cheirado; só que os últimos percebemos à distância, os primeiros perto. Por isso o intermediário nos passa despercebido. Percebemos tudo, efectivamente, através de um meio, embora nestes casos ²¹² não nos apercebamos disso. E mais: como dissemos anteriormente, se percebêssemos todos os tangíveis através de uma membrana ²¹³ sem darmos conta de que esta deles nos separaria, estaríamos como estamos agora na água e no ar. Isto porque julgamos, nestas circunstâncias, que tocamos as próprias coisas e que nada existe de permeio. O tangível difere, contudo, dos objectos visíveis e dos sonoros, pois percebemos estes últimos pelo facto de o intermediário agir de alguma maneira ²¹⁴ sobre nós, enquanto não percebemos os tangíveis pela acção de nenhum intermediário, mas sim em simultâneo com ele. É como um homem atingido através do seu escudo: o escudo não lhe bateu depois de ter sido atingido, foram ambos atingidos em simultâneo quando tal sucedeu. De uma forma geral, então, a carne e a língua parecem relacionar-se com o órgão sensorial como o ar e a água se relacionam com <o órgão da> ²¹⁵ visão, da audição e do olfacto. Nem num caso, nem no outro a sensação se daria pelo contacto <do objecto> com o órgão sensorial, como se se colocasse certo objecto branco sobre a superfície exterior do olho. É manifesto, por isso, que aquilo que é capaz de perceber o tangível está no interior ²¹⁵. Deste modo é que acontecerá o mesmo que aos outros sentidos: não percebemos os objectos colocados sobre o órgão sensorial, enquanto já percebemos os colocados sobre a carne. A carne é, assim, o intermediário do tacto.

²¹² Os casos do tacto e do paladar.

²¹³ Ὑμῖν.

²¹⁴ Ποιεῖν τι (lit., «fazer algo»).

²¹⁵ Está na região do coração (ver II.11, 423a15).

Tangíveis são, então, as diferenças²¹⁶ do corpo enquanto corpo. Refiro-me às diferenças que definem os elementos — o quente e o frio, o seco e o húmido —, sobre as quais discorremos anteriormente, no *Tratado Sobre os Elementos*²¹⁷. Ora, o órgão sensorial relativo àquelas é o do tacto, isto é, aquilo em que reside, primeiramente, o sentido chamado «tacto», e esta parte é, em potência, daquele tipo²¹⁸. Percepcionar é, pois, 30
sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age²¹⁹ torna o 424a
que existe em potência igual a si mesmo em actividade, e do mesmo tipo. Não percepcionamos, por esse motivo, um objecto que é tão quente e frio ou duro e mole <como o órgão>, mas antes os seus excessos. Assim, o sentido é, nos sensíveis, como que um meio entre os contrários²²⁰. É por isto que ele 5
discrimina os sensíveis: o elemento que serve de meio é capaz de discriminar, pois transforma-se, por referência a cada extremo, no extremo contrário. E como aquilo que se dispõe a percepcionar o branco e o preto não pode ser, necessariamente, nenhum dos dois em actividade, mas ambos em potência (e o mesmo no caso dos outros sentidos também), igualmente no caso do tacto não pode ser nem quente, nem frio. Além disso, 10
tal como a visão diz respeito, de alguma forma, ao visível e ao invisível, e similarmente os restantes sentidos em relação aos contrários, o tacto diz respeito, da mesma maneira, ao tangível e ao intangível. É intangível, então, o que possui em fraco grau uma diferença característica das coisas tangíveis — como acontece ao ar —, e ainda os excessos dos tangíveis, como os corpos destrutivos²²¹. 15

A respeito de cada um dos sentidos pronunciámo-nos em traços gerais.

²¹⁶ Διαφοραί, ver διαφορά. Trata-se das qualidades distintivas (Ross, *comm. ad loc.*).

²¹⁷ Ver GC II.2-3.

²¹⁸ Isto é, quente, fria, seca, etc.

²¹⁹ Ποιοῦν (ver ποιεῖν).

²²⁰ Ἐναντίωσις.

²²¹ Isto é, os objectos que destroem os sentidos.

12. As faculdades da alma

A sensibilidade em geral: o sentido

Sobre a sensibilidade ²²² em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber ²²³ as formas ²²⁴ sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão ²²⁵ de um anel sem o ferro e o ouro. A cera, com efeito, recebe a impressão do ferro ou do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora, é da mesma maneira que o sentido é afectado por cada objecto que possua cor, sabor ou som — não enquanto cada um dos objectos individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção ²²⁶. O órgão sensorial primário ²²⁷ é, então, aquilo em que reside uma faculdade desse tipo. <O órgão sensorial e a facul-

25 > são, de facto, o mesmo, mas o seu ser é diferente — caso contrário, o ente que percepção deveria ser uma certa grandeza, quando nem o ser da faculdade perceptiva, nem o sentido o são. Estes são, antes, certa proporção ²²⁸ e faculdade daquele que percepção ²²⁹. Fica claro, a partir destes aspectos, porque é que os excessos dos perceptos ²³⁰ destroem, a dada

30 altura, os órgãos sensoriais. Na verdade, caso o movimento do

²²² Αἴσθησις. Ver Mesquita, p. 516, n. 96.

²²³ Δεκτικόν: aquilo que é capaz de receber.

²²⁴ Εἶδη, ver εἶδος.

²²⁵ Σημεῖον.

²²⁶ Λόγος. Na interpretação que seguimos, designa a proporção segundo a qual o objecto se relaciona com o sentido. Trata-se de um sintagma de tradução difícil e polémica neste contexto. Segundo Ross, «In this difficult passage the main difficulty is that of discovering the exact meaning of λόγος [...] and here λόγος seems to mean a relation in which such a creature stands to the things it perceives» (p. 265). Já na opinião de Rodier (*comm. ad loc.*), «il est plus probable que κατὰ τὸν λόγον signifie ‘dans sa forme’ (ἢ οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον)». Tomás Calvo interpreta a expressão como designando «a forma» (p. 211).

²²⁷ Αἰσθητήριον πρῶτον. Ver II.11, 422b22-23.

²²⁸ Λόγος.

²²⁹ Ἐκείνου, «daquele». Tricot (p. 140) entende que a referência é ao sujeito sensível, ao passo que Ross (p. 264) a interpreta como respeitando ao órgão.

²³⁰ Αἰσθητά, ver αἰσθητόν (τό).

órgão sensorial seja excessivamente violento, a proporção ²³¹ é destruída — e isto é o sentido —, como acontece no caso da harmonia e do tom, quando as cordas são excessivamente esticadas. Ficou claro, ainda, porque é que as plantas não percebem, possuindo embora uma parte da alma ²³² e sendo, de algum modo, afectadas pelos tangíveis, pois arrefecem e 424b aquecem. Justifica-o, então, o facto de não possuírem um meio, um princípio de uma natureza tal que possibilite receber as formas ²³³ dos sensíveis <sem a matéria>; <as plantas> são afectadas, antes, pela forma com a matéria.

Poder-se-ia perguntar se algo incapaz de cheirar poderia ser, de algum modo, afectado pelo cheiro, ou pela cor algo incapaz de ver. O mesmo se poderia questionar, ainda, a respeito dos restantes sentidos. Se, de facto, o que pode ser cheirado é o cheiro, e se o cheiro produz algum efeito, é a olfacção o que produz. Nenhum ente incapaz de cheirar pode, assim, ser afectado pelo cheiro (e o mesmo raciocínio aplica-se aos restantes <sentidos>); nem os seres capazes <de perceber são afectados pelo sensível>, excepto em virtude de cada um deles possuir a capacidade de o perceber. Isto fica claro também da seguinte maneira: não são a luz, a escuridão, o som, nem o 10 cheiro que agem sobre os corpos, mas sim as coisas nas quais eles existem (por exemplo, é o ar acompanhado do trovão que fende a árvore). Os tangíveis e os sabores, porém, agem sobre os corpos: se não fosse assim, por acção de que coisa é que os seres inanimados seriam afectados e alterados? E os objectos dos outros sentidos, como actuarão também sobre as coisas? Ou nem todos os corpos podem ser afectados pelo cheiro e pelo som, e os corpos afectados são os indefinidos e os que não permanecem, como o ar (pois o ar exala cheiro, como se tivesse sido, de alguma maneira, afectado)? O que é, então, o cheirar, além de consistir em algum tipo de afecção? Ou cheirar é também perceber, enquanto que o ar, depois de ser afectado, se torna imediatamente sensível? 15

²³¹ Λόγος. Rodier (*comm. ad loc.*) e Tricot (p. 140, n. 2) interpretam-no como «forma», em conformidade com a leitura atrás referida.

²³² Ψυχικόν, ver ψυχικός.

²³³ Εἶδη, ver εἶδος.

LIVRO III

1. Sensibilidade

A existência de um sexto sentido; sentido comum

Que não existe outro sentido além dos cinco (refiro-me à 424b
visão, à audição, ao olfacto, ao paladar e ao tacto), disso nos
persuadirá o que se segue. Se possuímos sensação, nas pre-
sentes circunstâncias, de tudo aquilo de que o tacto é o senti- 25
do¹ (todas as afecções do tangível enquanto tangível são sen-
síveis, para nós, pelo tacto), será necessário supor que, se de
facto alguma sensação nos escapa, nos escapa então também
algum órgão sensorial. Ora, tudo o que percebemos quan-
do tocamos é sensível pelo tacto, sentido que realmente possu-
mos. Mais, tudo quanto percebemos por meio de um in-
termediário, e não quando tocamos, é sensível por meio de 30
corpos simples² — refiro-me ao ar e à água. E, no que respeita
ao último caso, acontece o seguinte: se <qualidades> diferen-
tes umas das outras em género são sensíveis por um único
meio, o ente que possui o órgão sensorial desse tipo³ tem de
ser necessariamente capaz de perceber ambas <as qualida-
des> — por exemplo, se o órgão sensorial é constituído de ar,
sendo que o ar é o meio para o som e para a cor. Já se são
vários os meios pelos quais se percebe o mesmo sensível 425a
(por exemplo, a cor, que tem por meios o ar e a água, pois
ambos são transparentes), o ente dotado de um órgão senso-
rial constituído apenas por um deles⁴ perceberá o sensível

¹ Αἴσθησις. Quer dizer, possuímos sensação de tudo o que é tan-
gível.

² «Corpo simples» designa um dos quatro elementos.

³ Isto é, adequado ou apropriado ao meio (ver Tricot, p. 146, n. 3).

⁴ Trata-se dos intermediários, a água ou o ar.

transmitido por ambos os meios. Dos corpos simples, os órgãos sensoriais são compostos apenas de dois: de ar e de água. 5 A pupila é, com efeito, composta de água; o ouvido, de ar; o olfacto, de um ou de outro. Quanto ao fogo, ou não entra na constituição de nenhum órgão sensorial, ou é comum a todos (pois nada é perceptível sem calor). A terra, por seu turno, ou não entra na constituição de nenhum, ou é sobretudo no tacto 5 que ela está misturada de uma maneira particular. Daqui decorre que não existe qualquer órgão sensorial além daqueles que são compostos de água e de ar. Agora, alguns animais possuem estes órgãos sensoriais 6: todas as sensações 7 são experimentadas pelos animais que não são imperfeitos 8, nem mutilados (até 10 a toupeira, de facto, parece possuir olhos por baixo da pele). Se não existe, desta forma, algum outro corpo 9 daqui 10, nem qualquer propriedade que não pertença a nenhum dos corpos 11, então não estará a escapar-nos nenhum outro sentido.

