

ALEXANDRE LIMA

**ATO E POTÊNCIA: UM ESTUDO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE SER E
MOVIMENTO NO LIVRO Θ DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

Florianópolis

2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ATO E POTÊNCIA: UM ESTUDO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE SER E
MOVIMENTO NO LIVRO Θ DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

Dissertação submetida ao corpo docente do departamento de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Aluno: Alexandre Lima

Orientadora: Arlene Reis

Florianópolis

2005

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Prof. Dr. Marco Antônio Franciotti
Coordenador do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da UFSC

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Arlene Reis
Presidente – UFSC

Prof. Dr. Luís Felipe Ribeiro
Membro – UFSC

Prof. Dr. Selvino José Assmann
Membro – UFSC

Agradeço muitíssimo à Professora Arlene Reis por ter me encaminhado na difícil missão que é o estudo do célebre Estagirita.

À Professora Arlene Reis por sua substancial dedicação, paciência e sabedoria.

RESUMO

Com o propósito de analisar a relação entre ser e movimento a partir dos conceitos de ato e potência, elaboramos um mapeamento do livro Θ da *Metafísica*, capaz de orientar o entendimento de sua estrutura central. Visto como *um dos modos de se dizer o ser*, o ser em ato e em potência é parte integrante e fundamental da investigação metafísica. A distinção entre ser em ato e em potência pretende resolver o clássico problema do não-ser que vem a ser, mostrando como o *não-ser* é apenas não-ser ainda em ato, mas já é ser em potência e este guarda as condições para sua necessária atualização. A reconstrução argumentativa de Θ procurou ressaltar três aspectos principais: (1) Ato e potência funcionam como um elemento de conexão entre as outras ciências – práticas, produtivas e teóricas – que são subordinadas à Ciência do Ser enquanto Ser, a Metafísica. (2) Há uma forte relação entre o par conceitual ato/potência e os outros conceitos fundamentais da filosofia aristotélica, tais como: substância, forma, matéria, ação, bem, natureza e fim. Desse modo, ato e potência somente serão plenamente compreendidos se também forem considerados esses outros conceitos. (3) Há uma relação direta entre os dois sentidos em que ato e potência podem ser entendidos - o cinético e o metafísico - e a seguinte divisão interna de Θ : de $\Theta 1$ a $\Theta 5$ a investigação está centrada sob o ângulo do movimento, é o momento cinético, em que Aristóteles dedica-se mais à análise da potência caracterizada como um princípio de movimento. A idéia central é ressaltar que se todas as coisas estivessem já em ato não haveria possibilidade de movimento. De $\Theta 6$ a $\Theta 10$ a investigação está centrada sob a perspectiva da substância, é o momento metafísico, com maior destaque à análise do ato e suas relações com a forma e, portanto, com a substância. Por serem conceitos originários, ato e potência só podem ser pensados de modo imediato, não cabendo uma definição no sentido estrito, devendo ser compreendidos somente por meio da analogia de proporção. Aristóteles defende ainda a anterioridade do ato perante a potência, pois é necessário que exista algo já em ato para que um outro, em potência, venha a ser. O livro Θ está inserido num plano maior de investigação, a *Metafísica*, cujo objeto central é a substância, e desse modo, ato e potência são conceitos que somente se esclarecem e têm sentido a partir da substância.

ABSTRACT

Actuality and Potency: a study concerning the relation between being and motion in the book Θ of the *Metaphysics* of Aristotle

In order to analyze the relation between being and motion, we drew a map of the book Θ of **Metaphysics**, based on concepts of actuality and potency, which is able to explain the central structure of that book. Understood as *one way of to say the being*, the being in actuality and in potency take a fundamental role in the metaphysical inquiry. The distinction between actuality and potency intend to solve the classic problem of not-being, that is to say, although the not-being is not being only in actuality, it is already being in potency, and this carry the conditions for your necessary realization. The reconstruction of the argument of the book Θ of **Metaphysics** aim to emphasizes three main aspects: (1) Actuality and potency work as a connection element between the others – practical, productive and theoretical - sciences, which are subordinated to science of being such as being, *Metaphysics*. (2) There is a strong relation between the concepts actuality and potency and others fundamental concepts of Aristotelian philosophy, such as: substance, form, matter, action, good, nature and end. Because of this, actuality and potency can be fully understood, only if we pay attention to these others concepts. (3) There is a direct relation between the two senses in what actuality and potency can be understood – kinetics and metaphysical – from the following internal distinction of book Θ : from $\Theta 1$ to $\Theta 5$, the inquiry concentrate on perspective of the kinetics move; in this part of the book, Aristotle deals with, in the most part of, the analyze of potency characterized as a source of motion. The main idea is to emphasize that, if all things were already in act, there is no possibility of motion. From $\Theta 6$ to $\Theta 10$, the inquiry concentrate on perspective of substance, the metaphysical move, that pay more attention to analyze of the actuality and his relations to form, and, therefore, with substance. Because these concepts are original ones, actuality and potency can be thought of only immediately. There is no definition for these terms in the strict sense; they need to be understood only by means of proportion analogy. Aristotle defends still the priority of actuality over potency, because it need there to be something already in act in order to another thing, in potency, become real. The book Θ is included in a broader level of inquiry, the *Metaphysics*, of which central object are the substance, and so, actuality and potency are concepts that only can become clearer and make sense after substance discussion.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I	
O Ser e o Movimento.....	15
1 A solução de Aristóteles	17
1.1 O Movimento em Aristóteles	18
1.2 Os modos de se dizer o Ser	21
2 Potência é princípio de movimento	24
2.1 Os tipos de Potência	32
2.2 Quando as potências ativa e passiva coincidem ou diferem	35
2.3 A impotência enquanto Privação	37
3 Potências Racionais e Não-racionais	39
3.1 Potência para os contrários	43
3.2 - Potência para agir ou padecer bem	47
4 Sobre as condições e os limites para a atualização da Potência	49
4.1 As condições para o potente se atualizar	51
4.2 O Desejo e a Escolha como princípios dos contrários	54
Capítulo II	
Em defesa do Movimento	60
1 A polêmica com os Megáricos	63
1.1 Sobre a circularidade na definição do Possível	69
1.2 Ato e Movimento	72
2 Possibilidade e Realização	75
3 O Possível e o Necessário	78
Capítulo III	
Ato e Potência relativos à Substância	81
1 Definição por Analogia	83
1.1 Ato e Potência por meio da Analogia	87
1.2 Analogia: a unidade para os sentidos cinético e metafísico.....	89
2 O Infinito, o Vazio e o Movimento	90
3 A distinção entre Ato e Movimento	93
3.1 O Movimento é imperfeito	97
3.2 Ato e Ação	100
4 Atualização da Potência enquanto Matéria.....	104
4.1 Matéria próxima e Matéria primeira.....	108
4.2 Matéria e Sujeito.....	110

Capítulo IV

A anterioridade do Ato.....	114
1 Modos da anterioridade do Ato.....	115
1.1 Ato é Fim na ação e na produção.....	122
1.2 Anterioridade nas Substâncias Eternas.....	123
1.3 Movimento dos Seres Eternos.....	126
2 Contra os Platônicos.....	127
3 Anterioridade do Ato no Bem.....	129
4 Anterioridade do Ato na Matemática.....	131
5 Ser, Verdade e Ato.....	134
Considerações finais.....	138
Referências.....	148

Introdução

Este trabalho tem como propósito estudar a relação entre *ser* e *movimento* a partir dos conceitos de ato e potência definidos no livro Θ da *Metafísica*. Ato e potência são indicados por Aristóteles, na *Metafísica*, como *um dos modos de se dizer o ser*, sendo, por isso, fundamentais para se compreender sua filosofia.

Visando a elaborar um caminho que favoreça a compreensão do tema, optou-se pelo mapeamento de Θ , ou seja, uma reconstrução de seus principais argumentos capaz de orientar o entendimento de sua estrutura central. Apesar da complexidade e de todas as dificuldades que o envolvem, procurou-se elaborar uma linha de argumentação que possibilitasse explicitar melhor os objetivos centrais que Aristóteles pretendia destacar em Θ , especialmente, a conceituação de ato e potência, pressupondo-o não tanto como aporético mas como um texto capaz de proporcionar respostas sistemáticas ao tradicional problema da relação entre ser e movimento.

Esta reconstrução argumentativa pretendeu também ressaltar que a grande importância de Θ está em sua apresentação e análise do ser em ato (*ἐνέργεια/ἐντελέχεια*) e em potência (*δυνατόν/δύναμις*), mostrando como estes conceitos são fundamentais para compreender não só a ontologia aristotélica como também as outras áreas do conhecimento. Com base nessa constatação, o mapeamento de Θ destacará os seguintes aspectos: primeiro, o par conceitual ato/potência é um elemento de conexão entre as outras ciências – práticas, produtivas e teóricas – subordinadas à Ciência do Ser enquanto Ser. Ato e potência são um amálgama que permite compreender outros âmbitos do conhecimento, especialmente a Física, a Ética, a Política e a Teologia.

O segundo aspecto importante, e intrinsecamente relacionado ao primeiro, refere-se às relações existentes entre ato/potência e os outros conceitos fundamentais da filosofia aristotélica. Ato e potência não são conceitos isolados, eles pertencem a uma estrutura conceitual que pretende expressar o ser em geral. Nesse sentido, as principais relações, diretas e indiretas, verificadas ao longo de Θ são, por um lado, entre: ato e forma; ato e substância; ato, ação e fim. Por outro, entre: potência e matéria; potência e movimento; movimento e produção; potência, matéria e indeterminação.

O terceiro aspecto remete à relação entre os dois sentidos em que ato e potência podem ser entendidos, o cinético e o metafísico, e a divisão interna de Θ , elaborada com o propósito de evidenciar essas perspectivas diferentes, de acordo com a complexidade do real. De $\Theta 1$ a $\Theta 5$ Aristóteles centra a investigação sob o ângulo do movimento, dedicando-se mais à análise da potência caracterizada como um princípio de movimento. Nesses capítulos o objetivo principal é provar a existência do movimento a partir da noção de que o ser em potência é uma face do ser em ato e que já guarda em si as condições necessárias para se atualizar. A idéia central é ressaltar que se todas as coisas estivessem já em ato, fossem desde sempre completas, não haveria possibilidade alguma de movimento. Aristóteles apresenta os tipos de potência e como estas se refletem em várias áreas do conhecimento. Conseqüentemente, analisa também as condições necessárias e os limites para a atualização da potência, especificando quando um ser é ou não é potencialmente outro ser.

De $\Theta 6$ a $\Theta 10$ Aristóteles enfoca a investigação sob a perspectiva da substância dedicando-se mais à análise do ato e suas relações com a forma e, portanto, com a substância. Nesses capítulos Aristóteles destaca a conexão intrínseca existente entre ato e potência, uma necessária reciprocidade, de tal modo que o conceito de um condiciona a compreensão do outro. São conceitos originários e, sendo assim, só podem ser pensados de modo imediato, não cabendo uma definição no sentido estrito. Aristóteles defende ainda a anterioridade do ato perante a potência, pois é necessário que exista algo já em ato para que um outro, em potência, venha a ser. Essa anterioridade é verificada tanto nos seres sublunares quanto nos supralunares. É sob esse aspecto que fica mais explícita a associação promovida, por um lado, entre ato, forma e substância; por outro, entre potência, matéria e movimento.

Tal divisão interna, que tem como base o plano geral elaborado por Aristóteles, não tem como objetivo sustentar uma separação estanque entre as duas perspectivas, cinética e metafísica, pelo contrário. A primeira parte, $\Theta 1$ a $\Theta 5$, só pode ser plenamente compreendida tendo como pressuposto a noção de substância, que aparece em destaque na segunda parte. Isso se deve ao fato de que o livro Θ está inserido num plano maior de investigação, a *Metafísica*, cujo objeto central é a substância, e desse modo, ato e potência são conceitos que somente se esclarecem e têm sentido a partir da substância.

Este trabalho pretende mostrar que no livro Θ Aristóteles direciona sua atenção para um dos principais modos de se dizer o ser: em ato e em potência. Entre as principais perspectivas mais gerais de apreensão da realidade, o par conceitual ato/potência é apresentado como uma evidente tentativa de Aristóteles para explicar a relação entre movimento e estabilidade, entre mudança e identidade. O ser em ato e em potência pretende dar conta das dificuldades indicadas por alguns pré-socráticos, sofistas e por Platão sobre a relação entre o movimento e o ser, sendo que nenhum deles teria conseguido se desvencilhar do impasse implicado numa possível passagem do não-ser para o ser. Aristóteles elabora uma teoria que confirma uma passagem do ser em potência ao ser em ato, mais próxima ao senso comum, eliminando a qualidade ontológica do não-ser e evitando cair em contradições, visto que essa passagem ocorre sempre do ser para o ser. Com isso, ele responde ao clássico problema do não-ser que vem a ser, mostrando como o *não-ser* é apenas não-ser ainda em ato, mas já é ser em potência e este guarda as condições para sua necessária atualização.

É especialmente no livro Θ que Aristóteles condensa boa parte de seus pressupostos teóricos – tais como substância e acidentes, matéria e forma, as quatro causas, primeiro motor imóvel, princípio de não-contradição – que ele expõe em outros lugares de sua obra e os une ao par conceitual ato/potência para dar conta da relação entre ser e movimento, entre o que é e o que não-é, entre aquilo que está sempre imóvel – permitindo assim o conhecimento – e o que está sempre em mudança – possibilitando o devir, ou ainda, entre o uno e o múltiplo. Desse modo, ato e potência devem ser entendidos sempre à luz de toda concepção ontológica de Aristóteles. Assim como ato e potência são termos correlatos, ou seja, um não pode ser entendido sem o outro, eles mesmos somente serão plenamente compreendidos se também forem considerados os outros conceitos fundamentais, tais como: substância, forma, matéria, bem e fim. Algumas dessas relações podem ser verificadas inclusive em outras áreas do conhecimento.

A análise de Θ permite confirmar ainda uma característica marcante do pensamento aristotélico, a teleologia, que por sua vez está atrelada à idéia de que, para Aristóteles, todas as coisas tendem à realização do bem.

Procurando reconstruir o que há de fundamental na argumentação de Θ , este trabalho, com base no próprio plano geral elaborado por Aristóteles, apresenta a seguinte

estrutura: o primeiro capítulo reúne $\Theta 1$, $\Theta 2$ e $\Theta 5$. Apresenta uma breve exposição sobre o tradicional problema do movimento na filosofia anterior a Aristóteles e um resumo da concepção aristotélica de movimento. Destaca o par conceitual ato/potência como um dos modos de se dizer o ser e sua relação com os outros conceitos fundamentais na filosofia de Aristóteles. Mostra o plano geral desenvolvido em $\Theta 1$ com o propósito de tratar dos sentidos em que ato e potência podem ser entendidos: cinético e metafísico. Examina os cinco tipos de potência destacando a definição de potência como um princípio de movimento. Mostra-se que Aristóteles termina $\Theta 1$ com um esclarecimento acerca da impotência e privação. Quanto a $\Theta 2$, os pontos principais são: a introdução de novas distinções que envolvem tanto a sua teoria sobre a alma, como sua concepção ética e política. A distinção entre potência racional e não-racional. A análise da potência para produzir contrários e sua implicação com as funções da alma. Aristóteles termina $\Theta 2$ com uma breve avaliação da potência para agir ou padecer bem. Em $\Theta 5$, os tópicos centrais são: a distinção entre potências congênitas e adquiridas. A avaliação das condições e implicações do potente enfatizando o desejo e a escolha como princípios dos contrários. O Estagirita encerra $\Theta 5$ tratando dos limites da potência mostrando a incoerência e inconsistência de um desejo de fazer duas coisas contrárias ao mesmo tempo.

O segundo capítulo deste trabalho reúne $\Theta 3$ e $\Theta 4$. Em $\Theta 3$, Aristóteles promove uma polêmica com os megáricos, defensores da total imobilidade do ser. É em $\Theta 3$ que se apresenta ainda um dos característicos métodos de Aristóteles para a “definição” de pares conceituais originários e também retoma a explicação sobre o possível/impossível, desta vez, incluindo a noção de ato. A finalização de $\Theta 3$ proporciona a apresentação de uma primeira caracterização do ato a partir da comparação com o movimento. Em $\Theta 4$, primeiro Aristóteles explica a relação entre possível/impossível e o realizável. A partir daí, apresenta a diferença entre o falso e o impossível e encerra o capítulo acentuando a relação entre o possível e o necessário.

O terceiro capítulo reúne $\Theta 6$ e $\Theta 7$. Em $\Theta 6$, Aristóteles trata especialmente de quatro questões: primeiro expõe a diferença ontológica entre ato e potência, mostrando que a potência quando tratada para além do movimento inclui, necessariamente, o conceito de ato. Em seguida, por serem conceitos originários, ato/potência são caracterizados por meio da analogia. Mostra ainda como algumas coisas (infinito e vazio) só existem em ato no

pensamento, ou somente existem em potência. Termina $\Theta 6$ apresentando a diferença entre movimento e ato a partir de um novo critério, o da perfeição da ação. Em $\Theta 7$, Aristóteles empenha-se em mostrar a relação entre matéria e potência tratando das condições, internas e externas, necessárias para a atualização da potência enquanto matéria. Faz a diferenciação entre matéria apropriada, próxima e matéria primeira. Discute brevemente a noção de sujeito com o propósito de mostrar a semelhança entre matéria e atributos.

O quarto e último capítulo reúne $\Theta 8$, $\Theta 9$ e $\Theta 10$. As principais questões tratadas em $\Theta 8$ são: relação entre potência e natureza enquanto ambos são princípio de movimento. Os modos em que ato é anterior à potência. Nesta parte Aristóteles torna mais evidente a relação direta entre o ato, a forma, a substância e o fim. Encerra $\Theta 8$ com a análise das substâncias eternas incorruptíveis articulando cosmologia e metafísica. A análise da anterioridade do ato tem sua continuidade em $\Theta 9$. Neste momento, Aristóteles faz a análise da anterioridade do ato relativo ao bem e às demonstrações da matemática sempre ressaltando a relação entre fim, forma e ato. Em $\Theta 10$, Aristóteles trata especificamente do verdadeiro e do falso, destoando um pouco do tema central do livro Θ . Os pontos centrais de $\Theta 10$ são: a tese de que verdade e falsidade pertencem ao juízo. Análise do verdadeiro e do falso referente às substâncias simples e às compostas. A tese de que o critério da verdade é a realidade e, finalmente, que o ser em ato é mais verdadeiro do que o ser em potência porque a essência se mostra em ato.

O desenrolar do livro Θ deixa transparecer que, para Aristóteles, a distinção entre ato e potência é fundamental, não só com o propósito de elucidar a relação entre ser e movimento, mas, inerente a essa problemática, está a percepção de que o ser em ato/potência auxilia no pleno entendimento da realidade. A análise de Θ , complementada por outros textos, mostra que o ser em ato e em potência enquanto um dos modos de se dizer o ser, não é um estudo isolado daquele que pretende responder “o que é o ser”, pelo contrário, é parte integrante e fundamental daquilo que a tradição filosófica passou a denominar de investigação metafísica.

Geralmente, qualquer escolha tem como consequência inevitável, no mínimo, uma exclusão, por isso, convém advertir que, ao preferir conservar o caráter aparentemente inconcluso e preponderantemente esquemático de Θ , muitos conceitos e problemas importantes não serão analisados pormenorizadamente. A razão dessa opção é que a ênfase

será dada à estrutura do texto que, por ser muito abrangente, guarda um aspecto acentuadamente panorâmico em boa parte de suas análises conceituais.

Nosso propósito neste trabalho não é exaurir a problemática analisada por Aristóteles em Θ sobre a relação entre movimento e ser a partir do par conceitual ato/potência. Trata-se apenas de uma reconstrução das idéias centrais estabelecidas em Θ inclusive para melhor compreensão do pensamento aristotélico. Queremos ressaltar ainda que não se trata de uma adesão total e irrestrita às respostas elaboradas por Aristóteles, tanto àquelas referentes especificamente ao ser em ato e em potência, como à sua teoria em geral. A proposta de uma reconstrução sistemática visando a encontrar um fio condutor capaz de melhor esclarecer sua teoria, também não exclui a indicação e registro de alguns problemas específicos que surgem ao longo do texto analisado.

Para a tradução da *Metafísica* o texto utilizado foi o de Valentín García Yebra, que se baseia na edição de David Ross. Para a *Física*, a tradução é a de Guillermo R. de Echandía, e para o *De anima* foi a de Tomás Calvo Martínez. As exceções serão indicadas. O texto grego foi extraído do *Thesaurus Language Graecae*, University of Califórnia, Irvine, 3450 Berkeley Place. A tradução dos textos de língua estrangeira – espanhol, francês, inglês e italiano – é de nossa autoria.

CAPÍTULO I

O Ser e o Movimento

Um dos grandes temas da Filosofia desde seus primórdios é a questão do movimento (κίνησις). Qual filósofo não se perguntou sobre o que é o movimento? Certamente Tales, Anaxímenes, Anaximandro e tantos outros constataram a intensa movimentação da realidade. Perceberam que todas as coisas estão sujeitas ao nascimento, crescimento e perecimento e como na filosofia grega, de modo geral, predominava a convicção de que tudo no mundo converge para a imobilidade, cada filósofo elegeu um princípio (ἀρχή) que estaria na origem de toda essa movimentação. É necessário um princípio capaz de sustentar a perfeição da realidade plena, do *ser* (τὸ ὄν), afinal, o movimento constitui um fato transitório e sinal de imperfeição, devendo cessar tão logo cessem os efeitos da causa que o determina. Assim, um grande problema para a filosofia está colocado: é preciso refletir sobre as implicações do *movimento* para o *ser* a fim de se fundamentar uma explicação convincente quanto à realidade plena.

Coube a Heráclito a tarefa de proclamar enfaticamente o movimento como constituinte do ser, como algo inevitável porque é determinante da realidade. Por isso sentiu-se à vontade para afirmar: “*Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos*”.¹ A realidade está em perene movimento, em tudo há transformação, conseqüentemente, é possível entender que, de algum modo, o ser (τὸ ὄν) e o não-ser (τὸ μὴ ὄν) *são* ao mesmo tempo, atestando a intrínseca convivência dos opostos na mesma realidade.

Esta compreensão do ser em constante movimento talvez não tivesse causado tanto assombro caso não surgisse um outro filósofo justamente para negar a possibilidade da simultânea convivência do ser e do não-ser. Desse modo, Parmênides, inconformado com as contradições lógicas daí advindas, entre o ser – que sempre é – e o movimento – que é

¹ ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν. Diels, Hermann & Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Trad. José Cavalcante de Souza, in: *Os pré-socráticos*, fragmento 49^a).

sempre outro -, defende o imobilismo, classificando o movimento como simples aparência², como irreal, chegando à conclusão seguinte: “Necessário é dizer e pensar que o ser é, pois é ser, e o não-ser não é”.³ Se somente o ser é e o não-ser não é, então só o ser pode ser dito e pode ser pensado, portanto, não há correlação de contrários porque o ser não é gerado nem divisível. O ser é contínuo, inteiro, imóvel. Em outras palavras, partindo da evidente contradição entre ser e não-ser e da constatação de que só o ser é, Parmênides concluiu que o movimento mesmo não é real, é apenas aparente, caso contrário, seria preciso admitir que aquilo que se torna ser é originado a partir do não-ser e que, posteriormente, em algum momento o ser deixará de ser. Se o ser não pode ter origem, então o ser é o que é agora.⁴

Enquanto Heráclito afirmava o perene movimento e, contrariamente, Parmênides afirmava a simples aparência do movimento no ser, Platão resolveu o problema de outro modo. Tudo na natureza está submetido ao movimento, isso é inegável. No entanto, esta constatação inviabiliza a apreensão verdadeira do ser tal como é necessário ao conhecimento científico, então deve haver algo que permaneça para além desse movimento. Na busca desse algo estável, característico da perfeição, Platão elabora uma complexa teoria em que propõe uma divisão das idéias (ἰδέαι), ou formas (εἶδη), segundo dois mundos, ou paradigmas, diferentes: um mundo sensível – submetido ao movimento – e um mundo das idéias – lugar do eterno imóvel. Com isto, fica assegurada a possibilidade do conhecimento científico num mundo não submetido a qualquer tipo de mudança, o mundo das idéias, e a questão do movimento é deslocada para um segundo plano, para o mundo sensível. Portanto, o movimento - apesar de pertencer a um dos cinco gêneros supremos⁵, capazes de unificar todos os seres - também é classificado por Platão como sendo apenas aparência, porque o devir reina apenas no mundo sensível e torna indispensável a referência ao mundo das idéias, visto serem estas as medidas imutáveis de todas as coisas submetidas ao devir.

² De acordo com John Burnet, a tese de que “tudo no mundo converge para a imobilidade” não era tão evidente: “Nos tempos antigos, não é o movimento, mas o repouso que é preciso explicar e é improvável que a origem do movimento fosse discutida antes de sua possibilidade ser negada.” Burnet, J., *O despertar da filosofia grega*, p.23.

³ χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· Diels, Hermann & Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Trad. Remberto F. Kuhnen, in: *Os pré-socráticos*, fragmento 6).

⁴ “O que é nunca veio a ser, e não há nada que virá a ser no futuro. ‘É ou não é?’ Se é, então é agora, imediatamente.” Burnet, J., *O despertar da filosofia grega*, p. 151.

⁵ No diálogo *Sofista*, Platão elege cinco gêneros supremos: o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro. Cf., Platão, *Sofista*, 254d – 255a.

A verdade é que, apesar dos memoráveis esforços para elaborar uma explicação plausível sobre a relação entre ser e movimento, praticamente todas as soluções apresentadas promovem grande aproximação entre movimento e não-ser, suscitando fortes suspeitas quanto à possibilidade de estabelecer, definitivamente, fundamentos teóricos satisfatórios para resolver esse problema.

1 A solução de Aristóteles

Aristóteles reconhece o grande valor de toda tradição filosófica, porém, nenhum pensador conseguiu apresentar uma resposta satisfatória às suas perspectivas quanto ao problema da relação entre ser e movimento, que representa, de fato, os limites entre o real e o irreal. Após uma investigação das respostas de seus antecessores, o Estagirita recusa as propostas unilaterais tanto de Heráclito como de Parmênides, bem como a divisão em dois mundos proposta por Platão. Todas são insuficientes para responder, por exemplo, de onde vem o movimento e como algo que está em movimento pode ser conhecido. Enquanto os físicos (filósofos anteriores a Sócrates que tinham como objeto principal de investigação o mundo da φύσις), por exemplo, acreditavam que o movimento das coisas se realizava como passagem do ser que é para outro que também é, como se esse algo fosse completo nos dois momentos, o Estagirita entendia que o ser não é somente o que já existe, aquilo que é *em ato* (ἐνέργεια ou ἐντελέχεια), mas o ser também é o que pode ser, o que é *em potência* (δύναμις). Essa distinção era ignorada pelos filósofos e, por isso, incorriam em erro ao afirmarem a geração do ser a partir do não-ser, ou mesmo, do ser ao não-ser.

Quando o não-ser é entendido de modo absoluto, então não é possível pensar que algo possa ser gerado a partir dele, pois não há algo que possa ser gerado ou algo que possa gerar a partir do nada, afinal, do nada, nada vem. Entretanto, quando se entende que o não-ser nunca é em ato, mas apenas em potência, então se pode admitir, de certo modo, um sentido inteligível para o não-ser: o ser que ainda não é em ato, mas que já é em potência. Com isto, não há risco de uma geração ou de um movimento do não-ser ou a partir do não-ser. A clara distinção entre os conceitos de ato e potência evita o paradoxo da “existência” de algo que *não-é* e passa a *ser*, respeitando o princípio que rege: “do nada, nada vem”, porque tudo o que é, é em ato, e a potência guarda a possibilidade de ser ou de não ser.

De acordo com Aristóteles, a concepção e distinção dos conceitos de ato e potência dariam conta da relação entre ser e movimento sem transgredir qualquer princípio lógico. Inclusive há comentadores que afirmam que a distinção ato/potência foi elaborada com o objetivo central de responder ao fenômeno do movimento⁶, pesadelo dos filósofos desde que Parmênides o declarou não existente.

1.1 O Movimento em Aristóteles

Para compreender toda a abrangência dessa solução, convém examinar a concepção aristotélica de movimento que é muito ampla, contemplando o processo geral de mudança, crescimento e locomoção, englobando hoje o que chamaríamos de alteração, transformação ou mudança. No livro Δ da *Metafísica*⁷, por exemplo, Aristóteles apresenta a seguinte definição de movimento: “*também o movimento é quantidade, e o tempo é quantidade por ser movimento*”.⁸ Quantidade é algo divisível em partes determinadas, assim, é possível entender o movimento como quantidade enquanto passível de ser mensurável, considerando o espaço percorrido por um móvel.⁹ O movimento é, portanto, um tipo de quantidade e continuidade pelo fato de ser divisível em partes ou elementos mensuráveis.

Na *Física* - a ciência dos princípios mais gerais necessários ao estudo profundo de tudo o que está sujeito ao movimento - Aristóteles apresenta algumas variações na definição de movimento:

⁶ Assim pensa Bonitz: “*A distinção entre ἐνέργεια e δύναμις é feita por Aristóteles para explicar o movimento.*” In: Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 114. Do mesmo modo Pierre Aubenque quando afirma: “*A distinção do ser em ato e do ser em potência jamais teria nascido sem as clássicas aporias sobre o movimento.*” Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote, essai sur la problématique aristotélicienne*, p. 443.

⁷ Aristóteles não utilizou o termo *Metafísica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) que foi formulado, provavelmente, por Andrônico de Rodes (60 a.C.) para denominar os livros que tratavam dos temas próprios aos quais Aristóteles atribuía, por vezes, o nome de *Filosofia Primeira*, *Teologia* ou *Sofia*. Também não conheceu o termo *Ontologia*, formulado, provavelmente, por Rodolph Göckel (Goclênio) no século XVII. Cf., Berti, E. *Aristóteles no século XX*, p. 89, nota 53. Utilizamos o termo *Filosofia Primeira* como sinônimo de *Ciência do Ser* enquanto *Ser*, ou seja, enquanto investigação metafísica.

⁸ καὶ ἡ κίνησις ποσὴ, ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην. *Metafísica*, Δ 13, 1020a 32.

⁹ “*Com efeito, uma grandeza espacial, diretamente mensurável, é uma quantidade por si; o movimento, que é mensurável pelo espaço, é uma quantidade por acidente.*” Tricot, J in: *Aristote: La Métaphysique*, Tome I, p. 291.

κίνησις = passagem de um contrário (um sujeito) a outro (sua privação), ou de um contrário a um intermediário¹⁰

γένεσις = passagem do não ser ao ser e do ser ao não ser¹¹

μεταβολή = mudança em geral¹²

φθορά = destruição, corrupção ou morte de algo¹³

φορά = movimento local, como o deslocamento vertical (para cima ou para baixo) e horizontal (para os lados)¹⁴

ἀλλοίωσις = alteração qualitativa, como mudança de cor ou de temperatura de algo¹⁵

Na *Física*, essas classes de movimento são analisadas enquanto fenômenos que afetam os seres não divinos, pertencentes ao mundo sublunar.

Todavia, na *Metafísica*, Aristóteles não segue rigidamente tais distinções, mantendo o termo κίνησις no sentido mais abrangente, englobando as demais classes. Isto se deve ao fato de a Filosofia Primeira (φιλοσοφία πρώτη), a *Ciência do Ser enquanto Ser*¹⁶, não se limitar à investigação do movimento, mas apenas de o incluir na qualidade de algo pertencente à realidade. Essa diferença de abordagem pode ser melhor entendida a partir da classificação elaborada por Aristóteles no livro E da *Metafísica*. Entre as ciências teóricas, a Física se ocupa dos seres que têm matéria e se movem, enquanto a Filosofia Primeira se ocupa do que é eterno, imóvel e separado da matéria, ou seja, do ser enquanto ser, e não enquanto material, sensível ou em movimento¹⁷. A Filosofia Primeira não se

¹⁰ “Se segue então que somente a mudança que seja de um sujeito a um sujeito pode ser um movimento. Enquanto aos sujeitos, ou são contrários ou são intermediários (pois se segue que a privação é um contrário). ἀνάγκη τὴν ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴν κίνησιν εἶναι μονήν. τὰ δ’ ὑποκείμενα ἢ ἐναντία ἢ μεταξύ (καὶ γὰρ ἡ στέρησις κείσθω ἐναντίον). *Física*, VI, 225b 2-6.

¹¹ “A mudança por contradição que vai de um não-sujeito a um sujeito é uma geração”. ἡ μὲν οὖν οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴ κατ’ ἀντίφασιν γένεσις ἐστίν. *Física*, V, 225 a 15-18.

¹² “Pois toda mudança é de algo até algo (como mostra a palavra μετά, que indica algo depois de outro algo, isto é, anterior e posterior)”. δὲ πάντα μεταβολὴ ἐστίν ἐκ τινος εἰς τι (δηλοῖ δὲ καὶ τοῦνομα· μετ’ ἄλλο γὰρ τι καὶ τὸ μὲν πρότερον δηλοῖ, τὸ δ’ ὕστερον). *Física* V, 225 a 2-6

¹³ “A mudança que vai de um sujeito a um não-sujeito é uma destruição”. ἡ δ’ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον φθορά. *Física* VI, 225^a 20-21

¹⁴ “E porque o movimento mais comum e principal, aquele que chamamos deslocamento, é um movimento segundo o lugar.” καὶ τῆς κινήσεως ἡ κοινὴ μάλιστα καὶ κυριωτάτη κατὰ τόπον ἐστίν, ἣν καλοῦμεν φοράν. *Física*, IV1, 208a 33-35.

¹⁵ “Alteração é, estritamente, mudança relativa a uma qualidade tal.” Charlton, W. In: Aristotle, *Physics*. Books I and II, p. 64.

¹⁶ “Há uma ciência que contempla o ser enquanto ser e o que lhe corresponde por si.” Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. *Metafísica*, Γ1, 1003a 21-22.

¹⁷ Cf., *Metafísica*, E1, 1025b 18–1026^a 23.

ocupa deste ou daquele ser específico e sim, das causas e dos princípios do ser. Obviamente, o fenômeno do movimento merece atenção privilegiada para compreensão do próprio ser, devido, inclusive, à relação alegada por alguns filósofos entre o movimento e o não-ser. O movimento tem o privilégio de marcar a tensão entre o que é e o que não é, bem como, entre ser e devir. Seu estudo é indispensável, é necessário, embora não seja suficiente para se compreender todo o real, caso contrário, bastaria a Filosofia Segunda, a Física. O fenômeno do movimento é algo incontestável, mas nem tudo está em movimento. Há algo que permanece a despeito de toda e qualquer mudança e que, por isso, determina e define o ser enquanto tal. Esse algo é a substância (οὐσία¹⁸) que, como sendo a primeira entre as categorias do ser, será imóvel, anterior e, por isso, objeto de investigação da Filosofia Primeira.

Apesar dessa distinção, não se trata de querer isolar totalmente as duas ciências de modo a classificá-las como autônomas ou completamente incomunicáveis. A delimitação dos objetos próprios de cada ciência, da Física e da Filosofia Primeira, ressalta mais um aspecto didático, metodológico e programático de toda análise proposta ao longo das obras do Estagirita. Faz parte de sua exposição teórica tanto a delimitação do objeto a ser investigado, como a enumeração e delimitação dos vários sentidos em que alguns termos fundamentais podem ser entendidos. Sob muitos aspectos, as duas ciências são complementares, e não concorrentes.¹⁹ Apesar de a Filosofia Primeira ser essencialmente a ciência do ser enquanto ser, ela contempla também o horizonte de análise a partir do qual se concebe a realidade, ou seja, inclui entre seus propósitos o modo como o ser é interpretado pelo homem.

¹⁸ Pelo fato de ainda não haver um consenso entre os atuais tradutores e intérpretes de Aristóteles, a tradução de alguns termos importantes seguirá, por via de regra, a visão clássica (adotada, por exemplo, por Reale, Tomás de Aquino, Tricot, Ross e Yebra). Desse modo, οὐσία é traduzido por substância; τί ἐστι por quiddidade ou *o que é*; τὸ τί por *o quê*; τὸ τί ἦν εἶναι por essência.

¹⁹ “*A física impregna toda a reflexão ontológica de Aristóteles. (...) Não se trata da filosofia de Aristóteles ser primeiramente uma ontologia fundamental do ser e da física, uma aplicação de seus conceitos.*” Guillermo R. de Echandía. In: Aristóteles, *Física*, p.40.

1.2 Os modos de se dizer o Ser

Uma das principais estratégias metodológicas adotadas por Aristóteles para evitar as contradições em que caíram seus antecessores na resolução da complexa relação entre ser e movimento, é esclarecer sobre os diferentes sentidos em que *o ser* (τὸ ὄν) e *o não-ser* (τὸ μὴ ὄν) podem ser entendidos. É claro que os modos de se dizer o ser ultrapassam a questão do movimento e o ser, referem-se também à distinção entre o Uno e o Múltiplo que de certo modo está implicada na questão geral do ser. Entre as várias passagens em que isto ocorre, destacamos uma do livro E da *Metafísica*, na qual Aristóteles indica quatro modos de se dizer o ser:

Mas, visto que ser simplesmente é dito de muitos modos, dos quais um é o ser por acidente e outro o ser como verdade (e o não-ser como falso), e que além desses, temos as figuras de predicação (por exemplo, o quê [τὸ τί], o qual, o quanto, o onde, o quando, e algum outro significado deste modo), e ainda, além de todos esses, o ser em potência e em ato.²⁰

Nessa passagem Aristóteles confirma os quatro principais modos de se dizer o ser também analisados, mais detalhadamente, no livro Δ da *Metafísica* (1017a 7-1017b 1-9) e que podem ser assim entendidos:

- (1) O ser por acidente (συμβεβηκός): é aquele entendido sempre em função de outro ser, sua existência é derivada de outro. O ser por acidente não é objeto de investigação científica, pois a ciência trata do que ocorre sempre ou no mais das vezes, ou seja, se ocupa das coisas que acontecem segundo uma regularidade, enquanto que o acidente é a exceção às regras, é apenas uma relação casual entre os vários atributos que pertencem a um sujeito.
- (2) O ser por si (καθ' αὐτό) ou segundo as categorias (κατηγορία): é aquele indicado pelas figuras de predicação, as categorias²¹, que são os significados mais gerais do ser, os gêneros supremos por meio das quais pode-se agrupar os demais seres. Nenhuma das

²⁰ Ἄλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρα' ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποῖόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἐτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ: *Metafísica* E2, 1026a 33-1026b 2.

²¹ As categorias são: substância (οὐσία); qualidade (ποιόν), quantidade (ποσόν), relação (προσῆ τι), lugar (πού), tempo (ποτέ), posição (κεῖσται), estado (εἶναι), ação (ποιεῖν) e paixão (παῖσχειν). *Metafísica* Δ7, 1071^a 22-29.

categorias pode ser deduzida de qualquer outra, no entanto, a relação entre elas não é simplesmente de mútua reciprocidade, mas é uma relação em que a substância (οὐσία)²² dá suporte e sustentação às demais categorias. Aristóteles afirma que o ser se diz de muitos modos, mas não deixa de acentuar a primazia ontológica da substância em relação às outras categorias.²³

(3) O ser como verdadeiro (ἀληθής) e o não-ser como falso (ψεῦδος): neste predomina, de modo geral, o aspecto lógico, constituindo-se numa afecção do pensamento, ou seja, verdadeiro/falso não pertencem às coisas mesmas, mas só existem no juízo, portanto seu estudo é objeto mais da linguagem do que da Filosofia Primeira.²⁴

(4) O ser em ato (ἐνέργεια) e em potência (δύναμις)²⁵.

Os modos de se dizer o ser são as várias perspectivas mais gerais a partir das quais o ser é visto pelo homem, tendo o ato e a potência importância fundamental para essa compreensão porque falar sobre o real pressupõe a efetividade e a possibilidade.

A preocupação que permeia toda a *Metafísica* é saber o que é ser um *ser*²⁶, isto é, o que pode ser entendido como a realidade última, considerando desde o totalmente móvel ao completo ser imóvel. Mas dizer o que é o ser é uma tarefa difícil e para isso, Aristóteles procura tomá-lo em suas várias perspectivas, entre as mais importantes estão as de ato e potência. Desse modo, o livro Θ da *Metafísica* insere-se num conjunto de livros (Z, H, Θ, Λ) cujo tema central é a questão da substância, aquilo que impede que a realidade seja

²² Em Δ7 1017^a 25, Aristóteles cita entre as categorias ο τὶ ἐστὶ, traduzido por quiddidade ou *o que é*. Já em E2, 1026^a 36, aparece entre as categorias *o que* (τὸ τί). Entretanto, neste ponto específico, os dois termos podem ser tomados como sinônimos, tanto de substância (οὐσία) quanto de essência (τὸ τί ἦν εἶναι).

²³ “O ser se diz de muitos modos, ainda que relativo a uma só coisa e a certa natureza única e não equivocadamente”. Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως. *Metafísica*, Γ2, 1003^a 33-34.

²⁴ Em regra, é essa a afirmação de Aristóteles, porém, a discussão sobre esse ponto é muito extensa e riquíssima, alimentando muitas controvérsias entre os especialistas. A relação entre ser e verdade é também tema deste trabalho, especificamente no capítulo IV, quando será analisado o décimo capítulo do livro Θ (1051b 1-1052^a11).

²⁵ Em alguns momentos de sua obra, Aristóteles parece afirmar a primazia do ser em ato e em potência, o que suscitou muita polêmica. É o que sugere a seguinte passagem do livro Λ da *Metafísica*: “Assim, os primeiros princípios de todas as coisas são: o que é primariamente isto em ato, e outra coisa que é em potência”. πάντων δὴ πρῶται ἄρχαὶ τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοῦ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. *Metafísica*, Λ5, 1071^a 18-19.

²⁶ Em seu artigo, Michael Frede afirma que: “Na *Metafísica*, Aristóteles está preocupado com a questão: *O que é ser um ser*. Visto que ele pensa haver também, inevitavelmente, seres em potência, naturalmente pensa que uma completa resposta à questão, o que é ser um ser, envolverá também uma resposta à questão o que é um ser em potência, como oposto a um ser em ato; portanto, sua teoria requer alguma elucidação das noções de potencialidade e atualidade.” Frede, M. *Aristotle’s notion of potentiality in metaphysics* Θ, in: *Unity, identity, and explanation in Aristotle’s metaphysics*, p. 174.

simplesmente o incessante movimento universal, é o que permite a unidade na pluralidade. O movimento, por natureza ou por acidente, acontece sempre a partir da substância porque ela é o sujeito de toda mudança. A substância é o que permite o movimento, mas também é aquilo que o impede, pois movimento é ausência de identidade, é indeterminação. Enfim, a οὐσία é o que determina o ponto de chegada, bem como o ponto de partida da κίνησις.