Tão-pouco é possível que exista algum órgão sensorial próprio dos sensíveis comuns, isto é, os que percebemos 15 acidentalmente mediante cada sentido, como o movimento, o repouso 12, a figura 13, a grandeza, o número, a unidade 14. Percebemos todos estes, com efeito, pelo movimento. Por exemplo, percebemos a grandeza pelo movimento e, consequentemente, a figura, pois esta é certa grandeza. Percebemos pelo movimento também aquilo que está em repouso, por não se mover. Já o número, percebemo-lo por movimento quer pela negação do contínuo, quer pelos sensíveis 20 próprios, pois cada sensação percebe uma única coisa 15. Assim, é impossível que exista, evidentemente, um sentido pró-

5 Sigo a interpretação de Tricot (p. 147).

6 Isto é, os órgãos sensoriais compostos de ar e de água.

7 Αἰσθήσεις, ver αἴσθησις (Tricot, p. 147).

8 Ver III.11.

9 Ou seja, um quinto elemento.

10 Isto é, que exista neste mundo.

11 Está em causa uma propriedade que não pertença a nenhum dos corpos existentes no mundo (Tomás Calvo, p. 214).

12 Στάσις.

13 Σχήμα.

14 "Ev.

15 Ou seja, uma única qualidade sensível.

prio de cada um daqueles ¹⁶, como, por exemplo, do movimento. Seria, pois, como nas presentes circunstâncias percebemos o doce pela vista. E isto acontece porque temos a sensação de ambos ¹⁷, pelo que, quando sucedem juntos, reconhecemo-los simultaneamente. Se não, não perceberíamos <os sensíveis comuns> de qualquer outra forma a não ser por acidente: por exemplo, percebemos, no que se refere ao filho de Cléon, não que ele é o filho de Cléon, mas que é branco. Acontece, com efeito, ao branco ¹⁸ ser filho de Cléon. Já dos sensíveis comuns possuímos sensação comum, e não por acidente. Não existe, porém, um sentido próprio deles, ou não perceberíamos estes objectos senão do modo que foi dito [que vemos o filho de Cléon]. É por acidente, de facto, que os ³⁰ sentidos percebem os sensíveis próprios uns dos outros. Não <actuum>, pois, enquanto os sentidos <particulares> que são, mas enquanto um único sentido, quando se dá, em simultâneo, sensação em relação ao mesmo objecto. Por exemplo, a sensação de que a bÍlis é amarga e amarela: não respeita, pois, a um outro sentido ¹⁹ dizer que ambos ²⁰ são uma única coisa ²¹. E é por isso que se erra e, se uma coisa for amarela, vamos pensar que é bÍlis.

Poder-se-ia perguntar para que é que possuímos diversos sentidos, e não apenas um. Será para nos escaparem menos os ⁵ sensíveis comuns, como o movimento, a grandeza e o número, que acompanham <os sensíveis próprios>? ²² Se houvesse, pois, apenas a vista ²³, e ela percepcionasse o branco ²⁴, <os sensí-

¹⁶ Quer dizer, um sentido próprio de cada um dos sensíveis comuns.

¹⁷ Isto é, da cor (objecto próprio da visão) e do sabor.

¹⁸ Isto é, o branco é por acidente filho de Cléon.

¹⁹ Αἴσθησις. Quer dizer, pertence ao sentido comum, não a um dos cinco sentidos em particular.

²⁰ Isto é, ambas as qualidades: o amargo e o amarelo.

²¹ Quer dizer, fazem parte de uma mesma coisa.

²² Ἀκολουθοῦντα (τά): «les sensibles communs sont les dérivés (ἀκολουθοῦντα) des sensibles propres, don't ils découlent par simple analyse et qu'ils accompagnent toujours» (Tricot, p. 151, n. 4).

²³ Ou seja, se dispuséssemos apenas da visão, se este fosse o único sentido que tivéssemos para perceber os sensíveis comuns.

²⁴ Devemos entender «branco» num sentido geral, como se se referisse a «cor» (Tricot, p. 151, n. 5).

veis comuns> escapar-nos-iam mais facilmente e, por exemplo, por a cor e a grandeza se acompanharem, em simultâneo, uma à outra, todos <os sensíveis> nos pareceriam ser o mesmo ²⁵. Mas como, nas presentes circunstâncias, os sensíveis comuns
10 existem também noutra sensível ²⁶, isso torna claro que cada um deles é algo diferente ²⁷.

2. Sensibilidade O sentido comum

Uma vez que percebemos que vemos e que ouvimos, é necessário que percepcionemos que vemos ou com a vista, ou com algum outro sentido. O mesmo sentido, assim, percep-
cionaria a vista e o seu objecto ²⁸, isto é, a cor, de tal forma que
ou haverá dois sentidos que percebem o mesmo ²⁹, ou um
15 sentido se perceberá a si mesmo. Mais, se o sentido que
percepção a vista for diferente, ou <formarão uma série> até
ao infinito ³⁰, ou haverá algum sentido <nessa série> que se
percepção a si mesmo, de modo que é preferível assumir isso
em relação ao primeiro da série ³¹. Levanta-se aqui uma difi-
cultade: se perceber com a vista é ver, e se se vê uma cor

²⁵ Não distinguiríamos os objectos sensíveis próprios dos comuns; os primeiros são percebidos apenas pelo sentido que lhes respeita (ex.: o branco e a visão), os outros podem ser percebidos por todos os sentidos (Ross, *comm. ad loc.*).

²⁶ Isto é, nos objectos de outro sentido. Com Ross, p. 268.

²⁷ Ou seja, isso torna claro que os sensíveis comuns são diferentes dos sensíveis próprios de cada sentido.

²⁸ Ὑποκείμενον (τό).

²⁹ Quer dizer, haveria dois sentidos que perceberiam o mesmo objecto.

³⁰ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 218). Quer dizer, se existir um sentido que percepção a visão, existirá, conseqüentemente, uma série infinita de sentidos que são sentido de um outro sentido (Tricot, p. 153, n. 1).

³¹ Isto é, deve-se supor que é o primeiro sentido o que possui percepção de si mesmo, isto é, a vista percepção a visão, não sendo necessário supor um segundo (isto é, um outro) sentido. Trata-se de uma frase de difícil e polémica interpretação (ver Rodier, *comm. ad loc.* para diferentes perspectivas).

ou um objecto que possui cor, então se aquilo que vê pode ser visto, é porque aquilo que vê também terá, primitivamente, cor. É evidente, portanto, que o perceber por meio da vista não é uma única coisa ³². É que até quando não vemos discriminamos com a vista quer a escuridão, quer a luz, embora não do mesmo modo ³³. Além disso, aquilo que vê também é, num certo sentido, colorido, pois cada órgão sensorial é capaz de receber ³⁴ o sensível sem a matéria. Por isso, ainda que os sensíveis se tenham afastado, as sensações e as imaginações permanecem nos órgãos sensoriais. 20

A actividade do sensível e do sentido é também uma e a mesma, embora o ser não seja, para elas, o mesmo. Refiro-me, por exemplo, ao som em actividade e à audição em actividade. É possível não ouvir, possuindo embora audição, e é possível que aquilo que possui som não soe sempre. Quando se activa aquilo que é capaz de ouvir e soa aquilo que é capaz de soar, então gera-se, em simultâneo, a audição em actividade e o som em actividade. Destes, poder-se-ia dizer que são um o acto de ouvir ³⁵, o outro, o acto de soar ³⁶. Se, com efeito, o movimento, a acção [e a afecção] existem no ente sobre o qual se agiu, é necessário que o som e a audição em actividade existam na audição ³⁷ em potência, pois a actividade do ente que age e do que move acontece naquele que é afectado ³⁸; por isso, não é necessário que aquilo que move seja movido. Ora, a actividade daquilo que é capaz de soar é o som ou o acto de soar, a daquilo que é capaz de ouvir é a audição ou o acto de ouvir ³⁹. A audição e o som existem, assim, em duas acepções. O mesmo raciocínio aplica-se aos outros sentidos e aos outros sensíveis. Tal como a acção e a paixão sucedem, também, no 25

³² Quer dizer, não é unívoco, podendo ter outras acepções.

³³ Isto é, não do mesmo modo que discriminamos a cor (ver Ross, p. 272; Tricot, pp. 153-154, n. 4).

³⁴ Δεκτικόν.

³⁵ Ἄκουσις.

³⁶ Ψόφησις. Não é óbvio que substantivo português possa corresponder à realidade transmitida pelo grego. O mais adequado seria, talvez, «o ressoar».

³⁷ Ἄκοή.

³⁸ Ou seja, no paciente (ver πάσχειν).

³⁹ Ἄκουσις.

10 ente que é afectado, e não no que age, assim a actividade do sensível e a da faculdade perceptiva se dão na faculdade perceptiva. Mas nalguns casos há designações <para ambos os actos ⁴⁰>, como o soar e a audição, enquanto noutros casos um ou outro não têm nome. Chama-se «visão» ao acto da vista; o da cor, por sua vez, não possui nome. A gustação ⁴¹ é, pois, a
15 actividade do paladar. Já a actividade do sabor não possui nome.

Visto que a actividade do sensível e da faculdade perceptiva são uma mesma, embora o seu ser seja diferente, é necessário que a audição, percebida desta maneira ⁴², e o som, e ainda o sabor e o gosto (e os outros similarmente) pereçam e permaneçam em simultâneo; já quanto aos mesmos, mas percebidos
20 como potência, tal não é necessário. Os primeiros fisiólogos, todavia, não diziam bem isto. Julgavam, pois, que não existiam branco nem negro sem a vista, e que não existia o sabor sem o paladar; umas coisas diziam correctamente, outras não. Ora, a «percepção sensorial» e o «sensível» dizem-se de duas maneiras: de umas coisas, em potência; de outras, em actividade. No
25 caso das últimas, com efeito, acontece o que disseram; no caso das primeiras, já não. Eles pronunciavam-se, de facto, de forma unívoca a respeito de coisas que não podem ser ditas de forma unívoca ⁴³.

Se a voz é, com efeito, certa síntese harmoniosa ⁴⁴, e a voz e a audição são, de certo modo, uma única coisa [embora, de outro modo, não sejam uma e a mesma coisa]; mais, se a síntese harmoniosa é uma certa proporção ⁴⁵, então é necessário que

⁴⁰ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 219).

⁴¹ Γεύσις.

⁴² Isto é, entendida como actividade.

⁴³ O adv. ἁπλῶς significa «de forma simples». Optámos pela tradução «de forma unívoca» porque o que A. quer dizer é que aqueles se pronunciavam sem reconhecer o duplo sentido das realidades às quais se referiam.

⁴⁴ Συμφωνία. Trata-se de um termo de tradução difícil. Tricot (p. 157) verte-o por «harmonia», como Tomás Calvo (p. 219); Ross (p. 273) opta por «concord». De acordo com Rodier (*comm. ad loc.*), A. tem em vista, de facto, «un accord de sons, une proportion, c'est-à-dire une synthèse, conforme à une certaine loi». Daí que tenhamos optado por traduzir o substantivo por uma expressão composta, o que permite distinguir claramente esta realidade daquela que no Livro I traduzimos, de facto, por «harmonia».

⁴⁵ Λόγος (Tomás Calvo, p. 219).

a audição seja alguma proporção ⁴⁶. E também é por isso que o ³⁰
excesso — cada um deles: quer o grave, quer o agudo — des-
trói a audição. Nos sabores, de maneira semelhante, <o exces-
so destrói> o paladar. Já nas cores, <destrói> a visão o que é ^{426b}
excessivamente luminoso ou escuro. No olfacto, <fazem-no> o
cheiro forte, seja doce ou amargo. Isto acontece, com efeito, por-
que o sentido é uma certa proporção. Por isso <as qualidades
sensíveis> ⁴⁷ são aprazíveis, quando, puras e sem mistura, são
levadas à proporção. Por exemplo, o agudo, o doce ou o sal-
gado são aprazíveis nesse caso. De forma geral, o que é mistu-
rado é uma síntese harmoniosa de preferência ao grave ou ao ⁵
agudo. [Já para o tacto <é aprazível> aquilo que é capaz de
aquecer ou aquilo que é capaz de refrescar.] O sentido é, as-
sim, a proporção e <os sensíveis> que se dão em excesso cau-
sam dor ou destroem.

Cada sentido, com efeito, respeita ao sensível corresponden-
te, existe no órgão sensorial enquanto órgão sensorial e discrimi-
na as diferenças do sensível correspondente. Por exemplo, a ¹⁰
visão discrimina o branco e o preto, e o paladar o doce e o
amargo. O mesmo se passa, assim, nos outros casos. E uma vez
que, além do branco e do doce, discriminamos igualmente cada
um dos sensíveis entre si, é mediante alguma coisa que percep-
cionamos o facto de serem diferentes ⁴⁸. É forçoso, então, que seja
mediante um sentido, já que se trata de sensíveis. Fica claro, ¹⁵
deste modo, que a carne não é o órgão sensorial último; ou então
a faculdade que discrimina discriminaria, necessariamente, ao
tocar <o sensível>. Além disso não é possível, com efeito, discrimi-
nar que o doce é diferente do branco mediante órgãos senso-
riais separados. É preciso, pois, que seja mediante um único, para
o qual ambas as qualidades sejam evidentes. Se o percepção-
nássemos, de facto, desta maneira ⁴⁹, se eu percepcionasse um
objecto e tu outro, seria evidente para nós que são diferentes ²⁰
do outro. Mas é preciso que algo único diga que estas coisas são
diferentes, pois, de facto, o doce é diferente do branco. Aquilo
que o diz é, na verdade, uma única faculdade; de forma que,
assim como o diz, também o entende e percepção.

⁴⁶ Λόγος.

⁴⁷ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 220).

⁴⁸ Ver III.7, 431a20-b1.

⁴⁹ Isto é, mediante órgãos sensoriais separados.

Ficou claro, assim, que não é possível que se discrimine coisas separadas mediante órgãos sensoriais separados. Que também não podem ser discriminadas em tempos separados, decorre do que se segue. Como a mesma <faculdade> diz que
25 são diferentes o bom e o mau, assim também, quando diz que uma dessas coisas é diferente, diz igualmente que a outra coisa também é diferente. Aqui, o «quando»⁵⁰ não é por acidente. Refiro-me ao seguinte: digo agora que são coisas diferentes; não digo, porém, que são coisas diferentes agora. Pelo contrário, <tal faculdade> pronuncia-se da seguinte maneira: ela diz agora e diz que são coisas diferentes agora. Ou seja, <tal faculdade> diz ambas as coisas em simultâneo. De forma que <essa faculdade> é algo inseparável e dá-se num tempo inseparável. Um mesmo objecto, porém, não pode ser movido mediante mo-
30 vimentos contrários em simultâneo enquanto indivisível e num tempo indivisível. Assim, se é doce, move de certa maneira o sentido ou o pensamento; quanto ao objecto amargo, fá-lo-á de
427a maneira contrária; já o branco fá-lo-á de uma maneira diferente. Ora, aquilo que discrimina será, simultaneamente, indivisível e inseparável em número, mas separado em ser? Admitamos que, de algum modo, sendo num sentido divisível, percepção as coisas divisíveis, mas noutra sentido as percepção enquanto indivisível. É, assim, divisível em ser, mas indivisível em lugar e em número. Mas não será isto impossível? Uma mesma coisa⁵¹, indivisível, é os seus contrários em potência, mas não em ser. Já é divisível, porém, ao passar à actividade. Mais, não é possível que seja simultaneamente branco e preto; por consequência, não pode receber as formas⁵² destes se a sensação e o pensamento são daquele tipo⁵³. Acontece, antes, o mesmo que àquilo a que alguns chamam «ponto». Em virtude de ele ser um e também ser dois, é, deste modo, indivisível e divisível. Assim, enquanto indivisível, o que discrimina é uma única <a faculdade>, e discrimina <as duas coisas> em simultâneo; enquanto divisível, usa duas vezes o mes-

⁵⁰ ὅτε.

⁵¹ Isto é, uma mesma faculdade.

⁵² ἕδη.

⁵³ Na interpretação de Tomás Calvo (p. 222), que entende αἴσθησις como «sentido» neste contexto, se estão em acto. Segundo Tricot (p. 161), se αἴσθησις e νόησις consistem em «recepções deste tipo».

mo ponto ⁵⁴ e em simultâneo. Mais, enquanto o limite é usado duas vezes, discrimina duas coisas, [separadas,] e em certo sentido separadamente. Já enquanto usa o limite como um, discrimina uma única coisa e instantaneamente.

A respeito do princípio pelo qual dizemos que o animal é ¹⁵ dotado de sensibilidade, baste o que determinámos.

3. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento Imaginação: como se relaciona com a sensação

A alma é definida especialmente por duas diferenças, isto é, pelo movimento espacial e por entender e pensar ⁵⁵. O perceber assemelha-se, com efeito, ao entender e ao pensar. É que, de facto, quer um, quer o outro são como perceber alguma coisa. Em ambos os casos, com efeito, a alma discrimina e conhece um ente. Os antigos diziam, igualmente, que pensar e perceber são o mesmo. Por exemplo, Empédocles disse que «a ságeza é aumentada pelos homens usando o que está presente» ⁵⁶ e, noutros locais, «daí lhes vem estarem sempre a mudar aquilo que pensam» ⁵⁷. O mesmo quer dizer a expressão de Homero: «pois de tal natureza é o entendimento» ⁵⁸. Todos eles supuseram, assim, que o entendimento é corpóreo, tal como o perceber, e que o semelhante se percebe e pensa ⁵⁹ pelo semelhante, como explicámos nas exposições do início deste estudo ⁶⁰. Deveriam, no entanto, ter-se pronunciado também a respeito de nos enganarmos, o que é particularmente característico dos animais e onde a alma se demora mais tempo. Por isso, é necessário, como alguns dizem ⁶¹, ou que tudo aquilo que aparece seja verdadeiro, ou que o engano ^{427b}

⁵⁴ Entendo, com Ross (p. 280), σημείον como sinónimo de στιγμή.

⁵⁵ Φρονεῖν.

⁵⁶ Empédocles, DK B106. Empédocles refere-se àquilo que se apresenta ao sentido, à percepção sensorial.

⁵⁷ Empédocles, DK B108. Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 223).

⁵⁸ *Odisseia*, 18.136.

⁵⁹ Φρονεῖν.

⁶⁰ Ver I.2, 404b8-405b10 (relação entre corpo e alma), e I.2, 405b13-19 (relação entre semelhantes).

⁶¹ Demócrito, segundo A. em I.2, 404a27-31.

5 seja a acção de tocar o contrário, uma vez que isso é o inverso de conhecer o semelhante pelo semelhante. É opinião comum, no entanto, que o engano e a ciência dos contrários são o mesmo.

Ora, é evidente que perceber e pensar ⁶² não são o mesmo: de um participam todos os animais, enquanto do outro participam poucos. <Perceber> também não é o mesmo que entender, em que ocorre o entender correctamente e o entender
10 incorrectamente; o entender correctamente, então, é a sensatez, a ciência e a opinião verdadeira, quando o entender incorrectamente é o contrário daquelas. É que a percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira; mais, ela pertence a todos os animais. Discorrer, pelo contrário, é possível <fazê-lo> falsamente, e não pertence a nenhum animal no qual não exista também raciocínio ⁶³. A imaginação, por seu turno, é algo diferente da percepção e do pensamento discursivo. Ela não sucede, de facto, sem a percepção sensorial, e sem ela não existe suposição. Que a imaginação não é contudo a mesma coisa que [o pensamento], nem que a suposição, isso é evidente. É que essa afecção ⁶⁴ depende de nós, de quando temos vontade (é possível, pois, supor algo diante dos olhos, como os que arrumam <as ideias> em
15 mnemónicas, criando imagens ⁶⁵). Formar opiniões, por sua vez, não depende apenas de nós, pois <as opiniões> são necessariamente ou falsas ou verdadeiras. Além disso, quando formamos a opinião de que algo é ou temível ou horrendo, somos directamente afectados. O mesmo acontece no caso de algo encorajador. Já quando se trata da imaginação, comportamo-nos como se observássemos, num quadro, as coisas temíveis ou encorajadoras. Da própria suposição também existem vários tipos: a ciência, a opinião, a sensatez e os contrários destas. Acerca da diferença entre estas terá de haver outra exposição ⁶⁶.

A respeito do entender, uma vez que é diferente do perceber, e que dele parecem fazer parte quer a imaginação, quer a suposição, depois de termos explicado detalhadamente o que respeita à imaginação, temos de nos pronunciar sobre a última ⁶⁷.

⁶² Φρονεῖν.

⁶³ Λόγος.

⁶⁴ Πάθος. Trata-se da imaginação.

⁶⁵ Sigo a interpretação de Tricot (p. 166).

⁶⁶ Ver, para ἐπιστήμη e φρόνησις, EN VI.3 e VI.5.

⁶⁷ Isto é, a suposição.

Se a imaginação é, com efeito, aquilo segundo o qual dizemos 428a
que se forma em nós uma imagem — isto, se não usarmos a
palavra metaforicamente —, é ela uma certa potência ou dis-
posição ⁶⁸ de acordo com a qual discriminamos, dizemos a ver-
dade ou mentimos? Desse tipo são a percepção sensorial, a opi-
nião, a ciência e o entendimento. Que a imaginação não é a 5
percepção sensorial, fica claro a partir do que se segue. A per-
cepção sensorial é, com efeito, ou uma potência ou uma activi-
dade, como a visão e o acto de ver, quando uma imagem pode
aparecer-nos sem que suceda qualquer um daqueles. É o caso
das coisas que nos aparecem nos sonhos. Além disso, a percep-
ção sensorial está sempre presente, e a imaginação não. Já se fos-
sem o mesmo em actividade, a todos os animais selvagens po- 10
deria pertencer a imaginação. Não parece, no entanto, que ela
exista, por exemplo, na formiga ou na abelha, ou mesmo na lar-
va. Mais, as sensações são sempre verdadeiras, enquanto as ima-
gens são maioritariamente falsas. Portanto, não é quando passa-
mos à actividade ⁶⁹, com precisão, relativamente ao sensível, que
dizemos que isto nos parece um homem; antes o dizemos, pre-
ferencialmente, quando não percebemos com exactidão se 15
é verdadeiro ou falso. Mais, como dizíamos antes: até quando
temos os olhos fechados aparecem imagens visuais. Mas a ima-
ginação não será nenhuma das faculdades que são sempre ver-
dadeiras, como a ciência ou o entendimento. É que a imagina-
ção também pode ser falsa. Resta, portanto, perceber se a
imaginação é a opinião, pois a opinião é quer verdadeira, quer
falsa. Ora, a convicção ⁷⁰ vincula-se à opinião: não é possível, 20
pois, sustentarmos uma opinião se não parece que nos conven-
ça. Dos animais selvagens, porém, a nenhum pertence a con-
vicção, enquanto a imaginação pertence a muitos. [Além disso,
a convicção acompanha toda a opinião, implica ter sido per-
suadido, e a persuasão implica a palavra. Dos animais selva-
gens, porém, a alguns pertence a imaginação, mas não a pala-
vra.] É evidente, portanto, que a imaginação não poderá ser 25
uma opinião acompanhada de sensação, nem uma opinião ge-
rada por meio da sensação; e também não é uma combinação ⁷¹

⁶⁸ Ἔξις (Tomás Calvo, p. 225).