Visando dar seqüência ao estudo da substância como meio de chegar ao melhor esclarecimento sobre os modos de se dizer o ser²⁷e, da mesma forma, solucionar o problema da contradição que haveria numa passagem do não-ser para o ser, Aristóteles, no decorrer de todo o livro Θ da *Metafísica*, também propõe uma distinção dos sentidos em que ato e potência podem ser entendidos. Seguindo este caminho, ele pretende resolver muitas ambigüidades e paradoxos constatados por alguns de seus antecessores, que se perderam justamente por não terem percebido os diferentes matizes incorporados em muitos conceitos. A importância desse momento da análise é tal, que há até um livro inteiro dedicado às distinções e análises dos vários sentidos daqueles vocábulos fundamentais de sua filosofia. Trata-se do livro Δ da *Metafísica*, lugar em que são explicados os seguintes termos: princípio (ἀρχή), natureza (φύσις), uno (ἕν), causa (αἴτιον), ser (τὸ ὄν), substância (οὐσία) entre outros.

No âmbito de toda *Metafísica* a análise dos significados não se limita ao campo semântico, pelo contrário, o foco está centrado no aspecto metafísico.²⁸ A análise ontológica é precedida por uma análise semântica que serve sempre de instrumento para dirimir dúvidas, evitar ambigüidades na interpretação e assim facilitar o conhecimento da estrutura da realidade.²⁹ Não é simples questão de linguagem, visto que Aristóteles afirma que sempre nos remetemos às coisas, à realidade última. A formulação dos conceitos serve

²⁷ Este é o caminho traçado para a ciência do ser enquanto ser no livro Z da *Metafísica*, ou seja, estudar o ser a partir da elucidação do que é a substância: “E assim, o que antigamente e agora e sempre foi procurado e sempre foi objeto de dúvida: que é o ser?, isto é, o que é a substância? (pois há quem diga que esta é uma, e outros que são muitas; estes que seu número é finito, e outros que é infinito). Por isso também nós temos que estudar principalmente, primeiramente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ser assim entendido.” καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν. *Metafísica*, Z1, 1028b 2-7.

²⁸ De acordo com Couloubaritsis: “a investigação da multiplicidade de sentidos de um termo constitui um dos ‘instrumentos’ da dialética.” Couloubaritsis, L., *La notion d’entelecheia dans la Métaphysique*, p. 132.

²⁹ “Por outro lado, a intenção última de Aristóteles não era a de fornecer tais distinções, mas de servir-se delas para obter uma clara concepção da estrutura do real.” Berti, E. *Aristóteles no século XX*, p.164.

para expressar com verdade, o que a coisa é. Desse modo, a análise dos significados visa a expressar, do melhor modo possível, a verdade sobre a realidade. Como diz Aristóteles: “Pois, tu não és branco porque nós pensamos verdadeiramente que és branco, mas que, porque tu és branco, nós, que afirmamos, nos ajustamos à verdade”.³⁰ Esta afirmação deixa claro seu realismo ontológico, qual seja, que na investigação metafísica toda análise da linguagem tem como ponto de referência o próprio ser.³¹ Primeiro há a coisa, depois há a remissão a esta coisa por meio da linguagem via proposições e conceitos. É a partir desse tipo de formulação que se pode perceber de que modo Aristóteles se insere na tradição grega, cuja idéia central é a correspondência entre pensamento e ser³², entre linguagem e realidade. Em vários momentos de sua obra é possível constatar que Aristóteles parece não questionar a possibilidade de haver a correspondência entre o que se diz e o que a coisa é, embora isso não deva ser confundido com a possibilidade de errar ou de mentir quanto à realidade das coisas.

O processo de enumeração, delimitação e análise dos principais significados daqueles vocábulos primordiais na filosofia aristotélica também se impõem no livro Θ. Nesse caso, a investigação conceitual tem como propósito, entre outros, resolver o seguinte problema: como é possível conceituar o movimento sem que se incorra em contradições tais como as que envolvem a passagem do não-ser ao ser, já indicadas por Parmênides e Platão? Sabe-se que o movimento é, em suma, a passagem de um estado a outro, de uma situação a outra, de um momento a outro. Mas estes momentos pertencem ao ser ou são o próprio ser? É para solucionar estes problemas que Aristóteles propõe a distinção de significados dos termos envolvidos numa investigação acerca do ser enquanto ser.

2 Potência é princípio de movimento

O livro Θ está inserido num plano maior de investigação filosófica cujo objeto central é a substância, a οὐσία. É a partir disso que se pode compreender o modo como

³⁰ οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν. *Metafísica*, Θ 10, 1051b 6-9.

³¹ “Porém, ainda que seja uma análise da linguagem sobre os fenômenos, por fim tal análise tem que ter como ponto de referência os fenômenos mesmos.” Guillermo R. de Echandía. In: Aristóteles, *Física*, p.48.

³² De acordo com Echandía, pelo fato de Aristóteles entender que o pensamento (a linguagem) é que deve se ajustar à realidade, esta tese: “Seria a versão aristotélica da tese eleática da identidade entre pensamento e ser.” Idem, p.48.

Aristóteles inicia Θ1: “*Temos tratado do ser primeiro ao qual se referem todas as demais categorias do ser, isto é, acerca da substância (pois segundo o conceito de substância se enunciam os demais seres: o quanto, o qual e os demais que assim se enunciam, pois todos implicam o conceito de substância, segundo dissemos no início da exposição)*”.³³ A substância é a principal categoria, é o ser primeiro ao qual se referem as demais categorias e o lugar em que o ser dito segundo a substância é tratado com mais minúcias em toda *Metafísica* é o livro Z.

Após ter investigado o ser por si e, especialmente, segundo a substância, Aristóteles pretende, deste ponto em diante, investigar mais um dentre os principais modos de designar o ser: “*Mas visto que o ser se diz não só no sentido de algo (τὸ τί), ou qual, ou quanto, senão também segundo a potência (δύναμις) e o ato (ἐντελέχεια) e a obra (ἔργον), precisemos os limites da potência e do ato (ἐντελέχεια)*”.³⁴ A proposta de Aristóteles no livro Θ é dar continuidade à investigação ontológica expandindo o universo dos modos de se dizer o ser. Depois de referir-se ao ser segundo a οὐσία e segundo as demais categorias pelas quais o *ser* pode ser entendido, é hora de examinar o ser entendido como ato e potência. Ao anunciar este novo caminho, Aristóteles apresenta uma sentença que já deixa antever uma imensa complexidade conceitual, especialmente quando um dos conceitos fundamentais da investigação é desmembrado em dois sentidos cujas diferenças são sempre pouco evidentes. Trata-se dos diferentes termos utilizados para expressar dois aspectos principais contidos na idéia de efetividade: um deles é ἐνέργεια, que contém a idéia de força, trabalho, atividade criadora, energia; o outro é ἐντελέχεια, que encerra o significado de acabamento, complementação, realização de alguma coisa com perfeição. A tradição filosófica normalmente utiliza apenas uma solução de tradução para ἐντελέχεια e ἐνέργεια, ou seja, traduz-se por ato.³⁵ Especialmente no livro Θ esta

³³ Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πάσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἰρηται, περὶ τῆς οὐσίας (κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τὰλλα ὄντα, τὸ τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τὰλλα τὰ οὕτω λεγόμενα· πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὡσπερ εἶπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις. *Metafísica*, Θ1, 1045 b 27-32.

³⁴ ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας. *Metafísica*, Θ1, 1045b 32-35. Colocamos, por vezes, alguns termos no grego - aqueles com implicação direta sobre o tema - entre parênteses inseridos no próprio texto quando estes suscitam algumas dúvidas (além das já tradicionais) quanto à tradução, como nesta passagem em que τὸ τί pode ser considerado aqui como sinônimo de substância.

³⁵ É a partir de Θ6, analisado no Capítulo III deste trabalho, que Aristóteles começa a explicar melhor o ser em ato. Podemos, porém, antecipar a dificuldade de tradução para os termos ἐντελέχεια e ἐνέργεια. Yeber,

solução não compromete o entendimento desses sentidos, porquanto Aristóteles geralmente utiliza os dois termos indiscriminadamente.

Como ficará evidente em seguida, é comum encontrar nas obras de Aristóteles uma distinção preliminar de sentidos e ao longo dos textos, sem que essa distinção seja completamente abandonada, esses mesmos termos são usados quase como sinônimos. Na sentença acima, por exemplo, o termo ἔργον além de estar substituindo ἐνέργεια, que é o mais freqüente em todo livro Θ, também pode ser perfeitamente entendido como sinônimo de ἐντελέχεια.³⁶ Tal atitude metodológica deixa transparecer a recusa de Aristóteles em aceitar a tentativa de expressar o real a partir de uma relação unívoca entre as palavras e as coisas, isso porque não é possível e nem mesmo é viável querer estabelecer uma relação direta segundo a qual para cada coisa haveria uma única palavra correspondente. A realidade é muito complexa e não se deixa apreender facilmente. Assim, quando, a seguir, em Θ, Aristóteles propõe uma delimitação e maior precisão dos conceitos de ato e potência, seu objetivo não se fixa apenas na perspectiva semântica, mas principalmente nas diferentes abordagens sobre esses conceitos com vistas a abarcar o real a partir de um ponto de vista mais amplo e mais aprimorado.

É para se inserir nesta visão mais ampla que Aristóteles propõe um plano geral de investigação, estabelecendo assim uma ordem voltada ao melhor esclarecimento acerca de como o par conceitual ato/potência pode solucionar o problema da relação entre ser e movimento: *“Primeiro, da potência propriamente dita, embora não é a que mais interessa para o que agora queremos; de fato, a potência e o ato se estendem para além das coisas que só se enunciam segundo o movimento. Porém, depois de falar desta, nas delimitações sobre o ato explicaremos também as demais”*.³⁷

Reale e Tricot traduzem ἐνέργεια por ato e apenas transliteraram ἐντελέχεια. Ross traduz ἐνέργεια por “actuality” e ἐντελέχεια por “complete reality”. Luís Felipe Ribeiro, em sua tradução do livro Δ da *Metafísica* (Aristóteles: acerca dos vários modos segundo os quais as coisas são ditas) traduz ἐντελέχεια por perfeição e ἐνέργεια por ato. Para manter a coerência com o restante da tradução do livro Θ, preferimos adotar a solução de Yebra.

³⁶ “As expressões κατὰ ἐντελέχειαν e κατὰ τὸ ἔργον, têm o mesmo sentido.” Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.482, nota 2.

³⁷ καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, οὐ μὴν χρησιμωτάτη γὰρ ἐστὶ πρὸς ὁβουλόμεθα νῦν· ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. ἀλλ’ εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς δεῖ λώσομεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων. *Metafísica*, Θ1, 1045b 35-1046a 4.

Neste plano geral fica estabelecido que os conceitos de ato e potência possuem dois campos de abordagem ou dois grupos de significados específicos: o primeiro está relacionado com o movimento, é uma abordagem sobre o ser numa perspectiva das transformações de modo geral; o segundo é relativo à substância, é uma abordagem sob a perspectiva imóvel ou constante do ser. O plano geral expressa bem toda a estrutura do livro Θ , delimitando as perspectivas que orientam os conceitos de ato e potência.

A exposição inicia com a análise da potência propriamente ($\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$) dita, entendida em seu sentido mais estrito, o cinético³⁸, referente ao movimento, estudado inclusive na *Física* (livro III), bem como em $\Delta 12$ da *Metafísica*, cuja definição é repetida e ampliada no livro Θ . Nessa primeira parte da análise (de $\Theta 1$ a $\Theta 5$), a inclusão do ato é esporádica e secundária justamente porque é a potência que guarda uma relação mais próxima com o movimento. Posteriormente (de $\Theta 6$ a $\Theta 10$), Aristóteles pretende analisar esses conceitos não mais no sentido restrito ao movimento, mas naquele que dá continuidade à investigação sobre a substância e que, por este motivo, guarda o aspecto metafísico propriamente dito. É essa parte da análise que mais lhe interessa para constatar a relação com a substância, sendo o momento em que estabelece a relação entre potência e matéria por um lado, e ato e forma por outro.

Convém registrar que, apesar de Aristóteles estabelecer esse plano geral para o livro Θ , muitas dificuldades não lhe permitem manter a delimitação definitiva entre os sentidos de ato e potência. Também é muito difícil compreender como ocorre a unificação entre os dois grupos de significados de ato e potência, o metafísico e o cinético.³⁹ De qualquer modo, é preciso considerar os diferentes aspectos do ser em ato e em potência para que seja possível, a partir destes conceitos, apresentar uma convincente defesa do movimento proporcionando uma compreensão mais adequada da realidade.

Seguindo a orientação de Aristóteles, a compreensão desses dois aspectos da potência pode ser facilitada a partir do uso dos seguintes vocábulos: $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$, é uma força para promover o movimento ou mudança em outro, portanto, expressa preferencialmente o

³⁸ Giovanni Reale denomina com o termo *metafísico* o aspecto referente à substância, com *cinético* aquele referente ao movimento. Cf., Reale, G., *Aristóteles Metafísica*, vol. III, p.455.

³⁹ De acordo com Reale: “é difícil ver sobre o quê se funda a distinção do significado metafísico de potência do seu significado cinético. A concepção metafísica funda-se e gira em torno da primeira categoria (a substância), enquanto a concepção cinética da potência funda-se sobre as outras categorias (sobre as categorias segundo as quais ocorre o movimento)”. Reale, G., *Aristóteles Metafísica*, vol. III, p. 455.

sentido cinético (Θ1, 1046^a 11); e δύναμις, que é a potencialidade para passar a um novo estado, expressando preferencialmente o sentido metafísico e, portanto, uma relação intrínseca com a matéria (Θ6, 1048 a 31). Todavia, como já foi assinalado, Aristóteles utiliza, ao longo da exposição, as duas palavras indiscriminadamente podendo suscitar confusões e ambigüidades na compreensão de sua teoria. É exatamente esse modo de exposição que tem alimentado a crítica de alguns intérpretes, entre eles, David Ross⁴⁰ que acusa Aristóteles de não seguir as distinções que ele próprio estabelece no início, confundindo-as constantemente durante todo o livro.

Pode-se alegar, porém, que essa mistura seja proposital e não simplesmente um desleixo metodológico. É nessa linha de raciocínio que outros comentadores indicam uma solução. Michael Frede, por exemplo, afirma que tal confusão não ocorre, pelo contrário, é a noção de potencialidade adotada por Ross que é diferente daquela pretendida por Aristóteles, tratando δυνατόν e δύναμις como se fossem dois tipos diferentes de possibilidade. De acordo com Michael Frede, há coerência na exposição de Aristóteles verificada com a sustentação de uma noção fundamental de δύναμις - enquanto princípio de movimento - e suas várias outras noções, mesmo aquelas que não interessam diretamente a esta investigação, como no caso da matemática, visto que todas elas remetem sempre àquela principal. Aristóteles está ciente dos vários usos de δύναμις, mas entende que eles formam uma família de usos com uma certa estrutura interna e que sempre estão relacionados com o sentido principal que é a potência enquanto princípio de movimento.⁴¹ Pode-se concluir que ao restringir δυνατόν ao sentido lógico, corre-se o risco de perder

⁴⁰ Para David Ross há dois sentidos de δύναμις que podem ser indicados pelas palavras força (*power*) e potencialidade (*potentiality*): “Força ele explica como sendo primeiramente uma força em A para produzir uma mudança em B, ou em A mesmo para produzir mudança nele mesmo enquanto outro. Potencialidade, por outro lado é a potencialidade em A de passar a um novo estado ou ocupar-se em nova atividade. Esta pode ser a produção de mudança em B, mas a noção de um B ser submetido à ação não está necessariamente implicada na noção de potencialidade, como, pelo contrário, encontra-se na noção de força. (...) Que Aristóteles não preserva com êxito a distinção entre força e potencialidade é indicado, pelos fatos já observados por Bonitz que, na discussão de força, introduz (1) uma definição de δυνατόν que refere-se claramente à potencialidade mais do que à força (1047^a 24), e (2) uma outra extensa seção também refere-se à potencialidade mais do que à força (1047 b 3-30).” Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p.240-241.

⁴¹ De acordo com Michael Frede, os especialistas não tratam com cuidado as distinções efetuadas por Aristóteles: “eles pensam que quando Aristóteles distingue dois ou mais usos ou sentidos do termo δύναμις ele também está distinguindo dois ou mais tipos de δύναμις, dois ou mais tipos de possibilidade, dois ou mais tipos de itens na ontologia. Bonitz e Ross, por exemplo, falam como se houvesse, por um lado, força ativa e, por outro, potencialidades, como se houvesse dois diferentes tipos de possibilidade com os quais Aristóteles estaria fazendo confusão.” Frede, M., *Aristotle's notion of potentiality in metaphysics* Θ, in: *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics*, p. 179.

uma das linhas centrais do pensamento de Aristóteles, aquela segundo a qual não é possível promover sempre uma relação direta a fim de estabelecer um nome para cada coisa.

Dada essa especificidade, pode-se compreender o andamento do plano geral proposto para Θ quando, em seguida, Aristóteles inicia a investigação da potência remetendo, provavelmente, ao livro Δ da *Metafísica* que apresenta algumas definições de δύναμις e δυνατόν com mais detalhes do que em Θ: “*Que potência (δύναμις) e poder (δύνασθαι) se dizem de vários modos, temos explicado em outro lugar*”.⁴² Sobre o vocábulo δύνασθαι (poder), ele aqui ocupa o lugar de δυνατόν (potente), então podem ser entendidos como sinônimos.

Para que a análise da potência relativa ao movimento seja realizada coerentemente, Aristóteles tem que descartar alguns outros sentidos que não acrescentam conteúdo algum ao seu projeto e, por isso, adverte: “*Prescindamos de todas as potências que se dizem por simples homonímia (pois algumas se dizem por certa semelhança; por exemplo, em Geometria falamos de coisas que são ou não são potentes porque são ou não são de algum modo)*”.⁴³ Não há interesse algum em tratar dos homônimos, ou seja, aquelas coisas que têm em comum apenas o nome,⁴⁴ mas cujo significado não guarda uma relação direta com o objeto investigado. Como mero homônimo (ὁμώνυμος) Aristóteles menciona o caso da matemática, em geral, e da geometria, em particular. É próprio da matemática tratar de linhas, pontos e números como se existissem independentes do material físico,⁴⁵ porém,

⁴² ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, διώρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις· Θ1, 1046a 4-6.

⁴³ τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν (ἐνίαι γὰρ ὁμοιότητι τινι λέγονται, καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναι πῶς ἢ μὴ εἶναι). Θ1, 1046a 6-9.

⁴⁴ “*Se chamam homônimas as coisas cujo nome é o único que há em comum, enquanto que o enunciado correspondente ao ser é diferente*”. Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. Aristóteles, *Categorias*, 1a 1-3 (Trad., Miguel Candel Sanmartín). Sobre a Homonímia em Aristóteles, confira o excelente artigo de Irwin, T.H. Homonymy in Aristotle. In: *Review of Metaphysics*, 34 (march 1981), 523-544. Para uma análise pormenorizada acerca de como a homonímia do ser viabiliza uma unidade dos significados dada pela substância, confira o artigo de Marco Zingano, L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote; in: *Revue Internationale de Philosophie*; La Métaphysique d'Aristote, 3/1997, 333-356.

⁴⁵ “*A respeito desses itens [lua, sol, terra, etc], pois, também o matemático faz seu estudo, mas não enquanto cada um é limite de corpo natural; nem contempla os acidentes enquanto ocorrem aos corpos naturais tomados nesta qualidade; por isso, inclusive, o matemático separa: pois, pelo pensamento [as quantidades] são separáveis do movimento, e isso não faz nenhuma diferença, nem surge algo falso, uma vez separadas*.” περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικός, ἀλλ' οὐχ ἢ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ἢ τοιούτοις οὐσι συμβέβηκεν· διὸ καὶ χωρίζει· χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίγνεται ψεῦδος χωριζόντων. *Física*, II, 193b 31-35. (Trad., Lucas Angioni). Na *Física*, Aristóteles mostra como a matemática separa, por meio do pensamento, os corpos físicos

visto que a investigação tem início com a potência relativa ao movimento e como não há movimento em si, mas somente movimento das coisas e dos corpos físicos, não faz sentido tratar de algo que consistiria justamente em abstrair aquilo que é pressuposto pelo movimento, as coisas sensíveis. Assim, potência relativa ao movimento só há na matemática por simples homonímia, mera semelhança, não de modo próprio.⁴⁶ Quando o foco está centrado sobre a δύναμις, Aristóteles dispensa a matemática, mas quando versa sobre o ato, especialmente quando se refere à atividade estrita do pensamento (Θ9, 1051 21-33) e quando investiga a verdade e falsidade (Θ10, 1052^a 4-11), próprios do juízo, freqüentemente ele cita os seres matemáticos.