⁶⁹ Ἐνεργεῖν.

⁷⁰ Πίστις.

⁷¹ Συμπλοκή.

da opinião e da sensação, por aqueles motivos, e também porque o objecto da opinião não é outro que o objecto da percepção sensorial⁷². Quero dizer, pois, que a imaginação será a combinação da opinião do branco e da sensação do branco; não será, então, a combinação da opinião do bom e da sensação do branco. Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito

30 do que se percebe, e não por acidente. Ora, aparecem-nos
428b coisas falsas, a respeito das quais temos, simultaneamente, uma
suposição verdadeira. Por exemplo, o sol aparece-nos como se
tivesse um pé de diâmetro⁷³; e, no entanto, estamos convencidos
de que é maior do que a terra habitada. Acontece, então,
uma de duas coisas: ou foi rejeitada a opinião verdadeira que
5 tínhamos dele — e isto mantendo-se o facto, e sem nos esque-
cermos e sem mudarmos de opinião —; ou, se de facto a tem-
15 mos⁷⁴, ela tem de ser, necessariamente, verdadeira e falsa. Mas
<a opinião verdadeira> só pode tornar-se falsa se nos passar
despercebido que o facto se alterou. A imaginação, assim, não
é nenhuma destas coisas, nem deriva delas.

10 Mas visto ser possível que, ao mover-se uma coisa, outra
se mova por acção dela, e a imaginação parece ser certo movi-
mento e não ocorrer sem a percepção sensorial — a imaginação
parece antes dar-se nos seres dotados de sensibilidade e ter por
objecto os objectos da percepção sensorial; mais, visto ser pos-
sível que o movimento se dê por acção da percepção em activi-
15 dade, e este movimento é necessariamente semelhante à per-
cepção, tal movimento não poderá suceder sem a percepção
sensorial e pertence apenas aos seres dotados de sensibilidade:
o ser que o⁷⁵ possui pode fazer e sofrer muitas <acções>⁷⁶ por
causa dele, e <esse movimento⁷⁷> pode ser quer verdadeiro,
quer falso. Ora, isto acontece pelo seguinte: <em primeiro lu-
gar>, a percepção dos sensíveis próprios é verdadeira, ou está
20 sujeita a um erro mínimo. Em segundo lugar <vem a percepção

⁷² Quer dizer, imaginação e sensação terão por objecto a mesma coisa.

⁷³ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 228) e Tricot (p. 169). Certos objectos sensíveis apresentam uma imagem falsa aos sentidos.

⁷⁴ Isto é, se conservamos a opinião verdadeira que dele tínhamos.

⁷⁵ Isto é, aquele que possui o movimento do tipo descrito.

⁷⁶ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 228).

⁷⁷ Isto é, a imaginação.

de> que as coisas que acompanham os sensíveis próprios os acompanham ⁷⁸; e aqui é já possível errar. Não se erra, de facto, a respeito de ser branco, mas já se erra quanto ao facto de o branco ser esta ou outra coisa. Em terceiro lugar está o perceber dos sensíveis comuns, isto é, os que acompanham os sensíveis por acidente e aos quais os sensíveis próprios pertencem. Refiro-me, por exemplo, ao movimento e à grandeza, [os quais ²⁵ acontecem aos sensíveis próprios]. É especialmente acerca destes que é já possível enganarmo-nos na percepção. Então, o movimento que se gera pela acção da percepção sensorial em actividade será diferente consoante provenha de um destes três tipos de percepção: o primeiro movimento é verdadeiro quando a sensação está presente; os outros podem ser falsos, na presença ou na ausência de sensação, e principalmente quando o ³⁰ sensível está distante. Assim, se nenhuma outra faculdade possui as características referidas a não ser a imaginação, e ela é o ^{429a} que foi dito, a imaginação será um movimento gerado pela acção da percepção sensorial em actividade. Ora, uma vez que a visão é o sentido por excelência ⁷⁹, a palavra «imaginação» (φαντασία) deriva da palavra «luz» (φάος), porque sem luz não é possível ver. E por <as imagens> permanecerem e serem semelhantes às sensações, os animais fazem muitas coisas graças ⁵ a elas. Acontece isto a uns — por exemplo, aos animais selvagens — por não terem entendimento; a outros, porque se lhes tolda, por vezes, o entendimento, por estarem doentes ou durante o sono. Este é o caso, por exemplo, dos homens.

A respeito da imaginação — o que é e porquê — baste o que foi dito.

4. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento Entendimento e entender

Acerca da parte da alma pela qual ela conhece ⁸⁰ e pensa ¹⁰ ⁸¹, se tal parte é separável, ou se, não sendo separável no que

⁷⁸ Isto é, são acidentes (Ross, p. 283). Tricot (p. 171) e Tomás Calvo (p. 228) não consideram <ἡ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς>.

⁷⁹ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 229) e Tricot (p. 172).

⁸⁰ Γινώσκειν.

⁸¹ Φρονεῖν.

se refere à grandeza, o é no que se refere à definição ⁸², cumpre investigar que diferença possui e como se gera o entender. Se o entender é como o perceber, então é sofrer alguma afecção por acção do objecto entendível, ou outra coisa deste tipo.

15 É preciso, portanto, que <esta parte da alma> seja impassível, embora capaz de receber a forma ⁸³, e que seja, em potência, como a forma, mas não ela mesma. O entendimento deve relacionar-se com os objectos entendíveis do mesmo modo que a faculdade perceptiva se relaciona com os sensíveis. Ora o entendimento, uma vez que entende todas as coisas, tem de existir, necessariamente, sem mistura, como disse Anaxágoras ⁸⁴, para

20 comandar, isto é, para conhecer, pois ao exhibir a sua própria forma <o entendimento> constitui obstáculo à forma alheia e nela interfere ⁸⁵. <O entendimento> não pode ser, conseqüentemente, de nenhuma natureza a não ser desta, que é ser capaz ⁸⁶. O chamado «entendimento» da alma (chamo «entendimento» àquilo com que a alma discorre e faz suposições) não é, em actividade, nenhum dos seres antes de entender. Não é razoável, por

25 isso, que o entendimento esteja misturado com o corpo, pois tornar-se-ia de uma certa qualidade, frio ou quente, ou possuiria algum órgão, como a faculdade perceptiva possui. Nas presentes circunstâncias, no entanto, ele não <tem qualquer órgão>. Ora, correctamente se pronunciam os que dizem que a alma é o lugar das formas ⁸⁷, exceptuando o facto de não ser toda a alma, mas apenas a que entende, e de não serem as formas em acto, mas sim em potência. Que não são iguais a impassibilidade da faculdade perceptiva e a da faculdade que entende, é manifesto no caso dos órgãos sensoriais e do sentido.

429b Este não é capaz de perceber, efectivamente, depois de <ter sido afectado ⁸⁸ por> um sensível excessivamente forte. Por exemplo, não percebemos o som depois de sons fortíssimos e, depois de cores e cheiros intensos, não vemos, nem cheiramos. Já o entendimento, depois de ter entendido algo de grau

⁸² Λόγος.

⁸³ Εἶδος.

⁸⁴ Anaxágoras, DK B12.

⁸⁵ Sigo a interpretação de Tricot (p. 174, n. 5) e Tomás Calvo (p. 230).

⁸⁶ Δυνατός. Ou seja, ser em potência.

⁸⁷ Εἶδη, ver εἶδος.

⁸⁸ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 231).

superlativo, não entende pior os inferiores; pelo contrário, entende-os melhor. É que, enquanto a faculdade perceptiva não existe sem o corpo, o entendimento é separável. Quando este se torna cada um dos seus objectos, como se diz do sábio em actividade (isto acontece quando ele é capaz de passar à actividade por si mesmo ⁸⁹), existe ainda, de algum modo, em potência, embora não da mesma maneira que antes de ter aprendido ou descoberto; então, ele é capaz de se entender a si mesmo.

Uma vez que a grandeza é diferente do que é o ser para uma grandeza e a água diferente do que é o ser ⁹⁰ para a água (assim acontece, também, em muitos outros casos, embora não em todos; em alguns casos, uma e outra são a mesma coisa), discriminamos o ser para a carne e a carne ou com outra, ou com a mesma faculdade, mas de maneiras diferentes. A carne não existe, de facto, sem a matéria, mas é, como o adunco, certa forma em certa matéria ⁹¹. Pela faculdade perceptiva discriminamos o quente, o frio e as coisas que, em certa proporção, constituem a carne. É já com uma outra faculdade, separada ou que se relaciona com aquela como uma linha curva se relaciona consigo mesma quando é esticada, que discriminamos o que é, para a carne, ser. No caso dos entes abstractos, novamente, o que é direito corresponde ao adunco, pois este existe com o que é contínuo. O que era para ser ⁹² — se são diferentes o ser para a recta e a recta — é outra coisa. Admitamos, pois, que é uma dualidade ⁹³; discrimina-se, assim, com uma outra faculdade, ou com a mesma, mas disposta de maneira diferente ⁹⁴. De uma forma geral, portanto, tal como os objectos são separáveis da matéria, assim também acontece no caso dos objectos que respeitam ao entendimento.

Poder-se-ia perguntar o seguinte: se o entendimento é simples e impassível e nada possui em comum com nada, como disse Anaxágoras, como entenderá, se entender é sofrer alguma afecção, pois em virtude de existir em duas coisas algo co-

⁸⁹ Ver II.5, 417a21-b2.

⁹⁰ Isto é, o ser e a essência (o que é, para uma coisa, ser) são diferentes. Ver *Met.* 1031a15-31 (Ross, *comm. ad loc.*).

⁹¹ Sigo Tomás Calvo, p. 232.

⁹² Τὸ τί ἦν εἶναι. Isto é, a essência.

⁹³ Ou uma diáde.

⁹⁴ Sigo Ross (p. 290) e Tricot (p. 178).

num, uma parece agir, a outra ser afectada? Mais, o entendimento será, ele mesmo, entendível? Pertencerá o entendimento aos outros seres, se ele é entendível por si, e não mediante outra coisa, sendo o entendível algo uno em espécie? Estará misturado com alguma coisa que o torna entendível como as outras coisas entendíveis?