Descartados os homônimos, Aristóteles restabelece o rumo da investigação apontando para os tipos de potência que interessam, apenas aquelas que guardam uma relação direta com a espécie (εἶδος), aquela propriedade constituinte da potência que a define como tal. O εἶδος é o que permite distinguir e reconhecer que algo é isto e não aquilo e no caso da potência, ele representa suas propriedades específicas, identificado pelo fato de ser um certo princípio e, ao mesmo tempo, guardar uma relação direta com a potência primeira cuja definição é: “*um princípio de mudança em outro ou nele mesmo enquanto outro*”.⁴⁷ Potência é entendida como princípio de movimento e todas as potências que interessam para esta investigação são aquelas que remetem a esta primeira (πρώτη) potência. Essa estreita relação entre δύναμις, κίνησις e ἀρχή fica mais clara quando se tem em mente que princípio é condição fundamental do ser, do devir e do próprio conhecimento⁴⁸. Princípio não é simples começo, mas é algo fundamental para explicar o que a coisa é, como chegou a ser o que é e como tal coisa pode ser conhecida. A definição primeira da δύναμις, à qual todas as outras se remetem, é que deixa transparecer sua

aos quais os entes matemáticos pertencem. Isso é possível apenas metodologicamente, pois para Aristóteles, as entidades matemáticas não existem independentes de um sujeito material.

⁴⁶ A potência por mera homonímia não expressa o que há de mais característico da potência segundo o movimento, por isso, segundo Heidegger: “*é excluída desta discussão, a saber, porque ela não é κατά κίνησιν. Não é κατά κίνησιν porque ela não pode ser conforme sua essência.*” Essência aqui é o movimento ausente na matemática. Heidegger, M. *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3*, p 50.

⁴⁷ ἢ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. Θ1, 1046 a 11.

⁴⁸ Em Δ1 da *Metafísica* (1012b 34 -1013^a 23), Aristóteles apresenta algumas definições de princípio (ἀρχή) tomadas em seus significados mais comuns, menos técnicas, mas que guardam forte relação com aquele significado principal que, geralmente (segundo Ross, op.cit., p.291), coincide com o sentido de causa (αἰτιον) e que podem ser assim resumidas: “*De todos os princípios o comum é ser o primeiro desde que ou a coisa é ou vem a ser conhecida.*” πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται. *Metafísica*, Δ1, 1013^a 17-19. (Trad. Luís Felipe Ribeiro).

relação intrínseca com o movimento, pois, se potência é princípio de movimento então sem potência não há movimento; potência é a origem, a própria possibilidade de algo estar ou não em movimento. Entretanto, convém assinalar que o ser em potência é condição necessária para o movimento, porém, não suficiente.

Cabe ainda um esclarecimento acerca da segunda parte da definição, o “*que está em outro ou em si mesmo enquanto outro*”. Para tanto, é preciso considerar inicialmente alguns postulados básicos da concepção aristotélica do movimento que são expostos na *Física*. O primeiro postulado diz respeito à necessidade de sempre haver um sujeito (ὑποκείμενον) a partir da qual ocorre a geração (γίγνομαι) ou o movimento.⁴⁹ Isso é necessário porque, segundo Aristóteles, não há movimento de movimento⁵⁰, ou seja, o movimento é sempre de algo⁵¹, nunca pode ser considerado como autônomo. O segundo postulado estabelece que todo ser que é movido pressupõe um outro que o move⁵² (que remete diretamente à distinção entre ser em ato, o movente, e ser em potência, o movido). Essa regra somente não se aplica ao caso do primeiro motor imóvel (terceiro postulado), que move mas não é movido.⁵³ Disso se segue a hipótese que se tudo que se move é movido por outro (exceto o motor imóvel), este outro (ἄλλος) é o que dá sustentação ao princípio de movimento, que é a própria potência. Assim, o movimento guarda certa alteridade porque sempre se remete ao outro, afinal, não há qualquer tipo de autonomia do movimento, ele existe, mas não é sujeito de sua própria realidade, depende sempre de um outro: num momento, do ser em ato, em outro, do ser em potência.

⁴⁹ “É sempre necessário algo subjacente no que chega a ser”. ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον. *Física*, I, 190a 14-15.

⁵⁰ “Nem [há movimento] do agente nem do paciente, nem do movido nem do movente, visto que não há movimento de movimento, nem geração de geração, nem, em geral, mudança de mudança”. οὐδὲ δὴ ποιούντος καὶ πάσχοντος, ἢ κινουμένου καὶ κινούντος, ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κινήσις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ’ ὅλως μεταβολῆς μεταβολή. *Física*, V, 225b 13-16.

⁵¹ “Não há, pois, movimento fora das coisas”. οὐκ ἔστι δὲ κινήσις παρὰ τὰ πράγματα. *Física*, III, 200b 32-33.

⁵² “Todas as coisas em movimento são movidas por algo.” ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινοῖτο. *Física*, VIII, 256^a 2-3.

⁵³ “Visto que é preciso sempre que haja movimento e que não se interrompa jamais, é necessário haver algo eterno que mova primeiro, e que seja um ou mais, e será imóvel.” Ἐπεὶ δὲ δεῖ κινήσιν ἀεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναι τι αἰδίον ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἓν εἴτε πλείω καὶ τὸ πρῶτον κινεῖ ἀκίνητον. *Física*, VIII, 258b 10-12.

2.1 Os tipos de Potência

Após essa delimitação inicial Aristóteles ocupa-se dos tipos de potência que são importantes para a pesquisa proposta em Θ , aquelas relativas ao movimento⁵⁴ e, portanto, referentes a mesma espécie. A tipologia da potência exposta em $\Theta 1$ (1046^a 10-30) é praticamente a mesma exposta também no livro Δ da *Metafísica* (1019^a 15-1020^a 6), lugar em que é melhor explicada e, por esse motivo, servirá também como base para a respectiva análise. Os tipos de δύναμις relativas ao movimento são cinco, incluindo a potência primeira à qual se referem todas as outras. São elas: potência ativa; potência passiva; potência como apatia; potência para agir bem; e potência para padecer bem.

(1) Potência Ativa: é o primeiro tipo de potência relativa ao movimento e serve de referência às outras potências, é a potência principal segundo a definição: “*se chama potência o princípio de movimento ou de mudança em outro ou nele mesmo enquanto outro*”.⁵⁵ Não há movimento sem potência porque se todas as coisas fossem sempre em ato, tudo seria imóvel, então potência é princípio de movimento. Além disso, como todo movimento/mudança pressupõe um movente e um movido, a δύναμις primeira pode ainda ser entendida segundo dois aspectos: **a)** enquanto potência para produzir mudança *em outro*: é aquela propriedade explicitada na própria definição da δύναμις enquanto princípio de movimento, pois todo e qualquer movimento pressupõe um outro, “*por exemplo, a arte da construção é uma potência que não está na construção*”⁵⁶, mas está no construtor. O agente do movimento é o construtor, enquanto a construção - que inclui desde a atividade até o material necessário à execução da obra – é o outro que sofre o movimento. **b)** Enquanto potência para produzir mudança *em si*: é a capacidade que a coisa tem de atuar sobre si mesma, como se esta coisa se desdobrasse em duas: uma agindo, a outra sofrendo a ação. O exemplo é o da “*arte de curar, que é uma potência, pode estar no que é curado,*

⁵⁴ No que se refere aos cinco tipos de potência, seguiremos, em boa parte, a minuciosa explicação de Reale elaborada sobre $\Delta 12$ da *Metafísica* que trata exclusivamente destes tipos de potência de modo mais detalhado em seu livro *Il concetto di 'Filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Reale, G., p. 345-360. (La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella 'Metafisica').

⁵⁵ Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον. $\Delta 12$, 1019 a 15-16.

⁵⁶ οἶον ἢ οἰκοδομικὴ δύναμις ἐστὶν ἢ οὐκ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ. *Metafísica*, $\Delta 12$, 1019a 16-17.

porém não enquanto é curado".⁵⁷ Um médico que está doente, eventualmente, pode curar a si próprio, atuando (enquanto médico) sobre si mesmo como se fosse um outro⁵⁸ (o doente). A singularidade dessa situação é a coincidência entre aquele que promove e aquele que sofre a mudança, mas a propriedade definidora da potência ativa permanece: promover a mudança em outro.

(2) Potência passiva: esse segundo tipo é, de fato, o primeiro daqueles referentes à δύναμις fundamental, *"é a potência passiva, que é no paciente mesmo um princípio para ser mudado por outro ou enquanto é outro"*.⁵⁹ A potência passiva (πάθη) é semelhante à potência ativa, apenas é tomada num sentido passivo, ou seja, referente ao ponto de vista do paciente capaz de sofrer uma mudança proporcionada por um outro, ou considerado como um outro. Há no paciente um princípio para sofrer a mudança promovida por outro ou por si mesmo, enquanto outro. Esta potência para ser movida é constatada não só na medida em que o paciente é submetido à mudança, como também quando não a sofre. É o caso da madeira que queima pela ação do fogo, mas mesmo que não esteja queimando, guarda essa potência para ser queimada. A potência passiva não é simplesmente um estado de pura inércia ou total indeterminação⁶⁰, já que o paciente obedece a certas condições – analisadas em Θ5 (1047b 31-1048^a 24) – que o tornam receptivo ao movimento e conivente com o agente, formando assim um conjunto conciso .

(3) Potência como apatia: o terceiro tipo de potência é a capacidade de permanecer imune àquele movimento que não seja condizente com o paciente: *"é a disposição (ἔξις) de apatia à mudança para pior e à destruição por outro ou enquanto outro como princípio de mudança"*.⁶¹ Esta impassibilidade ou apatia (ἀπάθεια) frente à mudança para pior se deve, não exatamente a uma potência para sofrer mudança em geral, mas a uma ausência de

⁵⁷ ἄλλ' ἢ ἰατρικὴ δύναμις οὐσα ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ, ἀλλ' οὐχ ἦ ἰατρευόμενος. Δ12, 1019^a 17-18.

⁵⁸ De acordo com Giovanni Reale, "o atuar sobre si mesmo" refere-se a *"todas as ações reflexivas que se expressam mediante os verbos reflexivos"*, ou seja, expressam qualquer ação do ser sobre si mesmo. Reale, G., *Il concetto di 'Filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, p. 345.

⁵⁹ ἢ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἦ ἄλλο. Θ1, 1046 a 11-12.

⁶⁰ *"A passividade não é o estado de inércia e de indeterminação absoluta; o paciente está no estado de padecer, de responder a um tipo de conivência às incitações e aos movimentos do agente"*. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome I, p.284, nota 3.

⁶¹ ἢ δ' ἔξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἦ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς. Θ1, 1046a 13-15.

potência passiva específica⁶², por isso essa potência se assemelha a um modo de resistência, promovendo um momento de conservação de seu estado positivo; é apatia devido a uma carência específica. Um tijolo cozido, por exemplo, não tem potência para ser dobrado, e quando é forçado a isto, ele se quebra, mas isto não significa ausência de outras potências.

(4) Potência para agir bem: esse quarto tipo além de ser uma especificação da potência enquanto princípio ativo de movimento, também salienta a necessidade, não apenas de cumprir o movimento, mas de cumpri-lo bem: “*Além disso, se chama potência a de executar uma coisa bem*”.⁶³ O agir simplesmente não é o mesmo que agir bem (καλῶς); mesmo nas atividades mais corriqueiras é fácil verificar essa diferença. Distinguímos, por exemplo, o simples falar do falar bem e costumamos dizer deste que ele possui a potência para falar bem, e não simplesmente para falar.

(5) Potência para padecer bem: assim como o quarto tipo é uma especificação do primeiro, esse quinto é uma especificação do segundo, da potência passiva. É a capacidade de sofrer mudança da maneira designada, de se deixar afetar do modo como deve ser, para melhor e não de qualquer modo. Não se trata de impassibilidade total, como, por exemplo, no caso da pedra que não tem potência alguma para ser dobrada. Não é carência de potência para sofrer toda e qualquer mudança, mas é uma suscetibilidade à boa mudança, é uma boa passibilidade. Essa potência expressa melhor o cumprimento de um desígnio, de algo que é próprio àquele que sofre o movimento. Por exemplo, os cinco sentidos (tato, paladar, visão, audição e olfato) são meios de que o organismo animal dispõe para receber impressões dos objetos exteriores, bem como da própria posição e do estado do corpo. Porém, é possível verificar uma variação nessa receptividade principalmente por causa da saúde da pessoa. Alguém doente ainda tem a capacidade de sentir, mas não tão bem quanto o saudável, que sofre as transformações conforme o designado pelos sentidos.

Apresentados os tipos de potência, Aristóteles enfatiza que é preciso considerar sempre que todas essas potências têm implicitamente o conceito principal, o da δύναμις enquanto princípio de movimento: “*Em todas estas definições (ὅρος) está contido o*

⁶² “*As coisas, pois, que se quebram ou se esmagam ou se dobram e, em geral, se destroem, não por poder, mas por não poder e por carecer de algo*”. κλᾶται μὲν γὰρ καὶ συντρίβεται καὶ κάμπτεται καὶ ὄλως φθείρεται οὐ τῷ δύνασθαι ἀλλὰ τῷ μὴ δύνασθαι καὶ ἐλλείπειν τινός· *Metafisica*, Δ12, 1019^a 28-30.

⁶³ ἔτι ἢ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν. Δ12, 1019^a 15.

conceito (λόγος) de potência primeira".⁶⁴ Todas são caracterizadas como sendo um certo princípio de movimento, em outro ou em si mesmo considerado como outro. Esses tipos de potência remetem sempre à potência primeira não por simples similitude, como no caso da potência na matemática, mas porque todas são definidas por aquilo que lhes é peculiar, elas apresentam as propriedades constituintes da potência que a define enquanto potência e não como outra coisa qualquer.

2.2 Quando as potências ativa e passiva coincidem ou diferem

Tendo estabelecido os cinco tipos básicos de potência, Aristóteles pretende mostrar as diferenças e semelhanças entre potência ativa e potência passiva: *"Está claro, portanto, que em certo sentido é uma mesma a potência de fazer (ποιέω) e a de padecer (πάσχω) (...), porém em outro sentido são distintas"*.⁶⁵ Elas coincidem ou diferem a partir da presença ou não das duas potências na mesma coisa.

Quando a potência passiva e a ativa pertencem a uma mesma coisa, então elas *coincidem*. Uma coisa A tem potência (ativa) para mover uma outra B e, ao mesmo tempo, A tem potência (passiva) para ser movida por uma terceira C. Assim, A tem tanto potência ativa (sobre B) quanto passiva (de C). Entretanto, não é necessário haver três elementos envolvidos, basta que A tenha uma potência ativa sobre B, enquanto B tenha uma outra potência passiva sobre A. Em ambas situações deve-se entender que potência ativa e passiva são apenas aspectos complementares de uma única realidade⁶⁶, porque a coisa que pode mover e ser movida é a mesma. No primeiro caso, A move B e é movido por C; no segundo caso A move B e B é movido por A.

Quando a potência passiva e a ativa pertencem a duas coisas diferentes, então elas *diferem*, ou seja, a potência passiva está no paciente e a ativa está no agente. O sujeito da ação possui uma potência ativa, enquanto aquele que sofre a ação tem potência passiva porque possui um princípio passivo, a matéria: *"pois, por ter certo princípio e também pela*

⁶⁴ ἐν γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὅροις ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος. Θ1, 1049 a 15-16.

⁶⁵ φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (...) ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. Θ1, 1046 a 19-22.

⁶⁶ "A unidade da δύναμις ativa e passiva está baseada no simples fato de que A pode mudar B; isto nos leva a atribuir uma potência ativa para A e uma potência passiva para B. Assim, a potência ativa e passiva são aspectos complementares de um único fato." Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, , p.241.

matéria (ὕλη) ser certo princípio é que o paciente padece, cada um por um outro".⁶⁷ Pelo fato de o objeto passível de sofrer ação ser a matéria apropriada para tal ação, esta matéria tem potência passiva.⁶⁸ Alguns exemplos podem ser elucidativos: um construtor tem a potência ativa (a arte de construir), portanto atua sobre a pedra que tem a potência passiva (é a matéria propícia) para ser cortada e triturada de modo a servir numa construção. O outro exemplo dado por Aristóteles é o do fogo e o óleo. O fogo tem potência ativa para aquecer enquanto que o óleo tem a potência passiva para ser aquecido, serve de combustível para a queima. O óleo é a matéria, o "certo princípio" passivo para que a queima ocorra. Portanto, se por um lado é necessário um material adequado para que algo possa sofrer uma ação, uma matéria que tenha tal potência passiva, por outro, é necessário um agente que tenha a potência ativa para atuar sobre a matéria, porque, segundo Aristóteles, *"enquanto unidade natural, nenhum ser padece de si mesmo, já que é um só e não outro"*.⁶⁹ Como já foi visto, tudo que se move é movido por outro, por isso, enquanto é algo físico - uma unidade natural (συμπέφυκεν), tal como qualquer um dos quatro elementos -, este ser, por definição, não pode sofrer a ação de si próprio. É assim, por exemplo, com o fogo que só tem potência para queimar, não para ser queimado e por isso não pode atuar sobre si mesmo, mas atua sempre sobre outro. O caso do médico é o mesmo. Ele tem potência ativa para curar um outro, não para ser curado enquanto é médico, mas tem potência para ser curado apenas enquanto é paciente dele próprio ou de um outro.

Todos esses esclarecimentos acerca da coincidência e da diferença da potência ativa e passiva no sujeito têm também como propósito, preparar o caminho para uma análise ainda mais complexa que trata das condições e dos limites para se reconhecer quando algo tem ou não a potência requerida para fazer ou padecer algo. É o que vem a seguir.

⁶⁷ διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου. Θ1, 1046 a 22-24.

⁶⁸ Reale reconhece neste ponto o segundo significado da potência, o metafísico, por estar relacionada com a matéria: *"Está claro o sentido passivo de δύναμις já no âmbito do segundo significado, o metafísico: neste âmbito, de fato, δύναμις coincide com ὕλη"*. *Il concetto di 'Filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Reale, G., p.352.

⁶⁹ διὸ ἢ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ· ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο. Θ1, 1046 a 28-29.

2.3 A impotência enquanto privação

Após a análise dos tipos de potência relativas ao movimento, $\Theta 1$ encerra com um breve e conciso esclarecimento sobre a impotência ($\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\alpha$) e o impotente ($\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$), sempre com o propósito de mostrar com mais clareza os critérios para se identificar e, posteriormente, classificar a $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. Aristóteles afirma então que: “*E a impotência e o impotente é a privação contrária a tal potência, de modo que toda potência é contrária a uma impotência do mesmo e segundo o mesmo*”.⁷⁰ Se potência é princípio de movimento, impotência é ausência desse princípio, é uma privação ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$).

Para cada potência se contrapõe uma impotência, desse modo, $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ é a ausência de potência tanto para fazer como para sofrer algo correspondente àquilo que está sendo avaliado. Privação só pode ser entendida enquanto correlato de algo que *é*, de algo já determinado. Sendo assim, para cada potência corresponde uma impotência referente sempre ao mesmo objeto e à mesma relação.⁷¹ A privação não pode ser confundida com pura negação. Enquanto a pura negação é a absoluta ausência da coisa, assim como, por exemplo, o não-uno é a ausência total do uno⁷², a privação pressupõe a existência de um certo gênero ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) que possa ser dividido em espécies ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), as quais possuem algumas propriedades e não outras. Se não houver um gênero não será possível afirmar a existência de atributos, portanto, não haverá qualquer tipo de potência e, conseqüentemente, não haverá privação de alguma potência. Enfim, visto que a privação exige um substrato, que é o gênero, a impotência é a remoção do princípio que caracteriza a potência. O exemplo da visão é paradigmático: o princípio da visão é a luz e a privação de luz não permite ao ser humano enxergar. Privação é a cegueira, total ou parcial, que está num gênero, o animal.

⁷⁰ $\kappa\alpha\iota$ η $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ η $\tau\eta$ $\tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$ $\epsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\alpha$ $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\omicron$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\alpha$. $\Theta 1$, 1046 a 29-31.

⁷¹ Reale, G., *Il concetto di 'Filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, p.352.

⁷² No livro Γ da *Metafisica*, Aristóteles apresenta a diferença entre privação – ausência de alguma qualidade ou quantidade num certo gênero – e negação – a não existência de algo: “*e é próprio de uma só ciência contemplar a negação e a privação, porque em ambos os casos se contempla uma só coisa à qual se refere a negação ou a privação (pois, ou dizemos simplesmente que não existe aquela coisa, ou que não existe em certo gênero).*” $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\sigma\iota\nu$ $\delta\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\nu$ $\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ $\theta\epsilon\omega\rho\eta\sigma\alpha\iota$ $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\mu\phi\omicron\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\epsilon\nu$ $\omicron\upsilon\delta\acute{\iota}$ η $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$ η η $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ (η $\langle\gamma\acute{\alpha}\rho\rangle$ $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$ $\acute{\omicron}\tau\iota$ $\omicron\upsilon\chi$ $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron$, η $\tau\iota\nu\iota$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$. $\Gamma 2$, 1004a 10-13.

Do mesmo modo que há certas condições para a potência, também a privação, enquanto impotência, ocorre numa coisa determinada e num momento específico. As condições a serem respeitadas são esclarecidas a partir da exposição de alguns dos modos de designar a privação:

Assim, dizemos que uma coisa está privada de algo se não o tem, ou se não tem o que naturalmente teria ou absolutamente ou quando naturalmente teria, e se não o tem de um modo determinado, por exemplo, completamente, ou de qualquer modo. E em algumas coisas, se tendo naturalmente, não o tem por causa de violência, dizemos que estão privadas disso.⁷³

Tais modos de definir a privação podem ser agrupados em dois segmentos: o primeiro, mais geral; o segundo, contendo as especificações. São eles:

(1) Privação em geral: é a privação enquanto um simples *não ter* (μη ἔχον) a potência. É a privação entendida num sentido bastante geral, sem considerar suas condições específicas. Uma planta, por exemplo, simplesmente não tem olhos, do mesmo modo que um homem não tem asas. Nos dois casos há privação de uma certa qualidade que pertence naturalmente a alguns gêneros (os olhos são próprios dos animais, enquanto as asas são próprias das aves), mas não pertencem a outros. A privação da potência não ocorre ao acaso, pelo contrário, há certas especificações analisadas a seguir.

(2) Privação específica: esse modo apresenta as especificações da privação, mostra quando algo *não tem o que naturalmente teria*. Não ter algo que é próprio da constituição de alguma coisa pertencente a um gênero, deixa transparecer seu aspecto de incompletude, visto que possuir uma qualidade determinada seria natural de um gênero a que pertence, no entanto, é uma qualidade que lhe falta por algum motivo. A privação de uma potência pode acontecer principalmente de dois modos: **a) Absoluto**, que é quando uma potência típica de um gênero é absolutamente ausente numa espécie. É o caso, por exemplo, da cegueira na toupeira: a visão é uma potência, a cegueira é uma privação e a toupeira é uma espécie que pertence ao gênero animal. Apesar de pertencer ao gênero animal, a toupeira não tem, em absoluto, uma qualidade (a visão) que certos seres animados têm. **b) Circunstancial**, é quando uma potência típica de um gênero e também de uma espécie está ausente num

⁷³ ἡ δὲ στέρησις λέγεται πολλαχῶς· καὶ γὰρ τὸ μὴ ἔχον καὶ τὸ πεφυκὸς ἂν μὴ ἔχη, ἢ ὅλως ἢ ὅτε πέφυκεν, καὶ ἢ ὡδί, οἷον παντελῶς, ἢ κἂν ὀπωσοῦν. ἐπ' ἐνίων δέ, ἂν πεφυκότεα ἔχειν μὴ ἔχη βίᾳ, ἐστερηῆσθαι ταῦτα λέγομεν. Θ1, 1046a 31-35.

indivíduo. É o caso, por exemplo, da cegueira no homem: a visão é uma potência que já nasce com o homem, porém há um indivíduo pertencente a essa espécie que não a tem, é privado dessa potência. Então um homem não é dito ser cego aleatoriamente, mas em circunstâncias em que seria natural ter visão, de acordo com seu gênero e espécie. Essa privação circunstancial da potência pode ser entendida ainda de três modos suplementares: *determinado, de qualquer modo e por violência*.

(b1) De *um modo determinado*: quando a privação é classificada considerando o tempo e o ambiente em que acontece. Essa privação pode ocorrer *completamente* tanto pelo fato de o ambiente ser impróprio à potência (quando a escuridão é total, tornando inviável a visão), como pelo fato de o tempo ser o fator determinante (quando alguém que nasce cego, então é por todo tempo e em todo ambiente). A privação de um modo determinado ainda pode ocorrer apenas *parcialmente* (quando a escuridão não é total).

(b2) De *qualquer modo*: considera o tempo e o ambiente, mas sem delimitações. Esse modo inclui, por exemplo, a cegueira desde o nascimento do indivíduo até aquela adquirida na senilidade.

(b3) Por *violência*: é quando algo que teria naturalmente uma potência não a tem porque lhe foi tirada por meios violentos; por exemplo, a visão perdida por um golpe numa batalha, ou a liberdade arrebatada por um tirano.

Finalizada a exposição das especificações (modo, tempo e ambiente) da privação, conclui-se que não é qualquer situação que é classificada como impotência ou qualquer coisa que é impotente. Privação é a carência de um princípio típico da potência, correspondente sempre a um tipo particular de sujeito, num momento determinado e segundo o mesmo aspecto.

Resguardado por essas prévias delimitações, tanto da potência como da privação, Aristóteles encaminha-se para uma ampliação e aprofundamento do ser em potência, abrangendo inclusive outros domínios de sua filosofia.

3 Potências Racionais e Não-racionais

Enumerar as principais propriedades da δύναμις é uma demorada e laboriosa tarefa que Aristóteles pretende levar a bom termo, pois só assim será possível elaborar uma

explicação convincente quanto à relação entre ser e movimento. Segue-se assim a introdução de uma importante distinção entre potência racional (δύναμις μετὰ λόγου) e potência não-racional (δύναμις ἄλογος), visto que não é o mesmo dizer, por exemplo, que o homem tem potência para construir uma casa e o fogo tem potência para queimar esta mesma casa. Para especificar em que consiste essa diferença, Aristóteles coloca o problema da seguinte maneira: “*Visto que nas coisas inanimadas há tais princípios e outros nas animadas e na alma e, da alma, na parte racional, é evidente que também entre as potências umas serão não-rationais e outras racionais*”.⁷⁴

A potência é um princípio - tanto ativo quanto passivo - de movimento, no entanto, este mesmo princípio se apresenta de modo diferente nas coisas inanimadas (ἐν τοῖς ἀψύχοις) e nas coisas animadas (ἐν τοῖς ἐμψύχοις). Nas coisas animadas (homem, cavalo), pelo fato de a alma (ψυχή) possuir funções diferentes, tais princípios funcionam diferentemente nestas funções distintas. Obviamente, ao passo que as potências não-rationais (ἄλογοι) estão presentes tanto nos seres animados como nos inanimados, as potências racionais (μετὰ λόγου) são exclusivas dos seres animados, embora não de todos. A análise da potência racional ocupa boa parte de Θ2, recorrendo à potência não-racional apenas para salientar a maior complexidade da primeira em virtude da sua capacidade de produzir contrários. Nessa parte do livro Θ a investigação aponta para novos caminhos, passando a incluir uma análise da δύναμις também a partir da perspectiva humana, promovendo o entrelaçamento com outros âmbitos da filosofia aristotélica, especificamente com a ética e a política. Esse momento é apenas uma pequena introdução a um esquema teórico mais complexo que é aprofundado em Θ5, onde são apresentados outros princípios para decidir qual contrário realizar e também em Θ6, onde enfatiza-se a diferença entre fazer e agir a partir da relação com ato e movimento.

As potências *não-rationais nos seres inanimados*: os seres inanimados (terra, fogo, pedra) têm potência mais restrita do que a potência nos seres animados, porque não podem escolher entre fazer ou não fazer isto ou aquilo, nem escolher entre este ou aquele modo de fazer. Se não possuem alternativas é porque neles só há potência não-racional. Isto pode ser

⁷⁴ Ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. Θ2, 1045a 36-37–1046b 1-2.

confirmado com o exemplo de qualquer um dos quatro elementos: o fogo só tem a potência para queimar, enquanto que e a água só tem potência para molhar.

As potências *racionais e não-racionais nos seres animados*: nos seres dotados de alma (ψυχή) a potência é mais complexa do que aquela dos seres inanimados. Funciona de modo diferente porque a alma – conforme o exposto no *De anima* – possui três partes (μόρια)⁷⁵ diferentes, cada qual com sua função específica: a) parte nutritiva (θρεπτική): comum a todos os seres vivos; b) parte sensitiva (αἰσθητική): responsável pela sensação (αἴσθησις); c) parte intelectual (διανοητική): responsável pelo conhecer (γιγνώσκω) e pelo pensar (φρονέω).

A parte ou função *nutritiva* da alma está presente em todos os seres vivos (plantas e animais) porquanto é responsável pelo que há de mais elementar na manutenção da vida: a geração, a nutrição e o crescimento, que permitem a perpetuação dos seres.⁷⁶

A função *sensitiva* é a responsável pelos cinco sentidos (olfato, tato, audição, visão, paladar) pertencentes aos animais. Embora nem todos possuam todos os sentidos, qualquer animal possui, no mínimo, um deles, o tato, que é a atividade sensorial primordial.⁷⁷ Convém lembrar que é a partir da sensação que tem início todo conhecimento, que perpassa a memória e a experiência, que proporciona uma regra prática resultante da junção de muitas recordações do mesmo tipo de objeto e que, assim como a memória, só alguns animais possuem. A etapa final do conhecimento é a τέχνη (arte) que não é simples repetição da sensação, mas é a pergunta pela causa, por essa razão é exclusiva do homem.⁷⁸ As potências não-racionais são próprias da alma nutritiva e da sensitiva e, como tais, não ostentam alternativas, ou seja, não é a alma nutritiva que ostenta a alternativa de se alimentar ou não, de se reproduzir ou não. Da mesma forma para a função sensitiva, porque

⁷⁵ O termo μόριον pode ser melhor entendido como uma *função*, um modo específico de funcionamento que é exclusivo dos seres vivos.

⁷⁶ “Conseqüentemente, deve-se afirmar inicialmente a respeito de nutrição e reprodução: pois a alma nutritiva está presente também nos demais viventes, e é a potência primeira da alma, e a mais comum, segundo a qual, o viver está presente em todos”. ὥστε πρῶτον περὶ τροφῆς καὶ γεννήσεως λεκτέον· ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἔστι ψυχῆς, καθ’ ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. *De Anima*, II4, 415a 22-25. (Trad. Lucas Angioni).

⁷⁷ “E, entre as sensações, é o tato que primeiramente pertence a todos. E assim como a capacidade nutritiva é capaz de ser separada do tato e de toda sensação, do mesmo modo o tato é capaz de ser separado das outras sensações.” αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφ’ ὧσπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἀφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἀφῆ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων. *De Anima*, II2, 413a 4-7. (Trad. Lucas Angioni).

⁷⁸ Cf. *Metafísica*, A1, 980a 21-981a 12.

o sentido do tato não pode se recusar a sentir, assim como o ouvido não pode se recusar a ouvir. O funcionamento da potência não-racional nos seres animados é similar ao funcionamento nos seres inanimados, pois também ao fogo não cabe a alternativa entre queimar ou não queimar, assim como à água não cabe a alternativa entre molhar ou não molhar.

Finalmente, a função *intelectiva* é caracterizada pelo pensamento, capaz de abstrair (separar a forma da matéria), de calcular e deliberar sobre o melhor meio para alcançar um fim⁷⁹. Obviamente essa função intelectual é exclusiva do homem, exceto no caso de haver um outro ser semelhante ou superior a ele⁸⁰. A potência racional é exclusiva da alma intelectual, porque somente esta tem a alternativa de fazer ou não fazer tal coisa, como também de fazer deste ou daquele modo.

Essa breve exposição sobre as funções da alma deve servir de preparação para se compreender como as artes (τέχναι) e as ciências produtivas (ποιητικά ἐπιστήμαι), que são potências racionais, estão relacionadas com a alma intelectual. Como explica Aristóteles: “Por isso todas as artes e as ciências produtivas são potências, visto que são princípios produtores de mudança que está em outro ou enquanto é outro”.⁸¹ O conceito aristotélico de arte é muito abrangente, reunindo inclusive aspectos da ciência. Todavia, ela não é exclusivamente teórica já que sempre visa a produção (ποίησις), a criação de algo.⁸² A arte é uma faculdade que visa a produção e opera segundo a razão⁸³ e, assim como a ciência prática, é uma potência racional. A partir da clássica oposição entre aquilo que é por natureza – que nasce e se desenvolve a partir de um princípio interno, ou seja,

⁷⁹ “Assim, portanto, a capacidade intelectual entende as formas nas imagens (...); e às vezes, com as imagens ou as intelecções na alma, como se as visse, delibera-se e calcula-se o futuro em comparação com o presente”. τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, (...); ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρῶν. *De Anima*, III 7, 431b 2-7. (Trad. Lucas Angioni).

⁸⁰ Depois de comentar sobre as faculdades que outros animais teriam (imaginação e locomoção), Aristóteles, no *De anima*, analisa as faculdades exclusivas do homem: “em outros animais, ocorre também a dianoética e a intelectual, por exemplo, nos homens e em algum outro que houver de tal qualidade ou mais valioso”. ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικὸν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμώτερον. *De Anima*, III 3, 414b 18-19. (Trad. Lucas Angioni).

⁸¹ διὸ πάσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστήμαι δυνάμεις εἰσὶν· ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. *Metafísica*, Θ1, 1046 b 2-4.

⁸² “Então a arte, como já dissemos, é uma disposição relacionada com a produção, envolvendo um modo verdadeiro de raciocinar”. ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ ἐστίν. *Ética a Nicômacos*, 1140^a 20-22

⁸³ “A τέχνη é uma faculdade de produção segundo a razão; (...) A arte ajusta os dados gerais da inteligência teórica aos casos particulares; ela tende à realização de uma poίησις, obra exterior ao artista (τεχνίτης).” Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome I, p.4.

sem interferência externa - e aquilo que é por arte – que surge por obra de um agente externo -, pode-se verificar a relação existente entre potência racional e arte por um lado, e potência não-racional e seres naturais por outro. Certos seres naturais (água, terra, plantas) têm potência não-racional; outros são capazes de criar algum objeto por meio da arte pois possuem potência racional. Sendo assim, as artes e as ciências produtivas são potências racionais porque são acompanhadas de razão (λόγος). Este é um fator determinante para que se possa entender o aprofundamento da análise sobre potência racional e não-racional que é apresentada na seqüência de Θ.

3.1 Potência para os contrários

Na seqüência de Θ2, Aristóteles finalmente apresenta um critério mais decisivo para a distinção entre potência racional e não-racional. Tal critério é, inclusive, muito importante para se entender sua teoria ética e política porque ressalta, entre outras coisas, a diferença entre fazer e agir, entre seres naturais e seres artificiais.

Como já foi visto, as potências racionais são exclusivas da alma intelectualiva, são acompanhadas de razão. Se a alma intelectualiva tem potência racional, nela há alternativa entre realizar ou não um objetivo proposto. No entanto, há algo mais a dizer sobre esta potência: *“E as racionais, todas podem produzir elas mesmas os efeitos contrários, porém as não-racionais se limitam a um; por exemplo, o calor só pode aquecer, enquanto que a medicina pode curar e adoecer”*.⁸⁴ O critério definitivo para distinguir potência racional da não-racional é a capacidade para produzir contrários (ἐναντία), ou seja, a potência racional presente na alma intelectualiva pode escolher entre fazer x ou fazer não-x. O exemplo da medicina é pertinente: é uma arte, portanto é colocada em prática pela alma intelectualiva, por meio da qual o médico tem diante de si a alternativa de restaurar ou não a saúde do paciente. Percebe-se assim que a distância entre a potência racional e a não-racional é proporcional à existente entre a arte (τέχνη) e a natureza (φύσις), entre o artificial – o que é produzido pela atividade de um outro (o homem) - e o natural – o que é resultado de

⁸⁴ και αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αἰτιαί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας. Θ2, 1046 b 4-7.

atividade imanente. Ter potência racional é ter potência para produzir um entre os contrários, enquanto ter potência não-racional é não ter alternativas.

É o λόγος que torna a potência racional bem mais complexa, exigindo avaliação mais abrangente para seu cumprimento porque envolve outros elementos: o desejo (ὄρεξις) e a escolha (προαίρεσις).⁸⁵ Estritamente falando, somente a parte racional, exclusiva dos seres animados, é capaz de agir segundo o λόγος e de acordo com o desejo e com a escolha.⁸⁶ A arte da medicina é uma potência para contrários, então o médico pode escolher entre fazer x (curar) ou fazer seu contrário, não-x (fazer adoecer ou matar o paciente) segundo seu desejo de cumprir ou não aquele propósito da medicina que é o de promover a saúde do paciente. Por outro lado, é fácil constatar que os seres inanimados têm potência restrita a produzir um só efeito: o fogo que só é capaz de proporcionar calor, assim como a pedra, por ela mesma, só pode cair.

Entretanto, a potência para produzir contrários não deve ser entendida como a prevalência de contingência no âmbito das potências racionais, pelo contrário, o fato de a alma racional poder desejar e escolher não indica o acaso, apenas limita o acidental. De fato, existe a possibilidade do médico de promover tanto a saúde como a doença (privação da saúde) do paciente, porém, não é por acaso que um médico cura, pois a medicina é definida como arte para curar e restaurar a saúde do paciente. A potência racional, enquanto arte ou ciência, não escolhe aleatoriamente entre os contrários, mas privilegia o aspecto positivo e somente depois de encerradas as possibilidades do positivo, é que ela escolhe entre o aspecto positivo e sua privação. É sobre a prioridade do aspecto positivo que Aristóteles fala a seguir: “*A causa disto é que a ciência é a razão (λόγος) das coisas e a mesma razão explica a coisa e sua privação, ainda que não do mesmo modo, pois em um sentido, é de ambos, em outro, prioritariamente do positivo*”.⁸⁷ Como vimos, somente o

⁸⁵ É em Θ5 (1048^a 10) que Aristóteles declara a necessidade de outros princípios, o desejo e a escolha, para estabelecer qual contrário efetivar.

⁸⁶ O desejo e a escolha são elementos fundamentais nos seres animados, aqueles com potência racional: “*Efeitos opostos podem advir pela presença de um λόγος, mas esta não seria a única causa; (...) desejo ou escolha também são importantes. O λόγος tem sido acompanhado pelo desejo, em alguns casos para curar, em outros casos para matar*”. Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p.242.

⁸⁷ αἰτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἢ ἐπὶ στήμῃ, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον. Θ2, 1046b 7-10. A palavra λόγος é sem dúvida, uma das mais difíceis de tradução, para qualquer língua. Neste trecho, por exemplo, Yebra traduz por *enunciado*; Ross traduz por *account*; Tricot por *raison*; e Reale por *concetto*. Preferimos aqui a tradução de Tricot, no entanto, como esclarece Reale: “*Naturalmente o termo λόγος também neste caso,*

homem tem ciência e arte porque ambas têm como princípio o λόγος, o único capaz de evidenciar a coisa mesma e sua privação. O homem pode escolher entre a coisa (o aspecto positivo) e a não-coisa (o aspecto negativo). Todavia, mesmo que a ciência, por meio do λόγος, possa expressar os dois aspectos, positivo e negativo, isto não ocorre do mesmo modo. A ciência privilegia o aspecto positivo porque é neste que se evidencia o que a coisa é, a sua essência (τὸ τί ἦν εἶναι). Cabe à ciência tratar tanto da coisa quanto de sua ausência, mas enquanto trata da coisa a ciência expressa o conteúdo da definição e quando trata da privação, a referência é apenas por acidente: *“também tais ciências necessariamente envolverão os contrários, porém a um enquanto tal, e ao outro não enquanto tal, pois também a razão expressa a um enquanto tal e o outro, de certo modo, acidentalmente, já que mostra o contrário por negação e supressão”*.⁸⁸ É próprio da ciência, por meio da razão, abarcar necessariamente (ἀνάγκη) os contrários, o efetivo e sua privação, afinal, que outra coisa se proporia a estudar somente a privação visto que esta não existe por si? O λόγος pertinente à ciência é o que define, é o que apresenta a essência da coisa, e mostra o contrário daquilo que a define somente por negação (ἀπόφασις) e destruição ou supressão (ἀποφορὰ) do aspecto positivo. O que define a arte da medicina enquanto tal não é o fato de ela adoecer ou matar o paciente, mas sim o de curar e restaurar sua saúde.

Os contrários são, por um lado, o efetivo, o real, a coisa mesma; por outro, a ausência, a negação e supressão da forma que define a coisa enquanto tal, em uma palavra, a privação: *“a privação primeira é, assim, o contrário, que é, por sua vez, supressão do outro”*.⁸⁹ A privação primeira (στέρησις πρώτη) não é um puro nada, mas é simplesmente sinônimo daquilo que é contrário ao positivo, é a negação da forma, a supressão do efetivo.⁹⁰ Enfim, a característica da ciência é, por meio do λόγος, fazer conhecer a essência da coisa e, acidentalmente, sua privação.

como já vimos outras vezes em casos paralelos, só pode ser traduzido de modo aproximativo, e todos os intérpretes se mostram perplexos. (...) O significado, em todo caso, é claro: a ciência consiste na noção que dá a essência da coisa.” Reale, G. *Comentário à Metafísica*, p. 457, nota 4

⁸⁸ ὅστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτὰς· καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός· ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον. Θ2, 1046 b 9-14.

⁸⁹ ἢ γὰρ στέρησις ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου. Θ2, 1046b 15.

⁹⁰ *“A privação primeira é, assim, τὸ ἐναντίον τῆ ἕξει, isto é, ἀποφορὰ τῆς ἕξεως”*. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.487.

Após Aristóteles ter apresentado a potência racional e não-racional e ter demonstrado como a ciência dá conta tanto do efetivo quanto de sua privação, resta a dúvida de como o λόγος pode evidenciar aspectos contrários sem que eles se anulem mutuamente, o que poderia ocasionar contradições. Para evitar isso, Aristóteles antecipa a discussão sobre a necessidade de haver um sujeito (ὑποκείμενον) para que os contrários possam existir⁹¹, não simultaneamente, mas sucessivamente: *“Porém, visto que os contrários não se geram no mesmo e a ciência é potência por ter a razão, e a alma tem um princípio de movimento, o saudável só produz saúde e o que pode aquecer, calor, e o que pode esfriar, frio; porém o que tem ciência, ambas as coisas”*.⁹² Como vimos acima, faz parte das opções do médico promover a saúde ou a doença do paciente porque ele exerce uma arte e toda arte tem como princípio o λόγος, capaz de expressar os contrários. À primeira vista parece surgir daí uma contradição resultante da anulação recíproca dos contrários, do positivo pelo negativo e vice-versa. Contudo, os efeitos contrários exigem que haja sempre um sujeito a partir do qual eles possam co-existir, afinal, os princípios contrários não provêm uns dos outros, o que é impossível, não só logicamente, mas ontologicamente. No exemplo da medicina, o médico é o sujeito necessário para que haja possibilidade de escolha entre os contrários: a saúde ou a doença.