Quanto ao facto de ser afectado se dar em virtude de alguma coisa comum, determinámos anteriormente que o entendimento é, de algum modo, em potência os objectos entendíveis, mas não é nenhum deles em acto antes de entender: é, em potência ⁹⁵, como uma tabuinha em que ainda não existe nada escrito em acto. É o que acontece no caso do entendimento. E o próprio, por seu turno, é entendível como os objectos entendíveis. No caso das coisas imateriais, o que entende e o que é entendido são o mesmo, pois a ciência teórica e o objecto cientificamente cognoscível ⁹⁶ são o mesmo. Já o motivo pelo qual não entendemos sempre, ainda é preciso examiná-lo ⁹⁷. Pelo contrário, nas coisas que possuem matéria, existe em potência cada um dos objectos entendíveis; a tais coisas não pertencerá, portanto, o entendimento (pois é sem a matéria que o entendimento é uma potência daquele tipo de objectos ⁹⁸), mas ao entendimento pertencerá ser entendível.

5. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento Entendimentos activo e passivo

10 Uma vez que ⁹⁹, na natureza no seu todo, algo existe que é matéria para cada género (ou seja, aquilo que é, em potência, todas aquelas coisas ¹⁰⁰), e uma outra coisa, que é a causa ¹⁰¹ e o que age ¹⁰², por fazer todas as coisas (como, por exemplo, a

⁹⁵ Sigo a lição adoptada por Ross (δυνάμει).

⁹⁶ Ἐπιστητόν (τό).

⁹⁷ Ver III.5.

⁹⁸ Ou seja, dos objectos que possuem matéria.

⁹⁹ Alguns manuscritos apresentam ὅσπερ. Suprimo com Ross.

¹⁰⁰ Isto é, todas as coisas daquele género.

¹⁰¹ Αἴτιον (τό).

¹⁰² Ποιητικόν (τό).

técnica em relação à sua matéria), na alma têm de existir também, necessariamente, tais diferenças. Existe, pois, um entendimento capaz de ¹⁰³ se tornar todas as coisas, e outro existe ¹⁵ capaz de fazer todas as coisas ¹⁰⁴, como certo estado ¹⁰⁵ semelhante à luz. É que a luz faz, de algum modo, das cores existentes em potência, cores em actividade. E este é o entendimento separável, impassível e sem mistura, sendo em essência ¹⁰⁶ uma actividade. É que aquele que age ¹⁰⁷ é sempre mais estimulável do que aquele que é afectado, como <é sempre mais estimulável> o princípio do que a matéria. [...] ¹⁰⁸ É apenas depois de separado que o entendimento é aquilo que é, e apenas isso é imortal e eterno. Não recordamos, porém, porque este é impassível, enquanto o entendimento passivo ¹⁰⁹ é perecível; e, ²⁵ sem este ¹¹⁰, nada há que entenda.

6. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento A apreensão dos indivisíveis

O pensamento sobre os indivisíveis diz respeito às coisas acerca das quais não existe o falso. Naquelas a respeito das quais existem quer o falso, quer o verdadeiro, existe já uma espécie de composição de pensamentos como se fossem uma única coisa. Como disse Empédocles: «muitas cabeças lhe cresceram sem pes-

¹⁰³ Sigo Tomás Calvo (p. 234).

¹⁰⁴ Sigo Tomás Calvo (p. 234).

¹⁰⁵ Ἐξίς.

¹⁰⁶ Οὐσία (Ross, p. 295, e Tricot, p. 182).

¹⁰⁷ Ποιοῦν (τό).

¹⁰⁸ Não consideramos, aqui, a sequência τό δ'αὐτό... οὐ νοεῖ, que surge no capítulo 7 (ver Ross, *comm. ad loc.* e p. 44). O editor considera que o passo prejudica a sequência do texto no presente capítulo, defendendo a sua leitura no capítulo III.7. O texto é o seguinte: «A ciência em actividade é a mesma coisa que o seu objecto; já a ciência em potência é temporalmente anterior no indivíduo, embora em absoluto nem temporalmente seja anterior. Não é verdade, no entanto, que umas vezes entenda, outras não.»

¹⁰⁹ Νοῦς παθητικός.

¹¹⁰ Isto é, o entendimento activo.

30 coço»¹¹¹, depois foram unidas pela amizade. De tal modo se
compõem também estes <pensamentos>, que existiam separa-
dos. São disso exemplo o incomensurável e a diagonal¹¹². Já no
430b caso de serem coisas passadas ou futuras, o entendimento e a
composição incluem o tempo¹¹³. O falso existe sempre, então,
numa composição, pois até ao dizermos que uma coisa branca
não é branca juntámos o «branco» e o «não branco». Podemos
chamar, também, «divisão» a todos estes casos. Mas, com efei-
to, é falso ou verdadeiro não apenas que Cléon é branco, mas
15 também que o era ou o será. Aquilo que o torna uno é, em cada
um <dos casos>, o entendimento.

Uma vez que «indivisível» é dito em duas acepções, em
potência e em actividade, nada impede de entender o indivisí-
vel quando se entende a extensão¹¹⁴ (pois ela é indivisível em
actividade), e num tempo indivisível — já que o tempo é, do
mesmo modo que a extensão, divisível e indivisível. Não é
10 possível dizer, de facto, que parte <da extensão> se estava a
entender em cada metade <do tempo>. É que <as metades>
não existem senão em potência, se não se tiver feito a divisão.
Entendendo, no entanto, cada uma das metades separadamen-
te, divide-se também, em simultâneo, o tempo; então, é como
se <as metades do tempo> fossem extensões. Já se entender-
mos <a extensão> como constituída de ambas as partes, tam-
bém a entenderemos no tempo correspondente a ambas as
partes. [Já o que é indivisível, não em quantidade, mas em
15 forma¹¹⁵, entende-se num tempo indivisível e por algum
<acto>¹¹⁶ indivisível da alma.] São, no entanto, divisíveis por
acidente <o acto que> entende e o tempo em que se entende;
mas isto não em virtude de <os contínuos espacial e tem-
poral>¹¹⁷ serem divisíveis, mas em virtude de eles serem

¹¹¹ Empédocles, DK B57. A primeira palavra é interpretada por Ross como o dativo singular do artigo definido no feminino («para ela»), enquanto Tricot (p. 185) a entende como um advérbio («aí»). Seguimos a interpretação de Ross (p. 299).

¹¹² Ou seja, o incomensurável e a diagonal juntam-se, formando a «incomensurabilidade da diagonal».

¹¹³ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 235).

¹¹⁴ Μήκος.

¹¹⁵ Εἶδος (Tomás Calvo, p. 236; Tricot, p. 187).

¹¹⁶ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 236).

¹¹⁷ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 236).

indivisíveis. Neles existe, pois, algo indivisível, embora sem dúvida não separado, que torna unos o tempo e a extensão. E isso existe, igualmente, em tudo o que é contínuo em tempo e em extensão. Já o que é indivisível, não em quantidade ¹¹⁸ 20 mas em espécie ¹¹⁹, entendemo-lo num tempo indivisível e mediante uma parte indivisível da alma.

O ponto, tal como toda a divisão e o que é indivisível desta maneira, mostram-se-nos da mesma maneira que a privação ¹²⁰. O raciocínio aplica-se, do mesmo modo, aos outros casos. Por exemplo, aplica-se ao modo como conhecemos o mau ou o negro, pois conhecemo-los, de algum modo, pelo seu contrário. O que conhece tem de ser em potência <ambos os contrários> e †<um deles> tem de existir em sit. Assim, se a alguma †das causast† falta o contrário, ela conhece-se a si mesma, ²⁵ é uma actividade e separável.

Ora a afirmação ¹²¹ diz algo sobre alguma coisa ¹²², como a negação, e toda ela é verdadeira ou falsa. Nem todo o entendimento, porém, o é: o entendimento do que uma coisa é, de acordo com o que é ser, esse é verdadeiro, mas não diz algo sobre alguma coisa ¹²³; e, do mesmo modo que o ver †o sensível próprio† ¹²⁴ é verdadeiro (já se a coisa branca é ou não um homem, isso não é sempre verdadeiro), assim acontece a todas ³⁰ as coisas sem matéria.

7. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento A faculdade que entende

| A ciência ¹²⁵ em actividade é a mesma coisa que o seu ^{431a} objecto ¹²⁶; já a ciência em potência é temporalmente anterior

¹¹⁸ Ποσον.

¹¹⁹ Εἶδος.

¹²⁰ Στέρησις. Sigo a interpretação de Tricot (p. 188) e Ross (p. 299).

¹²¹ Φάσις.

¹²² Isto é, tem sujeito e predicado (Ross, p. 300), ou afirma um atributo do sujeito (Tricot, p. 189).

¹²³ Isto é, não indica qualquer atributo do sujeito.

¹²⁴ Neste exemplo, a visão do objecto branco.

¹²⁵ Ἐπιστήμη.

¹²⁶ Πρᾶγμα.

no indivíduo ¹²⁷, embora em absoluto ¹²⁸ nem temporalmente seja anterior: é, pois, a partir de algo que existe em acto que tudo se gera. O sensível é, manifestamente, o que faz passar a
5 faculdade perceptiva da existência em potência para a actividade; esta, no entanto, não é afectada, nem é alterada. Tal consiste, por isso, numa outra espécie ¹²⁹ de movimento ¹³⁰, pois o movimento é a actividade do que não alcançou o seu fim, enquanto a actividade em absoluto ¹³¹, a do que alcançou o seu fim, é diferente ¹³².

Percepcionar é, com efeito, semelhante ao simples dizer e entender. Já quando uma coisa é aprazível ou dolorosa, por assim dizer, <a faculdade perceptiva>, como se deste modo a afirmasse ou negasse, persegue-a ou evita-a. Além disso, sentir
10 prazer e sentir dor é o activar do meio perceptivo ¹³³ em relação ao que é bom ou ao que é mau, enquanto tais. Assim, a fuga e o desejo em actividade são a mesma coisa, e a faculdade que deseja e a faculdade que evita não são diferentes, nem entre si, nem da faculdade perceptiva; o seu ser ¹³⁴, no entanto, é distinto. Para a alma discursiva, as imagens servem ¹³⁵ como
15 as sensações ¹³⁶. E, quando ela afirma ou nega que uma coisa <imaginada> é boa ou má, evita-a ou persegue-a. Por isso é que a alma nunca entende sem uma imagem.

Como o ar torna a pupila ¹³⁷ de uma determinada qualidade, e esta, por sua vez, age sobre uma outra coisa, o mesmo acontece, pois, no caso do ouvido, sendo porém o órgão último um único ¹³⁸, e um único o meio, embora o ser, para ele,

¹²⁷ Ἐν τῷ ἐνί.

¹²⁸ Isto é, no que respeita à humanidade no seu todo (Ross, *comm. ad loc.*), ou ao universo no seu todo (Tomás Calvo, p. 238).

¹²⁹ Εἶδος.

¹³⁰ Κίνησις. Deve ser entendido, neste contexto, como sinónimo de μεταβολή (mudança). Ver Tricot, p. 190, n. 3, e Ross, *comm. ad loc.*

¹³¹ Ἀπλῶς.

¹³² Com Tomás Calvo, p. 238.

¹³³ Αἰσθητική (ver αἰσθητικός) μεσότης.

¹³⁴ Τὸ εἶναι. Quer dizer, desejar, evitar e percepcionar são coisas diferentes.

¹³⁵ Isto é, funcionam, são úteis do mesmo modo que as sensações.

¹³⁶ Αἰσθήματα (τά).