Os contrários não aparecem ao mesmo tempo no mesmo sujeito, eles se dão sucessivamente, visto que não há um sujeito capaz de gerar simultaneamente a coisa e sua privação. Eles também não surgem de um modo qualquer: há primeiro a coisa, depois sua privação e se não houver a coisa efetiva, não haverá sua privação. O negro não é gerado a partir do branco, mas há um sujeito, um ser determinado que é branco e pode se tornar negro. A cores negra e branca são atributos contrários de um sujeito.

Interessante observar como Aristóteles ressalta freqüentemente a relação existente entre os contrários (ἐναντία), a razão (λόγος) e a alma (ψυχή). Esses três elementos estão diretamente imbricados, são inseparáveis; só a razão contém os contrários e só a alma, especificamente a intelectual, é fundamentada na razão: *“Pois a razão contém ambas as coisas, mas não do mesmo modo, e está na alma, que tem um princípio de movimento,*

⁹¹ Em Θ5 (1048^a 1-24) Aristóteles expõe pormenorizadamente as condições para a potência dos contrários e a inclusão necessária de um sujeito.

⁹² ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ δ' ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχειν, καὶ ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν, τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγίαιαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα καὶ τὸ ψυκτικὸν ψυχρότητα, ὁ δ' ἐπιστήμων ἄμφω. Θ2, 1046 b 15-20.

então moverá ambas as coisas a partir do mesmo princípio, unindo-as em vista do mesmo".⁹³ A alma contém o princípio da potência e de sua privação, conseqüentemente, a alma é o sujeito na qual os contrários são produzidos. O princípio que a alma possui e que tem a capacidade, tanto de produzir contrários (curar ou maltratar), como de proporcionar sua união (συνάφεια) é, novamente, o λόγος. A alma tem potência fundamentada no λόγος e, assim, pode proporcionar tanto o efetivo (o ter) quanto a sua privação (o não-ter): *"Por isso, as coisas que têm potência fundada na razão produzem efeitos contrários aos daquelas cuja potência não se apóiam na razão, pois os contrários estão contidos no mesmo princípio, isto é, na razão"*.⁹⁴ A preocupação de Aristóteles é deixar claro que é o λόγος o princípio para os contrários.⁹⁵ Uma comparação entre seres inanimados, que só têm potência não-racional, e animados é sempre ilustrativa: o calor só pode aquecer, o frio só pode esfriar, mas a alma, que além de ser um princípio de movimento tem a potência racional, pode produzir contrários. E a distinção não pára nesse ponto.

3.2 Potência para agir ou padecer bem

No fim de Θ2, Aristóteles explica melhor a distinção já apontada em Θ1 (1046^a 16-19, sobre o 4º e 5º tipos de potência) entre fazer/padecer bem e fazer/padecer simplesmente. Novamente é possível perceber a importância que Aristóteles atribui ao bom cumprimento de uma atividade, tendo em conta que fazer/padecer bem é sempre mais difícil do que o mero fazer/padecer: *"Também é evidente que a potência de fazer ou padecer bem é acompanhada pela de fazer ou padecer somente, porém esta nem sempre por aquela; pois para fazer bem é necessário fazer, enquanto que fazer somente não é necessário fazer bem"*.⁹⁶ Toda teoria e toda arte, assim como todas as atividades e potências, possuem como propósito último algum bem. Segundo Aristóteles, essa tendência que todas as coisas têm

⁹³ λόγος γάρ ἐστιν ἀμφοῖν μὲν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἢ ἔχει κινήσεως ἀρχήν· ὥστε ἄμφο ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς ταῦτὸ συνάψασα. Θ2, 1046b 20-23.

⁹⁴ διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τὰναντία· μὴ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ. Θ2, 1046b 23-24.

⁹⁵ Não há um princípio para a coisa e um outro princípio para a sua privação: *"'o mesmo princípio' e 'a mesma razão' se referem a uma mesma coisa: o λόγος. Os 'dois contrários' (ἄμφο) são a ἔξις e a στέρησις, por exemplo, a saúde e a doença"* Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.488, nota 1.

⁹⁶ φανερόν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εἶδὸς δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτη δ' ἐκείνη οὐκ ἀεί. ἀνάγκη τὸν εἶδὸς ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀνάγκη καὶ εἶδὸς ποιεῖν. Θ2, 1046 b 24-28.

ao bem não se restringe às ações humanas, pelo contrário, as ações humanas apenas dão seguimento a uma ordem natural da realidade, uma ordem, não só implícita, mas explicitamente inserida no real. Tal concepção é bastante cara ao Estagirita e perpassa vários momentos do livro Θ , ainda que sutilmente, como nesse final de $\Theta 2$, quando se destacam os dois modos principais de fazer ou de padecer: a) fazer/padecer *somente* ($\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\nu$); e b) fazer/padecer *bem* ($\epsilon\tilde{\nu}$).

O primeiro modo é mais simples, é somente fazer/padecer, é o meramente isto ou aquilo. Inclui todos os modos de atividades ou potências, todas as artes ou produções, sem especificação de suas qualidades, portanto, é mais abrangente. Já o fazer/padecer bem é, justamente, essa qualificação de cada uma das coisas, especificando e destacando o modo conveniente, aquele que é próprio da potência. Está claro que o mero fazer não é o mesmo que o fazer bem. Fazer ou padecer simplesmente é mais fácil, mais acessível, mas fazer ou padecer bem é o mais próprio porque está de acordo com o cumprimento do bem.

Essa rápida diferenciação confirma não somente o finalismo aristotélico, como também, mostra que a ciência e a arte envolvem, além do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, a possibilidade de escolha. Um médico pode simplesmente exercer sua atividade recuperando a saúde do paciente, limitando sua arte àquele momento da cura. Mas esse mesmo médico pode escolher uma via mais difícil, mais árdua e, ao mesmo tempo, mais enobrecedora porque é conforme o cumprimento do bem em todos os âmbitos que lhe são próprios. A partir dessa sutil distinção entre o meramente fazer e o fazer bem talvez seja possível inferir uma outra diferença entre potência racional e potência não-racional. Para as coisas inanimadas não haveria a necessidade de tal distinção, pois o fogo, por exemplo, simplesmente queima; ele não pode escolher entre o mero queimar e o queimar bem. É certo que se o fogo não encontrar as condições externas necessárias para queimar, sua “atuação” será mais limitada. Mas não se trata de opção, de escolha e sim, da total impossibilidade inerente a sua potência. No caso dos seres animados dotados de potência racional, a situação é mais complexa e somente a eles cabe o uso da distinção entre fazer/padecer bem e fazer/padecer simplesmente. A maior complexidade que envolve a potência racional é exposta em vários momentos e teremos a oportunidade de constatar alguns dessas elaborações, principalmente, a partir do levantamento das condições para que a potência seja atualizada. Por ora, basta constatar como Aristóteles mostra novamente que a realização da potência e

sua privação não refletem uma situação de mera possibilidade de fazer ou não fazer isto ou aquilo, mas de fazer principalmente conforme o que melhor convém à realização da essência, ao conteúdo da definição da coisa, afinal, não se faz ciência por acaso e muito menos porque é mais fácil e sim, porque é próprio de λόγος.

4 Sobre as condições e os limites para a atualização da Potência

Desde o início do livro Θ, Aristóteles tem procurado mostrar os vários aspectos da δύναμις relativa ao movimento, apresentando alguns de seus tipos principais e analisando pormenorizadamente suas propriedades mais relevantes, deixando, inclusive, antever várias relações com outros âmbitos de sua filosofia. Também Θ5 segue essa mesma via, por essa razão sua análise pode ser melhor compreendida se for considerado como o aprofundamento de alguns pontos tratados em Θ1 e Θ2. Em Θ5, Aristóteles apresenta outras propriedades das potências racionais e não-rationais a partir, principalmente, da análise das condições e dos limites para a atualização da potência. Inicia com a apresentação da última distinção da δύναμις relativa ao movimento, sendo, na verdade, um desenvolvimento daquela diferenciação entre potência racional e não-racional, analisada somente a partir dos seres animados. De acordo com Aristóteles: “*Todas as potências ou são congênitas, como os sentidos, ou vêm do hábito, como a de tocar flauta, ou por aprendizado, como as artes*”.⁹⁷ Nesse momento, a presença ou não do λόγος na potência é entendida a partir da divisão das potências em congênitas e adquiridas, remetendo diretamente às partes (funções) da alma. É fácil perceber a atribuição dessas potências somente ao âmbito dos seres animados, pois não se diz que o fogo, por exemplo, nasce com a potência de queimar e muito menos que ele adquire esta ou aquela potência para tal coisa; o fogo simplesmente queima e não cabe classificar sua potência em congênita ou adquirida.

As potências *congênitas* (συγγενής) são aquelas com as quais já nascemos, são potências que possuímos naturalmente tal como nossos cinco sentidos (αἰσθησις). São exclusivamente não-rationais, portanto, são próprias das funções nutritiva e sensitiva da

⁹⁷ Ἀπασῶν δὲ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν οἷον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δὲ ἔθει οἷον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δὲ μαθήσει οἷον τῆς τῶν τεχνῶν. Θ5, 1047b 31-33. Preferimos traduzir ἔθος por hábito, ao invés de prática, e λόγος, aqui sinônimo de μάθησις, por aprendizado, como faz Tricot. No restante seguimos Yebra.

alma. Por serem inatas, obviamente não são passíveis de escolha. Ninguém escolhe com quais sentidos vai nascer ou quando vai ter esta ou aquela sensação. Quando um animal abre seus olhos (não sendo privado de visão) ele necessariamente vê, ou seja, não tem a possibilidade de escolher entre ver ou não ver.

As potências *adquiridas* não são inatas, são racionais e podem ser subdividas em dois grupos conforme seu modo de aquisição: podem advir pelo hábito (ἔθος) ou pelo aprendizado (μάθησις): *“para ter as que provém do hábito ou do aprendizado será necessário exercitar-se previamente; para as que não são destas e para as passivas, não é necessário”*.⁹⁸ A potência adquirida pelo hábito requer uma rotina, um exercício prévio, uma prática diária a fim de estabelecer os traços necessários à atividade pretendida. A arte de tocar flauta, por exemplo, exige dedicação e constante treinamento, pois ninguém nasce sabendo tocar bem um instrumento musical, mas deve exercitar insistentemente até se tornar um bom músico. Do mesmo modo para a potência adquirida pelo aprendizado, pois não se nasce sabendo matemática, porém, esta é ensinada por alguém que também recebeu esse aprendizado de outro e assim sucessivamente. Então, ao contrário das potências congênitas, as potências adquiridas são racionais, envolvem o λόγος e requerem uma preparação constante para que possam ser executadas com sucesso.

Essa diferenciação entre potência congênita e adquirida estabelece também uma outra relação: por um lado, entre congênita e passiva; por outro, entre adquirida e ativa. A relação entre potência adquirida/potência ativa é dada a partir da constatação de que qualquer exercício para adquirir uma potência (tocar flauta, exercer a medicina) é também um agir, assim como o aprendizado (estudar matemática) é também uma atividade.

A relação entre potência congênita/potência passiva é verificada a partir da própria definição dos cinco sentidos (tato, paladar, visão, audição e olfato) enquanto meios que o organismo animal dispõe para receber impressões dos objetos exteriores. A função dos sentidos é essencialmente passiva, é receber impressões (sentir, ouvir, cheirar), portanto, é uma potência passiva.⁹⁹ Com isso pode-se perceber também a relação direta, por um lado, entre as potências congênitas e as funções nutritiva e sensitiva da alma – que têm potências

⁹⁸ τὰς μὲν ἀνάγκη προενερ γήσαντας ἔχειν, ὅσαι ἔθει καὶ λόγῳ, τὰς δὲ μὴ τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη. Θ5, 1047b 33-35.

⁹⁹ Apesar do aspecto essencialmente passivo dos cinco sentidos, em Θ6 (1048b 18-36) Aristóteles utiliza o sentido da visão como exemplo de potência ativa para mostrar a diferença entre ato e movimento. Deixaremos para tratar dessa dificuldade no Capítulo III deste trabalho, em que se faz a análise de Θ6 e Θ7.

passivas –; por outro, entre as potências adquiridas e a função intelectual – que têm potência ativa. É preciso lembrar ainda que essas relações somente são possíveis porque nesse momento Aristóteles está restringindo a avaliação das potências racionais (adquiridas) e não-rationais (congênitas) ao âmbito dos seres humanos.

4.1 As condições para o potente se atualizar

Toda a diferenciação anterior entre potência congênita (não-racional) e adquirida (racional) é desenvolvida com o propósito de dar continuidade à análise da potência para produzir os contrários. No entanto, tal divisão só é verificável nos seres animados – exclusivamente nos racionais – e para incrementar a análise da potência para os contrários, Aristóteles resolve retomar a distinção potência racional/não-racional incluindo novamente toda a realidade, e não mais se restringindo à perspectiva do ser humano. Para isso, ele recapitula a análise do potente¹⁰⁰ (δυνατὸν) visando a considerar melhor as condições, as implicações e os limites para a atualização do potente: *“Visto que o potente tem potência para algo (τὶ) e em algum tempo (ποτέ) e de algum modo (πὸς), com todas as demais determinações que necessariamente entram na definição”*.¹⁰¹ A fim de tratar das condições necessárias para que o δυνατὸν se atualize, para que se efetive conforme sua definição (διορισμός), Aristóteles passa a explorar alguns fatores referentes tanto às potências racionais quanto às não-rationais. Os fatores selecionados, determinantes de sua definição, são (a) as particularidades do ser em questão, (b) o modo como o ser promove ou sofre a transformação e (c) o tempo em que tudo isso ocorre.

O primeiro fator considerado são as particularidades deste *algo* (τὶ) que é dito ser potente. Tais determinações, ou particularidades, envolvidas devem ser consideradas a partir do pressuposto aristotélico de que há potência sempre de algo determinado, ou seja, a potência não é mera potência de qualquer coisa; não há potência simplesmente, assim como também não há só movimento, mas o movimento é de algo para algo. Esse algo que é movimentado ou que é potente possui propriedades específicas tais como aquelas representadas nas categorias (qualidade, quantidade, etc.). Relembrando o exemplo do óleo

¹⁰⁰ Cf., Θ1, 1046^a 5-19 e Δ12, 1019^a 15-1020^a 5.

¹⁰¹ ἐπεὶ δὲ τὸ δυνατὸν τὶ δυνατὸν καὶ ποτέ καὶ πὸς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ. Θ5, 1047 b 35-1048a 1-2.

(Θ1, 1046^a 24-26) pode-se verificar a importância dessas propriedades de cada ser: o material recomendado para servir de combustível na fabricação de uma tocha que servirá para iluminar um ambiente não pode ser a água, porque esta não possui as propriedades necessárias para se dar a queima; mas o óleo sim é o material que tem poder para queimar.

O segundo fator relevante é *modo* (πῶς) como algo se torna outro. A análise da maneira ou modo como ocorre a transformação é importante para afastar aquelas interpretações que costumam privilegiar o casualismo. O modo determinado para o potente significa que a maneira como algo se torna outro não é aleatória, não acontece ao acaso nem tão pouco de modo absoluto, porque não acontece em toda e qualquer situação.

O último fator é o tempo porque toda potência se dá em *algum tempo* (ποτέ). Embora esse tempo assinalado aqui por Aristóteles não seja uma especificação exata do momento em que ocorre a transformação (o movimento), ele serve para demarcar uma ordem de sucessão em que se dão as potências. Esse caráter mais geral do tempo e sua importância enquanto fator determinante podem ser melhor evidenciados a partir de sua definição exposta na *Física*: “*É evidente, então, que o tempo é número de um movimento conforme o antes e depois, e é contínuo, porque é número de algo contínuo*”.¹⁰² Tudo o que está em movimento é passível de ser numerado, ou seja, de ser temporalizado.¹⁰³ Tal movimento é classificado numa certa ordem: primeiro ocorre um movimento, depois outro e outro. Sendo a potência um princípio de movimento, então há uma ordem que deve ser respeitada na sucessão da potência; não é em qualquer momento que alguma coisa se torna outra: primeiro se dá uma potência, depois outra e outra e assim sucessivamente. Uma semente, por exemplo, tem a potência para ser uma árvore, porém não a tem em qualquer tempo, mas somente após uma sucessão temporal. Convém ressaltar também que somente as coisas em movimento é que estão submetidas ao tempo, portanto, aos seres imóveis, tais como o Primeiro motor e os números, não lhes são atribuídos tempo algum.

¹⁰² ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχῆς (συνεχοῦς γάρ), φανερόν. *Física*, IV, 220^a 24-25. O tempo também é dito de muitos modos, bem como expresso por termos diferentes. Na definição acima o termo usado é χρόνος, porém, para efeito da presente análise, utilizamos ποτέ e χρόνος como sinônimos sem considerar suas diferenças específicas. Para uma análise detalhada desse assunto, confira: Puente, F.R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Loyola, São Paulo, 2001.

¹⁰³ “*Esse número com que numeramos o movimento é precisamente o tempo.*” Puente, F.R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, p. 62.

Estas são as condições que devem ser respeitadas para a avaliação da atualização do potente, aplicáveis tanto às potências racionais quanto às não-racionais. A sentença a seguir apenas relembra a distribuição dessas potências, tendo sempre o λόγος como fator determinante: *“e algumas coisas podem mover segundo a razão e suas potências são racionais, enquanto outras são não-racionais e também suas potências são não-racionais, e aquelas estão necessariamente no ser animado, enquanto que estas podem estar em ambos”*.¹⁰⁴ As potências racionais podem mover ou ser movidas segundo o λόγος e, por isso, pertencem necessariamente aos seres animados, não a todos, mas exclusivamente ao homem que tem em comum com os outros seres animados (cão, cavalo) as potências não-racionais típicas das funções nutritiva e sensitiva da alma. Por outro lado, os seres inanimados só possuem potência não-racional.

Essa revisão tem como propósito principal introduzir uma peculiaridade muito relevante entre as condições necessárias para a atualização dessas diferentes potências, ressaltando a maior complexidade para as potências racionais visto que elas envolvem outros elementos em sua constituição. A sentença abaixo destaca, novamente como fator diferenciador, a potência para os contrários:

estas últimas potências [não-racionais], quando o agente e o paciente se aproximam nas condições requeridas, fazem ou padecem necessariamente, enquanto que aquelas não necessariamente. Pois todas estas limitam sua atividade a um só objeto, enquanto que aquelas o estendem aos contrários, de modo que produzirão ao mesmo tempo efeitos contrários, porém isto é impossível.¹⁰⁵

A atualização das potências não-racionais fica assegurada a partir da observância de algumas condições básicas, tais como material adequado e proximidade entre agente e paciente. Quando aquele que age está próximo o suficiente daquele que padece, o primeiro (o fogo) age necessariamente, como também o segundo (a madeira) padece (será queimada) necessariamente. Tomando o exemplo do fogo como agente do movimento e a madeira como paciente tem-se que: *“o fogo tem potência de queimar (e junto com ela de iluminar e de aquecer); não, porém, em qualquer momento e condição, mas só quando esteja próximo*

¹⁰⁴ καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύναται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι, κακεῖνας μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμψύχῳ εἶναι ταύτας δὲ ἐν ἄμφοιν. Θ5, 1048a 2-5.

¹⁰⁵ τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκεῖνας δ' οὐκ ἀνάγκη· αὐταὶ μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἐνὸς ποιητική, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. Θ5, 1048 a 5-10.

do objeto e o objeto seja de modo a receber a ação do fogo, e todas as circunstâncias sejam favoráveis ao caso”.¹⁰⁶ Como as potências não-rationais são capazes de produzir um só efeito entre os contrários, apenas as condições mínimas já são suficientes para a efetivação das potências, não acarretando qualquer absurdo.

Entretanto, visto que as potências racionais são as únicas que podem produzir contrários, caso as condições mínimas (material propício e aproximação satisfatória) sejam suficientes para que um atue enquanto o outro padece, então, em algum momento os efeitos contrários poderiam estar simultaneamente no mesmo objeto devido à atividade do agente. Para Aristóteles essa hipótese é um absurdo, é simplesmente impossível (ἀδύνατον), pois como já foi salientado, a potência racional para os contrários nunca ocorre simultaneamente. Então deve haver algum outro princípio capaz de garantir a potência para os contrários sem incidir em contradições.

4.2 O Desejo e a Escolha como princípios dos contrários

Que as potências racionais podem produzir contrários Aristóteles já deixou bem claro. Porém, até então, ele apenas tinha afirmado que os seres dotados de potência racional têm a alternativa entre a coisa e sua privação, sem especificar que outro elemento ou princípio, além do λόγος, estaria envolvido na atualização de um dos contrários. É nessa parte de Θ5 que finalmente aparecem os outros princípios capazes de reiterar a potência para um dos contrários sem ocasionar contradição: “Portanto, necessariamente haverá outra coisa que decida entre os contrários: o desejo e a escolha racional”.¹⁰⁷ Os contrários não provêm uns dos outros, mas requerem um sujeito (ὑποκείμενον) capaz de sustentá-los. Nesse caso, o sujeito é um ser animado, provido de princípios capazes de acrescentar as condições necessárias para a realização da potência racional a fim de produzir um dos contrários sem que haja um impasse entre tais contrários. Estes princípios são: o desejo (ὄρεξις) e a escolha (προαίρεσις).

¹⁰⁶ Reale, G. *Aristóteles Metafísica*, vol. III, p. 468, nota 3.

¹⁰⁷ ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. Θ5, 1048a 10-11. Há muita divergência quanto a melhor tradução para os termos ὄρεξις e προαίρεσις. Nesta sentença, por exemplo, David Ross traduz respectivamente por *desire* (desejo) e *will* (vontade); Giovanni Reale por *desiderio* (desejo) e *scelta* (escolha, seleção); Yebra por *deseo* (desejo) e *elección previa* (escolha). Preferimos adotar a tradução de Tricot que é também a de muitos comentadores contemporâneos: *désir* (desejo) e *choix* (escolha).

De acordo com o exposto principalmente na *Ética a Nicômacos*, o desejo, junto do apetite (ἐπιθυμία), a paixão (θυμός) e a vontade (βούλησις) pertencem à classe dos eventos volitivos. Apesar de a escolha (προαίρεσις) também fazer parte dos atos voluntários, o desejo é mais amplo e se estende aos animais irracionais, porquanto todos os animais têm paixões e desejos, mas só o homem é capaz de escolher. Por esse motivo, Aristóteles alerta que é preciso ter cuidado para não confundir o desejo com a escolha: “*Aqueles que identificam a escolha com o desejo, ou a paixão, ou a vontade, ou uma certa opinião, não parecem estar falando acertadamente, pois a escolha não é partilhada também pelos seres irracionais, mas o desejo e a paixão são*”.¹⁰⁸ A diferença entre desejo e escolha é evidente: o desejo é comum a boa parte dos outros seres animados (cão, cavalo, gato, etc), porém a escolha é exclusiva do homem.

A escolha também não pode ser confundida com a vontade (βούλησις) porque a plêiade de objetos da vontade, assim como a do desejo, é bem mais extensa que a dos objetos da escolha. Qualquer ser humano pode desejar, por exemplo, a imortalidade, mas ninguém tem a potência para decidir ser imortal. Sobre essas diferenças, diz Aristóteles:

Tampouco se identifica com a vontade, embora pareça ter afinidades com esta (pois, a escolha não pode visar a coisas impossíveis, e se alguém dissesse que as havia escolhido, seria considerado insensato, mas se pode querer até coisas impossíveis, como por exemplo, a imortalidade).¹⁰⁹

A vontade pode se referir às coisas que são impossíveis de serem alcançadas ou realizadas, enquanto que a escolha, ou decisão, remete somente às coisas possíveis ao âmbito dos homens, assim como aos meios possíveis de alcançá-las.¹¹⁰ De modo geral, a escolha remete sempre aos meios para se realizar um fim e não ao fim propriamente dito.

¹⁰⁸οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν οὐκ ἐοῖ κασιν ὀρθῶς λέγειν. οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός. *Ética a Nicômacos*, III2, 1111b 11-16. Nesta sentença o termo ἐπιθυμία é sinônimo de ὄρεξις, ambos traduzíveis por desejo.

¹⁰⁹ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἄν ἡλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἔστι <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἄθανασίας. *Ética a Nicômacos*, III2, 1111b 19-27.

¹¹⁰“*A προαίρεσις é propriamente a escolha racional, deliberada e refletida. (...) A βούλησις é vizinha da προαίρεσις, mas esta última só se direciona aos objetos possíveis e relevantes a nossa atividade*”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome I, p.246, nota 4. Sobre a distinção entre escolha, vontade e deliberação, além de outros temas referentes especificamente à teoria moral de Aristóteles, Cf.: Alberto Alonso Muñoz, *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. Cf., também: Pierre Aubenque, *A prudência em Aristóteles*.

Ninguém em sã consciência escolhe entre ter ou não ter saúde; todos desejam ter saúde, mas ela mesma não é objeto de escolha; o máximo que se pode fazer é escolher, entre alguns meios possíveis, aquele que proporciona o melhor resultado.

Retomando Θ5, o que está em jogo nesse momento da análise são as condições de desejar e escolher entre os contrários. Qualquer pessoa pode desejar ou ter vontade de adquirir qualquer coisa, mas a escolha, enquanto elemento integrante da alma intelectual, restringe-se às coisas possíveis de serem realizadas, conforme as potências próprias do homem. Portanto, nas potências racionais, a necessidade de atualização da potência permanece, mas de modo diferente, pois enquanto a proximidade nas condições requeridas torna necessária e suficiente a atualização da potência não-racional, a potência racional depende ainda de um outro princípio (aqui entendendo desejo e escolha como um único princípio) que decida qual contrário se atualizará, um princípio capaz de evitar os absurdos indicados por Aristóteles dos quais outros filósofos não conseguiram se esquivar.

Obviamente, esse princípio singular deve estar associado às condições mínimas necessárias para efetivar a potência racional, pois o fato de desejar esta e aquela coisa e de poder escolher entre esta ou aquela, não faz com que o sujeito de contrários possa efetivá-los em qualquer situação. A escolha entre os contrários também não é efetuada ao acaso, mas é sempre submetida à reflexão. Há limites para atuação desse princípio e é para esses limites que Aristóteles aponta a seguir:

Assim, o que principalmente deseja entre os dois contrários, esse fará quando se encontrar nas condições propícias a sua potência e se aproximar ao paciente, de modo que todo o potente segundo a razão, quando deseja aquilo que tem potência e na medida em que a tem, necessariamente o fará.¹¹¹

Como a escolha trata apenas dos objetos possíveis e relevantes ao sujeito, ela é capaz de efetivar a relação entre aquele que faz (que tem potência racional para fazer) e aquele que padece. Também a potência racional requer condições mínimas para sua realização, tais como proximidade entre agente e paciente, material disponível e propício à atividade. O sujeito tem o desejo para os contrários, afinal, nele há potência racional; ele então escolhe

¹¹¹ὀποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγεται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχη καὶ πλησιάζῃ τῷ παθητικῷ· ὥστε τὸ δυνατόν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγεται οὐ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν· ἔχει δὲ παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὶ ἔχοντος [ποιεῖν]· εἰ δὲ μὴ, ποιεῖν οὐ δυνήσεται. Θ5, 1048a 11-16.

um dos contrários e, havendo as condições, necessariamente, a potência será efetivada. Conforme sua potência, entre os dois contrários o agente racional realizará um deles, aquele que ele tem preferência, sempre observando as condições mínimas para sua realização.

É importante destacar o aspecto de *necessidade* de atualização da potência, porque a potência necessariamente se atualiza, basta que sejam respeitadas as condições externas e internas da potência racional. Convém então, examinar um pouco mais quais são essas condições. Primeiro Aristóteles especifica as condições mínimas externas:

e tem quando o paciente está presente e disposto de um modo determinado; e senão, não poderá fazer (não é preciso, pois, especificar mais dizendo ‘sem que nada externo o impeça’ pois tem a potência enquanto esta é potência para fazer, porém não em absoluto, senão em certas condições, nas quais se excluíram também os impedimentos externos, pois a estes os excluem alguns dos fatores presentes na definição).¹¹²

Para que a potência racional para contrários se atualize é necessário que nada externo (ἔξω) a impeça; é preciso que os fatores externos sejam favoráveis, que sejam propícios à sua realização. Estes fatores envolvem a presença do paciente e sua adequação, isto é, que o paciente também seja passível de receber a ação do agente. Por exemplo, o exercício da arte da medicina requer o cumprimento de, no mínimo, três requisitos¹¹³: primeiro, a existência de um paciente; segundo, que este esteja com alguma moléstia; terceiro, que o paciente queira ser curado.

Os impedimentos ligeiramente indicados acima são aqueles que naturalmente estão excluídos da própria definição da potência, afinal, como o próprio nome revela, potência é algo não plenamente desenvolvido, também não é algo ilimitado, não é potência para realizar tudo e de modo absoluto ou em qualquer circunstância. É por isso que a ausência de impedimentos externos já está, implicitamente, incluída na definição de potência, seja racional ou não-racional.

No exemplo da arte da medicina, foi desconsiderado um outro fator fundamental para sua realização: a vontade do médico de curar o paciente. A vontade do médico é um

¹¹² ἔχει παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὶ ἔχοντος [ποιεῖν]· εἰ δὲ μή, ποιεῖν οὐ δυνήσεται (τὸ γὰρ μηθενὸς τῶν ἔξω κωλύοντος προσδιορίζεσθαι οὐθὲν ἔτι δεῖ· τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ’ οὐ πάντως ἀλλ’ ἐχόντων πῶς, ἐν οἷς ἀφορισθήσεται καὶ τὰ ἔξω κωλύοντα· ἀφαιρεῖται γάρταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προσόντων ἐνια). Θ5, 1048a 15-21.

¹¹³ “Para o exercício da potência da medicina, por exemplo, é necessário um paciente, um homem, um homem que esteja doente”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.497, nota 5.

exemplo das condições internas necessárias e talvez seja também, a mais relevante no que se refere à potência racional. O médico tem vontade de curar o paciente e, para isso, escolhe, entre os meios possíveis, aquele em que há melhores chances de promover o resultado esperado. Porém, o médico pode querer matar esse mesmo paciente - embora não seja essa atitude aquela que expressa a definição dessa arte -, logo escolhe um outro meio para tal, diferente daquele que curaria o paciente. Em todas estas situações também já estão consideradas as condições externas que, associadas às condições internas, tornam possível a atualização de um dos contrários.

É preciso, entretanto, examinar também os limites tanto do agente - aquele que tem potência ativa -, como da potência mesma, pois o âmbito da vontade (βούλησις) é muito abrangente; o ser humano possui desejos que, não raramente, ultrapassam o limite do realizável. É o momento de analisar não somente a diferença, já indicada, entre escolha, vontade e desejo, mas principalmente de avaliar os limites da própria δύναμις como maneira, inclusive, de melhor restringir os limites do desejo humano. É com esta análise que Aristóteles encerra Θ5: *“Por isso, ainda que queira ou deseje fazer simultaneamente duas coisas ou contrários, não os fará, pois não tem a potência para isto, nem a potência é para fazer simultaneamente, visto que fará aquelas coisas para as quais tem potência do modo dito”*.¹¹⁴ Anteriormente foi dito que quando alguém deseja um dos dois contrários e as condições (proximidade entre agente e paciente, matéria adequada, etc.) externas são propícias à sua potência, então a potência necessariamente se realizará. Há, portanto, limites para o agente, enquanto sujeito dos contrários, atualizar a potência. Porém, os limites não são somente os externos ou os internos ao agente ou mesmo ao paciente, mas também da potência. Os limites do agente são complementares aos da potência. No caso dos *limites do agente*, mesmo que, por hipótese, o agente venha a querer (βούλομαι) ou apetecer (ἐπιθυμέω) fazer duas coisas contrárias simultaneamente (ἅμα), não poderá fazê-las, pois nenhum agente é potente para realizar tal coisa. Nenhum médico pode, ao mesmo tempo, curar e matar o paciente, mesmo que seja esse o seu desejo, porque tal escolha não é realizável.

¹¹⁴ διὸ οὐδ' ἂν ἅμα βούληται ἢ ἐπιθυμῆ ποιεῖν δύο ἢ τὰ ἐναντία, οὐ ποιήσει· οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐδ' ἔστι τοῦ ἅμα ποιεῖν ἢ δύναμις, ἐπεὶ ὧν ἔστιν οὕτως ποιήσει. Θ5, 1048a 21-24. Ao invés de “efeitos ou efeitos contrários”, como traduz Yebra, preferimos “coisas ou contrários”, segundo a opção de Reale e também de Ross. Para ἐπιθυμέω preferimos apetecer, sinônimo de desejo. No restante da sentença, a tradução é de Yebra.

Para os *limites da potência*, cabe dizer que mesmo que o sujeito dos contrários insista em querer fazer simultaneamente os dois contrários, não há na realidade tal possibilidade; não há potência para realizar tal feito. Somente há potência para fazer coisas compatíveis com sua definição e, portanto, com a realidade, e nenhuma realidade concebível comporta a efetivação de dois contrários no mesmo sujeito e ao mesmo tempo.

Esses dois limites são, de fato, dois aspectos da mesma demarcação, fazem parte daquelas condições necessárias para que a potência racional realize um dos contrários. A existência de limites mostra que realizar a potência *necessariamente* não é o mesmo que realizar a potência *ilimitadamente*, porque na definição da potência estão implicados vários fatores, vários requisitos que precisam ser considerados. Ao estabelecer as condições necessárias para a realização das potências racionais e não-rationais – que espelham os cinco tipos de potência - e seus limites, Aristóteles mostra que a δύναμις não é mera possibilidade de efetivação de algo ou de seu contrário, mas que dadas as circunstâncias necessárias e respeitando a definição da potência, ela necessariamente se realiza. A partir dessa delimitação fica mais fácil compreender também a argumentação desenvolvida em $\Theta 3$ e $\Theta 4$, que é centrada numa polêmica com os megáricos em defesa do movimento, assunto do próximo capítulo.

Capítulo II

Em defesa do Movimento

Depois de apresentar algumas noções relativas a um dos modos de se dizer o ser, em ato e em potência, e tendo indicado, em $\Theta 2$ e $\Theta 5$, os tipos de potência e seus limites, Aristóteles, no terceiro e quarto capítulos do livro Θ , parte para uma aguerrida defesa do movimento. Sem dúvida, $\Theta 3$ é um dos capítulos centrais e mais complexos deste livro, porque, além de partir daqueles tipos de potência já estudados, promove uma polêmica com os megáricos¹¹⁵ cuja tese principal parece ser a defesa do Imobilismo total. Tal posição seria, por sua vez, derivada daquele ideal de Parmênides de fundamentar todo conhecimento a partir da cisão total entre ser e não-ser, cerceando completamente qualquer tentativa de discurso sobre o não-ser. O célebre enunciado de Parmênides acerca do único caminho lógico possível é resumido por Aristóteles, no livro A da *Metafísica*, do seguinte modo: “*fora do ser o não-ser nada é, pensa que necessariamente há uma só coisa, o ser e nenhuma outra*”.¹¹⁶ De acordo com a interpretação mais comum, o que se pode inferir daí é que não havendo qualquer possibilidade de algo diferente do ser, conseqüentemente, fica negada a geração, corrupção e todo tipo de movimento, pois o que é, *é*; e o que não é, *não é*. Se a coisa é, ela é sempre e não pode ser o que não é ainda.

Considerando a interpretação do Estagirita, os megáricos são perpetuadores diretos da doutrina eleática e levaram ao extremo as conseqüências do caminho traçado por Parmênides, afirmando, sem restrições: “*que somente tem potência enquanto se atua, e que, quando não se atua, não se tem potência; por exemplo, o que não constrói não tem potência para construir, mas só o que constrói enquanto constrói e o mesmo para as demais coisas*”.¹¹⁷ Em linhas gerais, os megáricos entendem que só é possível afirmar que há potência no momento em que tal potência é exercida e que, quando não há atividade, não há potência. Todas as coisas em todos os momentos seriam mônadas, ou seja, unidades

¹¹⁵ A Escola Megárica foi fundada por Euclides de Megára por volta de 400 a.C. Para maiores detalhes, Cf., Tricot, op., cit., p.488; Ross, op., cit., p. 244; e Rosales, A. Dynamis Y Energeia In: *Revista Venezolana de Filosofia*, p. 78-80;

¹¹⁶ *παρὰ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐδὲν.* *Metafísica* A5, 986b 28-30.

¹¹⁷ ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῆ ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. $\Theta 3$, 1046 b 29-32

isoladas e autônomas. Cada momento é único, cada coisa é já determinada e assim permanecerá sempre. Estando tudo já totalmente determinado, não há relação entre passado, presente e futuro, portanto, não há espaço para o devir.

Preocupados em acabar com qualquer resquício de contradição aparentemente presente no devir – em que haveria a convivência do que é com o que não é –, os megáricos mantêm uma posição inflexível, defendendo peremptoriamente que há somente duas possibilidades: (a) a existência necessária e irrestrita; ou (b) a impossibilidade de existir. Em outras palavras, ou o que é, *é necessariamente*, ou *é impossível* que exista, então, *não é*. Ao que parece, Aristóteles percebe que essa teoria é muito frágil basicamente devido a duas falhas, simples, mas cruciais: primeiro, a uma interpretação absoluta do princípio de não-contradição, que está implícito naquela delimitação de Parmênides; segundo, ao desconhecimento da necessária distinção entre ser em ato e ser em potência.

Essas falhas são exploradas com maestria por Aristóteles e servem de apoio a toda sua argumentação desenvolvida em $\Theta 3$. Visto que a estratégia traçada no livro Θ em defesa do movimento ocorre tendo o ser em ato/potência como sustentáculo principal, o espaço dedicado à análise dos erros de interpretação do princípio de não-contradição por parte dos Megáricos é apenas esporádico, embora implícito e pressuposto em boa parte do pensamento aristotélico, assim como na polêmica apresentada nesse capítulo.

O princípio de não-contradição tem sua origem na necessidade de se buscar um princípio que seja o mais seguro, incondicional, necessário a todo conhecimento e que não permita enganos. Sua formulação é expressa categoricamente por Aristóteles, no livro Γ da *Metafísica*, do seguinte modo: “*É impossível que um mesmo atributo pertença e não pertença simultaneamente ao mesmo sujeito e segundo o mesmo aspecto*”.¹¹⁸ A análise desse princípio certamente envolve muita discussão, principalmente quanto aos propósitos lógicos e/ou ontológicos de seu conteúdo. Para a presente polêmica com os megáricos, o aspecto mais relevante é aquele segundo o qual a negação do princípio implicaria afirmar que todas as coisas são uma só. Aceitar o princípio de não-contradição é entender, por exemplo, que não é possível uma mesma coisa ser inteiramente branca e, ao mesmo tempo, ser preta, ou ainda, existir e não existir no mesmo momento. É claro que um vaso pode ser

¹¹⁸τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. *Metafísica*, $\Gamma 3$, 1005 b 19-20.

branco agora e depois ser pintado com tinta preta, mas isso acontece em momentos distintos. Enfim, o grande objetivo desse princípio é impedir a convivência simultânea de dois atributos contrários no mesmo sujeito considerado sob um mesmo aspecto, porém deixa aberta a possibilidade de sucessividade desses mesmos atributos. No futuro, dadas as condições necessárias para a realização da potência, uma coisa poderá ser diferente do que é por meio de uma passagem gradual de um estado a outro sem envolver contradição alguma. O importante é compreender que a aplicação do princípio de não-contradição às proposições futuras foge completamente ao seu escopo.

Tudo indica, entretanto, que os megáricos tomam o princípio de não-contradição de maneira absoluta¹¹⁹, aplicando-o irrestritamente, inclusive às proposições do futuro. Esse uso indevido do princípio de não-contradição aliado ao desconhecimento da diferenciação entre o ser em potência e o ser em ato faz com que os megáricos não dêem lugar a algo intermediário entre um estado e outro do ser. Seu frágil posicionamento teórico não lhes permite entender que uma coisa não pode ser o que não é, mas pode se tornar algo que não é *agora*¹²⁰ e que essa possibilidade não envolve contradição alguma, além de proporcionar uma apreensão da realidade bem mais convincente do que aquela que a fragmenta em pequenas parcelas autônomas.

Talvez tal explicação fosse suficiente, mas Aristóteles preferiu um caminho mais elaborado e resolveu contrapor a tese megárica à necessária distinção entre ato e potência. Como essa distinção é evidente e, portanto, indemonstrável, restou mostrá-la polemicamente por meio da refutação, passo a passo, da tese adversária, apresentando os paradoxos que surgiriam caso esta tivesse sido aceita.¹²¹

¹¹⁹ É assim que Tricot interpreta o posicionamento teórico desta doutrina: “Os Megáricos atribuem um valor absoluto ao princípio de não-contradição que eles aplicam sem restrição mesmo às proposições do futuro. Dos dois futuros, um só é possível e exclui o outro como sendo contraditório. O que é verdadeiro é verdadeiro, eternamente verdadeiro; o que é falso é falso, eternamente falso. Tudo está determinado por toda eternidade, tudo é necessário ou impossível; em outros termos, entre o não-ser e o ser, não existe alguma passagem, algo intermediário.” Tricot, J. In: Aristote: *La Métaphysique*, Tome II, p.489, nota 2.

¹²⁰ “O paradoxo Megárico provavelmente tomou forma a partir de uma simples parte do argumento (natural para seguidores de Parmênides): ‘Uma coisa é o que é, e, portanto não pode ser o que não é’. A resposta é igualmente simples. Uma coisa não pode ser o que não é, mas pode se tornar o que não é agora. O ‘pode’ refere-se sempre ao futuro e não há contradição em dizer que uma coisa que não é agora pode ser no futuro. O ‘pode’ significa que algumas das condições do evento estão presentes agora, e que se algumas outras forem acrescentadas, o evento tomará lugar”. Ross, D. In: *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 242

¹²¹ “O caráter imprescindível da distinção entre ‘potência’ e ‘ato’ não é ‘demonstrado’ (de fato, é por si evidente e, como tal, indemonstrável), mas é mostrado polemicamente, por via de refutação da tese dos

1 A polêmica com os Megáricos

A julgar por seus argumentos, Aristóteles parece incluir os megáricos entre aqueles que falam por falar¹²², que têm propósitos unicamente erísticos, ou seja, que se propõem às controvérsias sem pretensões de verdade. Por isso, a estes não cabe apenas persuasão porque, diferentemente dos filósofos (Anaxágoras, Empédocles e outros) que desconhecem o princípio de não-contradição, os megáricos não o aceitam ou desconsideram suas conseqüências. Sendo assim, resta o enfrentamento por meio do constrangimento levado a cabo pela refutação de todos os pontos principais dessa tese, evidenciando os absurdos (ἄτοπα) em que se incorreria caso fosse aceita: “*Os absurdos em que estes incorrem não são difíceis de ver*”.¹²³ Para mostrar e refutar tais conseqüências da doutrina dos megáricos, Aristóteles delinea as seguintes etapas da argumentação: primeiro, analisa as potências racionais para atuar nas artes e nas ciências práticas; em seguida, trata das potências não-rationais nos seres inanimados sensíveis; na terceira etapa, utiliza a mesma argumentação inicial, porém aplicada às potências não-rationais nos seres animados; finaliza a refutação com uma defesa do movimento e da geração.