¹³⁷ Lit., «o ar torna a pupila de certa natureza».

¹³⁸ Sigo Ross, *comm. ad loc.*, p. 305.

seja múltiplo. [...] Mediante o quê ¹³⁹ é que <a alma> discrimina em que é que diferem o doce e o quente, isso já foi dito anteriormente ¹⁴⁰ e devemos dizê-lo também agora ¹⁴¹. Isso é, pois, uma única coisa ¹⁴² no sentido em que o limite o é e estas duas qualidades, constituindo uma única coisa por analogia e em número, relacionam-se entre si como aquelas <qualidades> ¹⁴³ se relacionam entre elas. Pois em que é que difere perguntar como é que se discrimina as coisas não homogêneas de perguntar como é que se discrimina coisas contrárias, como o branco e o preto? Ora, como A, o branco, é para B, o preto, seja C para D. [Por consequência, também assim é se comutarmos os termos ¹⁴⁴.] Então, se C e A pertencerem a uma mesma coisa ¹⁴⁵, assim serão, como também D e B, uma e a mesma coisa. O seu ser, no entanto, não será o mesmo ¹⁴⁶. E assim acontece, também, no caso daqueles ¹⁴⁷. O raciocínio seria o mesmo se A fosse o doce e B fosse o branco. 20
25
431b

Quanto à faculdade que entende, ela entende as formas ¹⁴⁸ nas imagens ¹⁴⁹. E como são definidos pela faculdade, nos sensíveis ¹⁵⁰, aquilo que devemos evitar e aquilo que devemos perseguir, também na ausência de sensação, quando se volta para as imagens ¹⁵¹, ela se move. Por exemplo, ao percebermos a tocha como fogo, e ao vermos que se move, reconhecemos, pelo sentido comum ¹⁵², que se trata de um inimigo. Já outras vezes é pelas imagens e pensados que estão na alma, como se estivéssemos a vê-los, que raciocinamos e deliberamos a res- 5

¹³⁹ Ou seja, aquilo pelo qual a alma discrimina o doce e o quente é o sentido comum.

¹⁴⁰ Ver III.2, 426a12-23.

¹⁴¹ Sigo a interpretação de Tricot (p. 192, n. 3).

¹⁴² Trata-se de uma única faculdade (Tomás Calvo, p. 239). Ver ainda Ross, *comm. ad loc.*

¹⁴³ Isto é, o amargo e o frio, seus contrários (Ross, *comm. ad loc.*).

¹⁴⁴ Quer dizer, A está para C como B para D.

¹⁴⁵ Ou seja, se forem atributos de um mesmo sujeito.

¹⁴⁶ Isto é, ser para D não é o mesmo que ser para B; serão essencialmente diferentes.

¹⁴⁷ Quer dizer, de C e A.

¹⁴⁸ Ἐἶδη, ver εἶδος.

¹⁴⁹ Φαντάσματα (τά). Isto é, nos objectos da imaginação.

¹⁵⁰ Ἐν ἐκείνοις. É difícil (e polémico) identificar a realidade a que o pronome se refere. Seguimos a proposta de Tricot (p. 194, n. 2).

¹⁵¹ Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 240).

¹⁵² Pois o movimento é um sensível comum.

peito do que há-de vir, com base nos factos presentes. E quando <a faculdade que entende> diz que ali está algo aprazível ou doloroso, partindo disso evita-o ou persegue-o — e far-se-á, de uma maneira geral, uma única coisa. Então, o que existe sem a acção, o verdadeiro e o falso, pertence ao mesmo género que o bom e o mau. Eles diferem, no entanto, pelo facto de o verdadeiro e o falso serem absolutos, enquanto o bom e o mau são para alguém. Ora, as chamadas «abstracções», entende-as como entende o adunco. Enquanto adunco, não o entende separadamente; já se o entende enquanto concavidade em actividade, entende-o sem a carne em que a concavidade se dá.

15 <Entende-se> deste modo os objectos matemáticos: não sendo separáveis <da matéria>, quando os entende, entende-os, no entanto, como se o fossem. Assim, de uma forma geral, o entendimento em actividade identifica-se com os seus objectos. Se é possível ou não entender alguma coisa de entre as que existem separadas <da matéria>, quando o próprio entendimento não existe separado de uma grandeza, teremos de investigar posteriormente ¹⁵³.

8. Faculdades da alma relacionadas com o pensamento. Entendimento, imaginação e sensação

20 Resumindo agora o que foi dito sobre a alma, afirmemos de novo que ela se identifica, de algum modo, com todos os entes. É que os entes são, com efeito, sensíveis ou entendíveis ¹⁵⁴, a ciência identifica-se, de alguma maneira, com as coisas cientificamente cognoscíveis ¹⁵⁵, e a percepção sensorial, por seu turno, identifica-se com as coisas sensíveis ¹⁵⁶. É preciso investigar, então, como é que isto assim é.

¹⁵³ Não se conhece qualquer texto aristotélico que possa identificar-se com o escrito em causa.

¹⁵⁴ Νοητά (τά), ver νοητόν. Refere-se aos seres enquanto objectos do entendimento.

¹⁵⁵ Ἐπιστητά (τά), ver ἐπιστητόν. Isto é, a ciência identifica-se com os seus objectos.

¹⁵⁶ Quer dizer, a percepção sensorial, como o conhecimento, identifica-se com os seus objectos.

A ciência e a percepção sensorial dividem-se em conformidade com os seus objectos ¹⁵⁷: por um lado, a ciência e a percepção sensorial em potência, em conformidade com os seus 25 objectos em potência; por outro, a ciência e a percepção sensorial em acto, em conformidade com os seus objectos em acto. A faculdade perceptiva e a faculdade científica ¹⁵⁸ da alma são, em potência, os seus objectos, isto é: a última, o cientificamente cognoscível; a primeira, o sensível. É necessário, então, que tais faculdades sejam os próprios objectos ou as formas <dos objectos> ¹⁵⁹. Ora, os próprios objectos elas não podem ser, pois não é a pedra que existe na alma, mas sim a sua forma. A alma 432a comporta-se, desta maneira, como a mão: a mão é um instrumento dos instrumentos ¹⁶⁰, o entendimento é a forma ¹⁶¹ das formas e o sentido é a forma dos sensíveis. Mas como, ao que parece, nenhuma coisa existe separadamente e para além das grandezas sensíveis, é nas formas sensíveis que os objectos 5 entendíveis existem. Estes são os designados «abstracções» ¹⁶² e todos os estados ¹⁶³ e afecções dos sensíveis. Mais, por isso, se nada percepcionássemos, nada poderíamos aprender nem compreender. Além disso, quando se considera ¹⁶⁴, considera-se necessariamente, ao mesmo tempo, alguma imagem. As 10 imagens são, pois, como sensações ¹⁶⁵, só que sem matéria. Já a imaginação é algo diferente da afirmação e da negação ¹⁶⁶, pois o verdadeiro e o falso são uma combinação ¹⁶⁷ de pensados.

¹⁵⁷ Τέμνεται... εἰς...: expressão problemática (ver Ross, *comm. ad loc.*, e Tricot, p. 196, n. 3). O conhecimento e a sensação dividem-se em correspondência (Ross, p. 308) ou da mesma maneira (Tricot, p. 196) que os seus objectos.

¹⁵⁸ Ἐπιστημονικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de conhecer cientificamente (ἐπίστασθαι).

¹⁵⁹ Εἶδη, ver εἶδος.

¹⁶⁰ Isto é, a mão é um instrumento que serve para usar os outros instrumentos (Tricot, p. 197, n. 1, e Ross, *comm. ad loc.*).

¹⁶¹ Εἶδος.

¹⁶² Isto é, em abstracção.

¹⁶³ Ἐξεις, ver ἕξις.

¹⁶⁴ Θεωρεῖν.

¹⁶⁵ Αἰσθήματα (τά), ver αἴσθημα.

¹⁶⁶ Φάσις e ἀπόφασις.

¹⁶⁷ Συμπλοκή. E não um pensamento apenas, correspondendo a uma única imagem (Ross, *comm. ad loc.*).

Mas, então, em que é que os primeiros pensados¹⁶⁸ diferirão das imagens?¹⁶⁹ Talvez nem os outros <pensados>¹⁷⁰ sejam imagens, embora não se dêem sem imagens.

9. O movimento dos seres animados.

Parte da alma que move

15 A alma dos animais foi definida por duas faculdades: pela faculdade capaz de discriminar¹⁷¹, que é uma actividade do pensamento discursivo e da sensibilidade, e ainda por imprimir o movimento de deslocação. Assim, acerca da sensibilidade e do entendimento, precisou-se o bastante. Já a respeito do que move, cumpre investigar que coisa pertencente à alma é que o faz: se é uma única parte, separável da alma em
20 grandeza ou em definição¹⁷², ou a alma no seu todo. Ora, se for alguma parte <da alma>, temos de estudar se é algo específico, distinto das coisas que habitualmente se dizem e do que já referimos, ou se é uma destas¹⁷³. Suscita logo uma dificuldade em que sentido se deve falar de partes da alma e quantas são. Elas parecem existir, de alguma maneira, em número infinito, e não apenas as que alguns mencionam distinguindo
25 a parte que raciocina¹⁷⁴, a impulsiva¹⁷⁵, a apetitiva, ou, de

¹⁶⁸ Πρῶτα νοήματα, ver νόημα. Expressão sujeita a diversas interpretações. Pode designar os pensamentos menos abstractos (Ross, *comm. ad loc.*), os pensamentos simples (ἀπλά), indivisíveis (ἀδιαίρετα) e não compostos (ἀσύνθετα) (Tricot, p. 198, n. 2).

¹⁶⁹ Φαντάσματα (τά), ver φάντασμα.

¹⁷⁰ Isto é, os pensamentos que não são compostos (Tricot, p. 198, n. 2).

¹⁷¹ Κριτικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de discriminar ou julgar (κρίνειν).

¹⁷² Μέγεθος (grandeza) e λόγος (definição). O passo sofre diversas interpretações (ver «soit réellement, soit par la pensée», Tricot, p. 199, n. 1; «either in local position or in definition, i. e., in function», Ross, p. 312).

¹⁷³ Ou seja, uma das coisas que habitualmente se diz terem este papel.

¹⁷⁴ Λογιστικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de raciocinar.

¹⁷⁵ Θυμικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de sentir impulsos/impulsionar.

acordo com outros, a parte racional e a irracional ¹⁷⁶. É que, segundo as diferenças pelas quais as dividem, parecem existir ainda outras partes, mais distantes entre si do que estas. São, com efeito, aquelas de que acabámos de falar: a parte nutritiva ¹⁷⁷, que pertence às plantas e a todos os animais; a parte perceptiva ¹⁷⁸, que não se pode classificar facilmente como sendo nem irracional, nem racional. Além disso, existe a parte imaginativa ¹⁷⁹. Esta, diferente das outras em ser, suscita a enorme dificuldade de se saber com qual delas se identifica, ou de qual é diferente. Isto, se se partir do princípio de que existem partes da alma separadas. Acrescente-se a parte desiderativa, que, em definição ¹⁸⁰ e pela sua capacidade, poderá parecer diferente de todas as outras. Mais, seria absurdo separá-la, dado na parte racional ¹⁸¹ se gerar a vontade, na irracional o apetite e o impulso. E se a alma tiver três partes, o desejo figurará em cada uma delas. 30
432b

Retomando agora o estudo que temos em mãos, o que é que move o animal de lugar? Os movimentos de crescimento e envelhecimento, pertencendo a todos os seres vivos, parecem dever-se a algo que existe em todos, a faculdade reprodutiva ¹⁸² e nutritiva. No que toca à inspiração e à expiração, ao adormecer e ao acordar, temos de os estudar mais tarde, por suscitarem grande dificuldade. Já a respeito do movimento espacial, cumpre estudar o que é que imprime ao animal o movimento de marcha. Que, de facto, não é a faculdade nutritiva é evidente: este movimento, com efeito, dá-se sempre tendo em vista um fim, ocorrendo quer juntamente com a imaginação, quer com o desejo. É que nada se move a não ser por desejar ou evitar algo, sem ser pela força. Além disso, as plantas seriam capazes de mover-se e teriam alguma parte orgânica para tal movimento. Também não é, pelos mesmos motivos, 10
15

¹⁷⁶ Λόγον/ ἄλογον.

¹⁷⁷ Θρεπτικόν (τὸ). Ver II.4.

¹⁷⁸ Αἰσθητικόν (τὸ). Ver II.5-III.2.

¹⁷⁹ Φανταστικόν (τὸ), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de imaginar. Ver III.3, 427a14-429a9.

¹⁸⁰ Λόγος.

¹⁸¹ Λογιστικόν (τὸ).

¹⁸² Γεννητικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de reprodução.

a faculdade perceptiva, já que muitos dos animais que possuem sensibilidade permanecem fixos e imóveis¹⁸³ durante toda a vida. Ora, a natureza nada produz em vão, nem negligencia nenhuma das coisas necessárias (constituem excepção os seres mutilados¹⁸⁴ ou os imperfeitos¹⁸⁵). Ora, os animais a que aludo são perfeitos e não mutilados (indica-o o facto de se reproduzirem, atingirem a maturidade e envelhecerem). Se assim é, aqueles animais teriam, por consequência, as partes orgânicas da marcha. O que move também não é, contudo, a faculdade de raciocinar, isto é, o chamado «entendimento». O entendimento teórico, com efeito, não tem em vista o que se deve fazer¹⁸⁶. Ele nada diz a respeito do que se deve evitar e desejar, quando o movimento é sempre daquele que evita ou persegue alguma coisa; nem sequer quando <o entendimento> tem em vista algo deste tipo ordena logo evitá-lo ou persegui-lo. Por exemplo, muitas vezes o entendimento discorre algo temível ou aprazível, mas não ordena que se tenha medo; é apenas o coração que se move, ou, se for algo aprazível, uma outra parte. Além disso, até quando o entendimento manda e o pensamento discursivo diz para evitarmos algo ou o perseguirmos, não nos movemos <em conformidade>. Agimos, antes, de acordo com o apetite, como um homem que não se controla¹⁸⁷. E, de uma forma geral, verificamos que quem domina a medicina não a pratica sempre, de forma que o que determina a acção conforme à ciência¹⁸⁸ é outra coisa que não a ciência. Nem é o desejo o determinante deste movimento; é que os homens que não sofrem de imoderação, embora sintam desejos e apetites, não fazem aquilo de que possuem desejo — eles obedecem, antes, ao entendimento.

¹⁸³ Μόνιμα (τά), os animais que não se movem.

¹⁸⁴ Πηρώματα (τά). Isto acontece por doença ou por acidente (Ross, *comm. ad loc.*).

¹⁸⁵ Ἄτελής, ver ἀτελείς. Trata-se dos animais que não se desenvolveram completamente; ver III.1, 425a10-11 (Ross, *comm. ad loc.*).

¹⁸⁶ Πρακτόν.

¹⁸⁷ Ἀκρατής. Isto é, que não se controla.

¹⁸⁸ Ἐπιστήμη.

10. Movimento dos seres animados. Desejo e entendimento

Aparentam imprimir movimento, de qualquer modo, estas duas coisas, o desejo e o entendimento, desde que se tenha a 10 imaginação por um tipo de pensamento. É que muitos obedecem, à margem da ciência, às imaginações. Mais, nos outros animais não existe pensamento nem raciocínio¹⁸⁹, mas sim imaginação. Ambos, com efeito — isto é, o entendimento e o desejo — são capazes de mover espacialmente. Mas o entendimento <que o faz> é o prático¹⁹⁰, o que raciocina em vista de uma coisa. Este difere do teórico¹⁹¹ em finalidade. Quanto ao desejo, 15 todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objecto do desejo é, pois, o princípio¹⁹² do entendimento prático¹⁹³, enquanto o termo final <do raciocínio> é, então, o princípio da acção. De forma que estas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático. Com efeito, o objecto do desejo é que move, e o pensamento discursivo move, porque o seu¹⁹⁴ princípio é o objecto do dese- 20 jo. E a imaginação, quando move, não move sem o desejo.

Existe apenas uma coisa, então, que move: a faculdade desiderativa¹⁹⁵. E, se duas coisas movessem — o entendimento e o desejo —, moveriam devido a algum aspecto¹⁹⁶ comum. Agora o entendimento não parece mover sem o desejo, pois a vontade é um desejo, e quando nos movemos de acordo com o raciocínio¹⁹⁷, movemo-nos também de acordo com uma vontade. O desejo, por seu turno, move também à margem do raciocínio¹⁹⁸, pois o apetite é um tipo de desejo. O entendimento, com efeito, está sempre correcto; já o desejo e a imaginação podem estar correctos ou incorrectos. Por isso, é sempre o objec- 25

¹⁸⁹ Λογισμός.

¹⁹⁰ Νοῦς πρακτικός.

¹⁹¹ Νοῦς θεωρητικός.

¹⁹² Ἀρχή. Trata-se do ponto de partida.

¹⁹³ Νοῦς πρακτικός.

¹⁹⁴ Isto é, o princípio do pensamento.

¹⁹⁵ Ὀρεκτικόν (τό). Sigo a interpretação de Tricot (p. 204).

¹⁹⁶ Εἶδος.

¹⁹⁷ Λογισμός.

¹⁹⁸ Λογισμός.

to do desejo que move. Este ¹⁹⁹, por sua vez, é ou o que é bom, ou o que aparenta sê-lo. É que nem tudo é bom, apenas o realizável através da acção ²⁰⁰; o realizável através da acção, por seu turno, é o que pode também ser de outra maneira ²⁰¹.

30 433b Que é aquela faculdade da alma, a que chamamos «desejo», que move, isso é evidente. No que respeita aos que dividem a alma em partes, se dividem e separam segundo as capacidades, haverá muitas partes: a nutritiva, a perceptiva, a que entende, a deliberativa ²⁰² e ainda a desiderativa. Estas <partes> diferem mais umas das outras do que as partes apetitiva e impulsiva ²⁰³ diferem entre si. Ora, uma vez que se dão de-
5 sejos contrários uns aos outros e isto acontece quando o raciocínio e os apetites são contrários, sucedendo nos seres que possuem a percepção do tempo (o entendimento, de facto, ordena-nos que resistamos, por causa do que se seguirá, quando o apetite ordena que o persigamos, por causa do imediato: o prazer imediato afigura-se-nos absolutamente aprazível e absolutamente bom, por não vermos o que se seguirá) o que
10 move será um em espécie, a faculdade desiderativa enquanto desiderativa, embora o primeiro de todos seja o objecto do desejo. É que este move sem se mover, ao ser entendido e ao ser imaginado. Em número, porém, são várias as coisas que movem.

Existem, então, três coisas ²⁰⁴: uma, o que move; a segunda, aquilo com que move; e ainda uma terceira, o que é movido. Por seu turno, o que move é duplo: existe, assim, o que
15 não se move e o que move e é movido. O que não se move é o bem realizável através da acção; já o que move e é movido é a faculdade desiderativa. É que o que é movido, é movido em virtude de desejar, e o desejo em actividade é um tipo de movimento. O que é movido, por sua vez, é o animal. No que respeita ao órgão mediante o qual o desejo move, ele é já

¹⁹⁹ Ὁρεκτόν (τό). Isto é, o objecto do desejo.

²⁰⁰ Πρακτόν (τό). Sigo Tomás Calvo (p. 247).

²⁰¹ Quer dizer, o contingente (τὸ ἐνδεχόμενον).

²⁰² Βουλευτικόν (τό), a parte da alma dotada da capacidade ou do poder de ter ou sentir vontades (βούλεσθαι).

²⁰³ Ἐπιθυμητικόν (τό) e θυμικόν (τό).

²⁰⁴ Isto é, o movimento implica três factores.

corpóreo, pelo que devemos ter em vista este tema por ocasião do estudo das funções comuns ao corpo e à alma ²⁰⁵. 20

Agora, numa palavra: o que move de forma orgânica ²⁰⁶ é aquilo em que o princípio e o fim são o mesmo, como, por exemplo, numa articulação. Neste caso, o convexo e o côncavo são um o fim, o outro o princípio <do movimento> — por isso, um está em repouso e o outro move-se, sendo coisas diferentes em definição ²⁰⁷, mas inseparáveis em grandeza. Tudo se 25 move, pois, por impulsão ou por tracção. Por isso, como num círculo, é preciso que algo esteja em repouso e daí o movimento seja iniciado. De uma forma geral, como foi dito, o animal é capaz de mover-se a si mesmo em virtude de ser capaz de desejar. A faculdade desiderativa, por sua vez, não existe sem a imaginação; e toda a imaginação é racional ²⁰⁸ ou perceptiva. Desta última, com efeito, os outros animais ²⁰⁹ também participam. 30

11. Movimento dos seres animados. Implicação de outras faculdades

No que respeita aos animais imperfeitos ²¹⁰ — isto é, aqueles 434a a que pertence apenas o sentido do tacto —, temos de examinar o que é que os move ²¹¹, e ainda se podem ou não possuir imaginação e igualmente apetite. Manifesta-se-nos que neles existem a dor e o prazer e, se existem estes, então existe também necessariamente apetite. A imaginação, contudo, de que modo poderá existir neles? Como se movem de forma não muito definida, talvez possuam também estas <faculdades> ²¹² 5 de forma não muito definida. Ora, a imaginação que é capaz

²⁰⁵ Ross entende que se trata do estudo feito em MA 698a14-b7, 702a21-b11.

²⁰⁶ Ὀργανικῶς. Isto é, o que move mediante órgãos.

²⁰⁷ Λόγος.

²⁰⁸ Λογιστικῆ, ver λογιστικός.

²⁰⁹ Isto é, os animais não racionais.

²¹⁰ Ἀτελεῖ. Estes são os animais cujas partes e funções não se desenvolveram completamente (Ross, *comm. ad loc.*), não os mutilados (τὰ πηρώματα).

²¹¹ Isto é, que elemento é que os move.

²¹² Ou seja, apetite (ἐπιθυμία) e imaginação (φαντασία).

de perceber 213, como foi dito 214, existe também nos outros animais 215; a imaginação que é capaz de deliberar 216, pelo contrário, pertence apenas aos animais racionais. Se se faz isto ou aquilo é já, com efeito, o trabalho de um raciocínio; e é forçoso que se use uma única medida, pois pretende-se o que é mais vantajoso. <Os animais desse tipo> serão, 10 assim, capazes de produzir uma única imagem 217 a partir de várias. O motivo pelo qual nos parece que <os animais inferiores> não possuem opinião é o seguinte: não possuem a <opinião> 218 que deriva do raciocínio 219. O desejo não envolve, por isso, a faculdade capaz de deliberar. Uma vez, e pelo contrário, o desejo sobrepõe-se e move <a faculdade de deliberar>; outras vezes, aquela sobrepõe-se ao desejo e move-o, tal como uma esfera se sobrepõe e move outra, e tal como um desejo outro desejo, quando não ocorre moderação. E é sempre, por natureza, o desejo mais elevado que possui 15 supremacia e move. Deste modo, mover-se 220 implica já três tipos de movimento.

A faculdade científica, por seu turno, não se move, antes repousa. Existem, então, uma suposição e um enunciado 221 respeitantes ao universal, e existe uma suposição respeitante ao particular. A primeira diz que certo tipo de <homem> tem de praticar um acto de certa natureza; o segundo, que este é um acto daquela natureza e que eu sou um homem daquele tipo.

213 Φαντασία αισθητική.

214 Ver II.10, 433b29-30.

215 Isto é, nos animais irracionais.

216 Φαντασία βουλευτική.

217 Φάντασμα.

218 O texto apresenta, como complemento directo da forma verbal que significa «possuir», o artigo feminino. Este pode, gramaticalmente, referir-se ao substantivo δόξα («opinião») ou ao substantivo φαντασία («imaginação»). Sigo a interpretação de Tomás Calvo (p. 249) e Ross (p. 318) — que difere da de Tricot (p. 209) —, entendendo que o referente em causa é δόξα (opção sintacticamente mais verosímil). Assim, os animais em causa poderão possuir imaginação sem possuir opinião.

219 Συλλογισμός. Os códices apresentam αὕτη δὲ ἐκείνην; suprimo com Ross.

220 Τρεῖς θοράς. Sigo Tomás Calvo (p. 250). Ver ainda Ross (p. 318) e Tricot (p. 209, n. 4).

221 Λόγος (Tomás Calvo, p. 250).

É esta última opinião a que move, e não a respeitante ao universal. Ou talvez ambas movam, mas a primeira permanecendo, preferencialmente, em repouso, e a segunda não. 20

12. A faculdade nutritiva e a sensibilidade.

Necessidade da nutrição e da sensibilidade

Todo o ente que vive e que possui alma tem de dispor, necessariamente, de alma nutritiva, desde que é gerado até perecer. É necessário, pois, que o ente gerado disponha de crescimento, maturidade e envelhecimento. Ora, sem a alimentação, 25 é impossível que estes sucedam; é forçoso, por isso, que a faculdade nutritiva exista em todos os seres que são gerados e envelhecem. A sensibilidade, porém, não tem de existir necessariamente em todos os seres vivos. Não <a possuem>, com efeito, os seres de corpo simples, que não podem possuir tacto [e, sem este, nenhum animal pode existir]. Também não <a possuem> os seres que não são capazes de receber as formas 222 sem a matéria. O animal, é já forçoso que possua sensibilidade, 30 se a natureza nada faz em vão. Na natureza, de facto, todos os seres existem com uma finalidade, ou então serão acontecimentos vinculados a entes 223 que existem com uma finalidade. Assim, todo o corpo capaz de se deslocar 224, se não possuísse sensibilidade, pereceria e não alcançaria o seu fim — e este é obra 434b da natureza. Além disso, como seria, nesse caso, alimentado? Os seres que não se movem alimentam-se daquilo a partir do qual se desenvolveram. Ora, não é possível que um corpo que não possui sensibilidade tenha alma e ainda o entendimento capaz de discriminar, e isto não sendo imóvel e tendo sido gerado (não, porém, no caso de não ter sido gerado). Mais, por- 5 que é que não haveria de ter sensibilidade? Só se isso fosse melhor para a alma ou para o corpo; mas não é melhor, nas presentes circunstâncias, para nenhum dos dois. A alma, na realidade, não entenderia melhor, e o corpo não existiria melhor por aquele motivo 225. Assim, nenhum corpo não imóvel possui alma sem possuir sensibilidade.

222 Εἶδη, ver εἶδος.

223 Sigo Tomás Calvo, p. 251.

224 Πορευτικόν.

225 Isto é, por não ter sensibilidade.

Se, com efeito, possui sensibilidade, o corpo tem de ser
10 necessariamente simples ou composto²²⁶. Não é possível, no
entanto, que seja simples; é que, nesse caso, não possuiria tacto,
quando é necessário que o possua. Tal decorre claramente
do seguinte: uma vez que o animal é um corpo animado e que
todo o corpo é tangível — sendo tangível o que é sensível pelo
tacto —, o corpo do animal tem de ser dotado, necessariamente,
de sensibilidade táctil, se se tem em vista que o animal sobreviva.
Os outros sentidos percebem por meio de outras coisas
15 227, nomeadamente o olfacto, a visão e a audição. Ora um
ente que não possua sensibilidade, ao entrar em contacto com
os objectos não será capaz de evitar umas coisas e acolher outras.
E, se assim é, será impossível que o animal sobreviva.
O paladar é, por isso, como um tipo de tacto: é o sentido do
alimento, sendo o alimento o corpo tangível. O som, a cor e o
20 cheiro, ao invés, não alimentam, não produzem crescimento
nem envelhecimento. É necessário, por consequência, que o
paladar seja um tipo de tacto — isto porque ele é o sentido do
tangível e do nutritivo. Ambos os sentidos são, de facto, neces-
sários ao animal, que não pode, evidentemente, existir sem tacto.
Já os seus outros sentidos existem para o bem-estar. Estes,
25 então, não têm de existir em qualquer espécie de animais, mas
apenas em alguns: por exemplo, na espécie de animais que se
desloca²²⁸. Se, de facto, se tem em vista que o animal sobreviva,
ele tem de perceber não só quando toca, mas também,
necessariamente, à distância. Tal acontecerá se o animal for ca-
paz de perceber mediante um intermediário. Esse interme-
diário, assim, é afectado e movido pelo sensível, e o próprio
animal pelo intermediário. Acontece, então, como <no movi-
30 mento de deslocação>: aquilo que move de lugar produz uma
mudança até um dado ponto, e aquilo que sofreu o impulso
torna um outro capaz de impulsionar. O movimento dá-se,
assim, mediante um intermediário: o primeiro, movendo-se,
transmitiu um impulso sem ter sofrido impulsão; já o último,
por seu turno, apenas é impulsionado, não impulsionando.
435a O meio, porém, fez ambas as coisas, existindo muitos meios.

²²⁶ Μικτός.

²²⁷ Quer dizer, por intermediários que não são os próprios órgãos sensoriais.

²²⁸ Πορευτικόν.

O mesmo sucede no caso da alteração, com a excepção de que, ao ser alterado, o ser permanece no mesmo lugar. Por exemplo, se se pressionar um objecto na cera, a cera é movida até onde se pressionou o objecto; uma pedra, por sua vez, não se moveria de todo, enquanto a água seria movida até uma profundidade maior. Já o ar é o que mais se move, age e é afectado, se permanecer e se mantiver compacto. Por isso, no que 5
respeita ao reflexo ²²⁹ <da luz>, melhor do que <imaginar> que <a visão>, tendo saído do olho, é reflectida, é considerar que o ar é afectado pela figura ²³⁰ e pela cor, enquanto este se mantém compacto. Numa superfície lisa, o ar mantém-se, com efeito, compacto, e por isso ele move novamente a vista, como se uma marca penetrasse a cera até ao extremo oposto. 10

13. A faculdade nutritiva e a sensibilidade.

Necessidade do tacto; finalidade dos sentidos

Que não é possível que o corpo do animal seja simples, isso é evidente. Quer dizer, não é possível que seja feito, por exemplo, de fogo ou de ar. É que, sem o tacto, o animal não pode ter qualquer outro sentido, pois todo o corpo animado possui a capacidade de tocar, como foi dito ²³¹. Os outros <elementos>, por seu turno, com a excepção da terra, poderão 15
constituir órgãos sensoriais. Todos estes, no entanto, produzem a sensação ao perceberem por meio de outra coisa, ou seja, por meio de intermediários. O tacto, por sua vez, dá-se ao serem tocados os próprios objectos, motivo pelo qual possui tal designação. Embora os outros órgãos sensoriais também percepcionem por contacto, percepcionam, no entanto, por meio de outra coisa. O tacto, então, é o único que parece percepcionar por meio de si mesmo ²³². Daqui decorre que, daqueles elementos, nenhum poderia constituir o corpo do animal; nem o corpo, na verdade, pode ser feito apenas de terra, pois o tacto 20
é como um meio de todos os tangíveis e o seu órgão sensorial

²²⁹ Ἀνάκλασις. Trata-se do reflexo da luz.

²³⁰ Σχήμα.

²³¹ Ver III.12, 434b10-24.

²³² Isto é, percepciona directamente.

é capaz de receber não apenas quantas diferenças da terra existem, mas também o quente e o frio e todos os outros tangíveis.

25 E por isso não percebemos, de facto, com os ossos, os cabelos e outras partes do mesmo tipo, isto é, por serem feitas
435b de terra. Quanto às plantas, estas não possuem qualquer sentido por isso, por serem feitas de terra. Para mais, sem o tacto não pode haver qualquer outro sentido, e o seu órgão sensorial não é feito <apenas> de terra, nem de qualquer outro dos elementos.

É evidente, portanto, que este é necessariamente o único
5 sentido de cuja privação resulta que os animais pereçam. É que, na verdade, nada que não seja um animal pode possuí-lo, e, para ser um animal, não é necessário que possua qualquer sentido além deste. Também é por isso que os outros sensíveis²³³ — como a cor, o som e o cheiro — não destroem, com os seus excessos, o animal, mas apenas os órgãos sensoriais <correspondentes>. O contrário não se daria a não ser por acidente,
10 como, por exemplo, se um impulso ou um golpe sucedem em simultâneo com um som ou se pelos objectos visíveis²³⁴ e pelo cheiro são movidas outras coisas que destroem por contacto. Quanto ao sabor, é em virtude de ser simultaneamente táctil²³⁵ que ele pode destruir <o animal>. Já o excesso dos tangíveis — por exemplo, o quente, o frio e o duro — destrói o animal.
15 Ora, o excesso de todo o sensível, com efeito, destrói o órgão sensorial <correspondente>; por consequência, o excesso do tangível destrói o tacto, pelo qual se define o animal, uma vez que sem o tacto se provou ser impossível que o animal exista. Por isso, o excesso dos tangíveis não destrói apenas o órgão sensorial, mas também o animal, pois é só o tacto que o animal tem forçosamente de possuir. Ora, o animal possui os outros sentidos, como disse²³⁶, não para existir, mas para o seu bem-estar. Por exemplo, uma vez que vive no ar e na água e, de um modo geral, no transparente, o animal dispõe de visão para ver. Ele dispõe, por sua vez, de paladar, por causa do que

²³³ Αἰσθητά (τά), ver αἰσθητόν. Isto é, os objectos dos outros sentidos.

²³⁴ Ὀράματα (τά).

²³⁵ Ἄπτικόν, ver ἄπτικός.

²³⁶ Ver III.12, 434b24-25.

é apazível²³⁷ e do que é doloroso²³⁸, para o perceber no alimento, o desejar e mover-se. O animal dispõe, ainda, de audição, para que lhe seja comunicado algo, [e de língua, para comunicar algo a outro].