(1) Sobre a negação da potência racional (δύναμις μετὰ λόγου) para atuar enquanto não estiver atuando relativamente às artes (τέχναι) e ciências práticas (ποιητικαὶ ἐπιστήμαι). De acordo com Aristóteles, para os megáricos: “*evidentemente, pois, um construtor deixará de sê-lo quando não constrói (o ser construtor, afinal, é ser potente para construir), e o mesmo nas demais artes*”.¹²⁴ Alguém é realmente apto a fazer algo somente enquanto está fazendo este algo, caso contrário, não é apto para tal. A implicação direta disso é a negação de um intermediário entre: a) aquele que está exercitando uma arte (por exemplo, o construtor que constrói); e b) aquele que não possui absolutamente essa arte (um completo desconhecedor desta arte). Isso ocorre porque eles igualam o ato e a potência anulando o momento de transição. É essa transição que confere

adversários negadores da distinção. É o típico procedimento do elenchos.” Reale, G. *Comentário à Metafísica*, p. 459, nota 2.

¹²² “*Porém aos que falam por falar não se lhes pode corrigir mais do que refutando o expresso na voz e nas palavras.*” ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴσσις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν. *Metafísica*, Γ5, 1009a 20-22.

¹²³ οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. Θ3, 1046b 33.

¹²⁴ δῆλον ὅτι οὐτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῇ (τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῶ εἶναι ἐστιν οἰκοδομεῖν), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. Θ3, 1046b 33-36.

ao sujeito a permanência ou mesmo a iniciação a uma arte de maneira gradual, porque qualquer arte ou ciência prática exige um exercício contínuo pelo qual se dá o aprendizado. Assim, ironicamente, Aristóteles pergunta: “*Pois bem, se é impossível que possua estas artes quem não as tenha aprendido ou recebido alguma vez e que deixe de possuí-las sem havê-las perdido (...) não terá a arte quando cesse de exercê-la? E quando imediatamente volte a construir, de onde haverá recuperado?*”.¹²⁵ Caso se adote esse posicionamento, a consequência direta será a inviabilidade do aprendizado. Se os megáricos afirmam que não há potência ou uma faculdade para certa atividade (a construção de uma casa), o próprio exercício para o aprendizado seria dispensável, até mesmo inútil. Essa inadvertida consequência pode ainda ser assim esquematizada¹²⁶: (1º) Não é possível alguém possuir uma arte qualquer sem ter antes aprendido de um outro, como também, não possuirá tal arte sem tê-la antes perdido de algum modo; (2º) por conseguinte, reter uma arte é o mesmo que perdê-la; (3º) então, como alguém que retoma imediatamente o exercício de uma arte pôde recuperá-la? De onde surgiria tal capacidade? A conclusão é que haveria, ao mesmo tempo, um domínio técnico imediato e sua perda imediata e, desse modo, querendo se esquivar da contradição os megáricos a realizam em maior grau promovendo a igualização do ser ao não-ser. Segundo Aristóteles, para se possuir e dominar uma arte ou ciência prática é preciso ter aprendido em algum momento¹²⁷ e depois de adquirida não a perdemos facilmente, exceto por esquecimento ou por alguma enfermidade mental ou pelo tempo transcorrido em virtude de uma idade avançada.¹²⁸ O agente guarda aquilo que define sua arte, a sua essência, e não a perde simplesmente pelo fato de estar dormindo ou parado, ou mesmo em qualquer tempo, mas assim como o aprendizado acontece depois de algum tempo, também só se pode perder essa potência racional depois de um tempo determinado. Enfim, é preciso um acúmulo de experiência para se garantir tal conhecimento.

¹²⁵ εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μαθόντα ποτὲ καὶ λαβόντα, καὶ μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτὲ (...) ὅταν παύσῃται, οὐχ ἔξει τὴν τέχνην, πάλιν δ' εὐθὺς οἶκο δομήσει πῶς λαβόν. Θ3, 1046 b 36-1047a 4.

¹²⁶ Esquema baseado em: Tricot, J. In: Aristote: *La Métaphysique*, Tome II, p.489.

¹²⁷ “*Uma τέχνη (arte) é um saber adquirido através de uma aprendizagem. O aprendiz recebe esse saber de alguém que já a possuía e a adquire ao trabalhar junto com aqueles que já sabem como se constrói uma casa. Essa aprendizagem chega ao seu tempo que não pode ser qualquer quantidade arbitrária de tempo, por exemplo, uns instantes ou algumas horas, mas sim um tempo determinado.*” Rosales, A. *Dynamis Y Energeia* In: *Revista Venezolana de Filosofia*, p. 84.

¹²⁸ *Metafísica*, Θ3, 1047^a 1-2.

(2) Sobre as potências não-rationais nos seres inanimados sensíveis. A segunda argumentação trata das conseqüências referentes às potências próprias dos seres inanimados (ἄψυχοι), como frio e calor. Segundo o caminho tomado pelos megáricos: “*Nada, então, será frio ou quente, ou doce, nem, em geral, sensível se não o estamos sentindo; assim, os que afirmam isso terão de concordar com a afirmação de Protágoras*”.¹²⁹ Quando não há alguém para sentir frio ou calor, não há frio ou calor. Se esta potência não-razional (frio, calor) não está em algo, então nada ou ninguém terá essa potência, exceto quando a mesma estiver atuando, quando ela for sentida por algo, todavia, antes e depois da percepção não haveria nada perceptível. O que se depreende disso é a dependência total da realidade ao ser que está sentindo, estando tudo limitado à sensação e à opinião. Tal conseqüência remete à conhecida doutrina de Protágoras, que segundo Aristóteles, identifica o conhecimento com a sensação,¹³⁰ ou seja, reduz todo conhecimento ao fenômeno (φαινόμενον), àquilo que está submetido aos sentidos, não havendo, portanto, nada além dos sentidos. Portanto, essa posição teórica nega qualquer tipo de sujeito ou substância. Conforme a crítica de Aristóteles, a tese megárica pode ser considerada derivada daquela de Protágoras, segundo a qual o “*homem é a medida de todas as coisas*”, a partir de dois pontos fundamentais: (1º) afirmar que só há potência para sentir quando há algo para sentir equivale a rejeitar uma substância sensível (um sujeito) anterior à própria sensação. Assim sendo, não haveria um ser independente das percepções sensíveis¹³¹ e à luz delas é que se poderia decidir sobre a verdade. (2º) O segundo ponto decorre da relação entre o *princípio de não-contradição* e o *relativismo* que surgiria a partir da negação de qualquer tipo de substância pré-existente às sensações. Uma substância (aqui tomada como sinônimo de sujeito – ὑποκείμενον) é necessária, segundo Aristóteles, para evitar a hipótese absurda da simultaneidade de atributos opostos num mesmo ser. Em suma, ao não diferenciar ato e potência e ao reduzir tudo às sensações, a doutrina dos megáricos torna tudo dependente de alguém para sentir,

¹²⁹ οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὸ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὔθ' ἐστὶ μὴ αἰσθανομένων· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. Θ3, 1047 a 4-7.

¹³⁰ De acordo com o Estagirita, tanto Demócrito como Empédocles e Protágoras: “*E, em geral, por confundir o pensamento com a sensação e esta com uma alteração, afirmam que aquilo que aparece segundo a sensação é necessariamente verdadeiro.*” ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασι. *Metafísica*, Γ5, 1009b 12-15.

¹³¹ “*A identificação do ente perceptível com o percebido equivale a afirmar que o ente sensível não possui um ser-por-si-mesmo, mas somente o que se mostra à percepção, o phainomenon.*” Rosales, A. *Dynamis Y Energeia*, in: *Revista Venezolana de Filosofía*, p. 86.

para perceber algo. Contrário a isso, Aristóteles afirma que as coisas sensíveis (frio, calor) são potências e permanecem mesmo quando não são sentidas atualmente por alguém¹³², senão, elas desapareceriam toda vez que não fossem percebidas por algo.

(3) Sobre as potências não-rationais nos seres animados. Enquanto o segundo argumento trata das potências não-rationais partindo do ponto de vista dos seres inanimados, a preocupação nessa terceira etapa é ainda sobre as potências não-rationais (os cinco sentidos), porém, desde a perspectiva do sujeito das sensações. As conclusões obtidas são similares àquelas da primeira argumentação, referentes à aquisição da potência racional: *“Ainda mais, nenhum ser terá potência para sentir se não está sentindo atualmente. Assim, pois, se é cego o que não tem visão, enquanto teria naturalmente de ver e quando naturalmente teria e enquanto ainda existe, os mesmos serão cegos muitas vezes ao dia, e surdos”*.¹³³ Assim como no primeiro caso os megáricos afirmavam que somente é construtor enquanto constrói, aqui, só tem visão aquele que está vendo no momento em que está vendo. A conclusão é simples, a pessoa será cega muitas vezes ao dia, e o mesmo para qualquer dos cinco sentidos. Por exemplo, se não houver qualquer ruído para alguém ouvir, então essa pessoa será surda, retomando esta faculdade somente enquanto houver um outro ruído.

(4) Sobre a defesa do movimento e da geração. A quarta argumentação conjuga as conseqüências anteriores dessa doutrina, todas confluindo para a total negação do movimento (κίνησις) e da geração (γένεσις), ou seja, do próprio devir. Uma breve análise da noção de impotente (ἀδύνατον) é o que permite compreender como se alcança os desastrosos resultados da tese megárica: *“Além disso, se impossível é o que está privado da potência, o que não está se gerando será impossível gerar-se, e o que diga que o impossível para gerar-se tem ou terá ser, errará (pois impossível significa exatamente isto); de modo que estas doutrinas negam o movimento e a geração”*.¹³⁴

¹³² “Os sensíveis, tais como, frio, quente, doce, amargo, permanecem tais mesmo se não são atualmente sentidos; isto é, continuam como princípios capazes de mover os sentidos, mesmo que atualmente não os movam”. Reale, G. *Comentário à Metafísica*, p. 460, nota 4.

¹³³ ἀλλὰ μὴν οὐδ’ αἰσθησιν ἕξει οὐδὲν ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ’ ἐνεργῆ. εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς δὲ καὶ ὅτε πέφυκε καὶ ἔτι ὄν, οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας, καὶ κωφοί. Θ3, 1047a 7-10. (Trad., Tricot).

¹³⁴ ἔτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γιγνόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι τὸ δ’ ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμαινεν), ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν. Θ3, 1047^a 10-14.

Aristóteles retoma ligeiramente os conceitos de impotência/impossível confirmando sua definição anterior: impotência é privação da potência. Para os megáricos, a existência é necessária ou impossível ou a coisa existe de um único modo ou ela não existe de modo algum. Entre esses dois caminhos não há um outro intermediário, não há uma potência subsistente capaz de manter a continuidade entre os estágios do ser, então, o que não está gerando-se não poderá, em hipótese alguma, dar início à geração, impossibilitando assim qualquer tipo de geração. Desse modo, afirmar que o privado de potência para gerar-se *tem* ou *terá ser* é um equívoco, porque o impossível, por definição, nega o *ser* àquilo que não é. Se não há transição entre o que *ainda não é* e o que *será*, conseqüentemente não há geração, que é o momento da passagem de um estado a outro possibilitando a manutenção do devir. Aristóteles conclui então que só resta admitir um mundo permeado de momentos estanques e de seres isolados: “*Pois, segundo estas, o que está em pé estará sempre em pé e o que está sentado estará sempre sentado, pois não se levantará se está sentado, visto que será impossível que se levante o que não pode se levantar*”.¹³⁵ Claro que estar sentado é diferente de estar em pé, mas isto não significa dizer que o mesmo ser que está em pé é outro completamente diferente daquele que está sentado, caso contrário a conseqüência seria a multiplicação infinita dos seres: um ser em pé, outro sentado, outro deitado, outro caminhando e assim sucessivamente. A negação da geração, do movimento e, portanto, da diferença entre ser e devir, é um erro grosseiro decorrente da ignorância ou da não aceitação da diferença entre ser em ato e em potência:

Portanto, se não cabe sustentar essa doutrina, está claro que potência e ato são coisas diferentes (enquanto que aquelas doutrinas identificam a potência e o ato e pretendem destruir algo importante). Cabe, portanto, que algo possa existir porém não exista, e que possa não existir e exista, e o mesmo para as demais categorias: que podendo andar, não ande e podendo não andar, ande.¹³⁶

Aristóteles finalmente chega à conclusão de sua polêmica: se é absurdo sustentar a doutrina dos megáricos, então, necessariamente, ato e potência são distintos, caso contrário,

¹³⁵ ἀεὶ γὰρ τὸ τε ἐστηκὸς ἐστήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται· οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἂν καθέξεται· ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστήναι ὃ γε μὴ δύναται ἀναστήναι. Θ3, 1047^a 15-17.

¹³⁶ εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν (ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δύνάμιν καὶ ἐνέργειαν ταῦτό ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν), ὥστε ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατόν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατόν ὃν βαδίζειν. Θ3, 1047^a 17-24.

teremos um mundo formado de seres plenos, porém descontínuos. E como algo que não existe pode vir a existir? A resposta é simples: o que ainda não existe, não existe em ato, mas existe em potência, é um ser que guarda as condições necessárias para, no momento propício, tornar-se um ser pleno, com todas aquelas propriedades que fazem parte de sua definição. É claro que também pode acontecer de um ser que tenha uma potência para fazer/padecer algo, simplesmente não efetue tal potência devido a vários fatores externos e internos, que representam os limites, tanto do agente/paciente, como da própria potência. Um simples exemplo pode aclarar essa constatação: o fato de Sócrates não estar sentado agora não significa que não possa estar sentado num outro momento; também não significa que Sócrates sentado seja um ser diferente de Sócrates em pé, pelo contrário, é o mesmo sujeito (de contrários: em pé versus sentado) que estando sentado tem a potência para ficar em pé e, antes ou depois de estar em pé, está sentado em ato. Do mesmo modo se pode tomar outras categorias (κατηγορίαι) e verificar que o resultado será o mesmo: alguém pode andar, mas não tem o desejo de andar nesse momento, somente mais tarde, ou construir, ou ouvir música, etc. O termo κατηγορία aqui expressa apenas outras atividades (cantar, andar, dormir) que podem ser colocadas como representantes de uma potência a ser ou não atualizada.

Em toda argumentação de Θ3 Aristóteles defende o movimento a partir da distinção entre ato e potência, e para isso vale-se de uma polêmica com os megáricos porque estes expressariam o ápice do determinismo¹³⁷. Embora as duas teses centralizem o aspecto da *necessidade*, Aristóteles procura apresentar uma tese mais flexível, respeitando o senso comum a partir da elaboração de conceitos mais complexos e plausíveis. É claro que, apesar de seus esforços para demarcar tais diferenças teóricas, Aristóteles também não escapou da acusação de determinismo.

¹³⁷ A teoria megárica apresenta muitos aspectos que foram simplificados ou mesmo desconsiderados por Aristóteles, tendo ressaltado, provavelmente, apenas aqueles que mais lhe interessavam, uma atitude típica de boa parte dos filósofos. Por isso, para maiores detalhes sobre os megáricos, Cf., *Les Mégariques: fragments et témoignages*. Traduit et commentés par Robert Muller. Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

1.1 Sobre a circularidade na definição do Possível

Após apresentar as conseqüências da inflexibilidade teórica dos megáricos, Aristóteles, ao fim de Θ3 (1047^a 24-1047b 2) e ao longo de todo Θ4, retoma a explicação do possível/impossível tendo sempre como parâmetro a distinção entre ato e potência. No entanto, o ponto mais interessante nessa etapa é a inclusão de ἐνέργεια em uma nova definição do δυνατόν. Pode-se pensar que nada há de surpreendente nessa inclusão, pois o livro Θ é todo dedicado aos conceitos de ato/potência, contudo, apesar de Aristóteles ter apresentado uma análise um pouco mais detalhada da potência, até o momento, não tinha concedido a mesma atenção ao ato e resolve, subitamente, incluí-lo numa nova definição do possível e do impossível. A ausência de uma análise prévia do ato poderia ser explicada considerando o plano geral de investigação proposto logo no início de Θ, segundo o qual o ato receberia as atenções devidas a partir de Θ6. Mesmo assim, tal justificativa não é suficiente e a súbita aparição de ἐνέργεια num momento tão importante da investigação se tornou objeto de grande discussão entre os grandes comentadores da filosofia aristotélica.

A sentença a seguir, que tanta polêmica gerou, faz parte do levantamento das condições (externas e internas) para a atualização da potência:

Uma coisa é possível (δυνατόν) se, pelo fato de que tenha o ato (ἐνέργεια) daquele do qual se diz ter a potência (δύναμις), nada impossível (ἀδύνατον) ocorre. Por exemplo, se é possível que algo esteja sentado e cabe que se sente, nada impossível ocorre se realmente se senta; e o mesmo se pode ser movido ou mover, estar ou se colocar em pé, ser ou chegar a ser, não ser ou não chegar a ser.¹³⁸

Como já foi explicado em vários momentos, impossível/impotente é a privação do possível/potente. Dada a diferença entre ato e potência, se alguma coisa tem potência para fazer/padecer algo e não havendo nada interno e externo que a impeça de exercer sua potência, então a potência se atualizará. Seguindo o exemplo acima, se algo tem a potência para ficar em pé (é um bípede), possui as condições internas (pertence ao gênero animal e é

¹³⁸ ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ᾧ ἐάν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. λέγω δὲ οἷον, εἰ δυνατόν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τοῦτο ἐάν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· καὶ εἰ κινήσθαι ἢ κινήσῃ ἢ στήναι ἢ στήσῃ ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίνεσθαι, ὁμοίως. Θ3, 1047a 24-29.

da espécie homem) e também as condições externas (não estar amarrado) e fica em pé, logo, pode ser classificado como tendo a potência para ficar em pé, porque nada há que o impossibilite de ficar em pé. Também nada impossível decorre de alguém sentar se pode sentar, e se ele se sentou é porque havia tal possibilidade. Pode acontecer de haver a possibilidade de sentar e ele não se sentar, e isso não se deve a algo impossível, mas simplesmente porque há um outro princípio considerado quando se trata de potências racionais, por exemplo, o desejo e a escolha.

Quanto a essas condições e limites do agente/paciente, bem como da potência, Θ2 e Θ5 já haviam esclarecido. O problema central nessa sentença é o modo como Aristóteles define o possível, deixando sobressair, ao menos, três questões importantes referentes à sua aparente insuficiência: 1) o possível (δυνατόν) tratado aqui é lógico ou ontológico?; 2) por que sua definição inclui subitamente o conceito de ato, sem uma explicação prévia?; 3) por que recorre a uma definição circular (define x por n-x)?

O primeiro problema surge a partir da explicação que Aristóteles apresenta para δυνατόν/ἀδύνατον, freqüentemente traduzido por possível/impossível o que, de certo modo, pode suscitar a idéia de alguma prevalência lógica do termo.¹³⁹ Sobre isso é preciso ressaltar dois pontos importantes: (1º) É típico de seu método promover inicialmente uma distinção de significados, mesmo numa investigação ontológica, e em seguida, ao longo dos textos, usá-los indiscriminadamente com o propósito de evitar uma separação estanque entre as perspectivas lógica e ontológica. No livro Θ isto acontece especialmente com os conceitos de ato (ἐντελέχεια e ἐνέργεια) e potência (δύναμις e δυνατόν). (2º) A prevalência lógica do δυνατόν também pode ser descartada a partir da verificação dos exemplos apresentados por Aristóteles em seguida à enunciação do potente: sentar, mover, ficar em pé, tornar a ser, mover e ser movido, são exemplos que lembram ação e movimento, indicando que o aspecto principal pretendido é o ontológico¹⁴⁰, embora o aspecto lógico nunca esteja excluído. Trata-se de uma possibilidade ontológica, expressa,

¹³⁹ Brentano, por exemplo, interpreta δυνατόν num sentido estritamente lógico. Cf., Brentano, F. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, p.55.

¹⁴⁰ Diferentemente de Brentano (cf. nota anterior), Giovanni Reale acredita que nessa definição o uso de δυνατόν está acentuando a questão ontológica, verificável a partir dos exemplos utilizados por Aristóteles, como sentar e mover: “Não é possível entender ἀδύνατον (como pretendem Bonitz, Brentano e outros) como o contraditório ou a impossibilidade lógica: os exemplos que logo seguem parecem excluir que Aristóteles pense nisso, ou, pelo menos, só nisso.” Reale, G., *Aristóteles Metafísica*, p. 463, nota 7.

como é característico de sua filosofia, por meio de termos que abarcam vários aspectos do ser.

Sobre a súbita inclusão do ato na definição de possível, há pelo menos dois motivos que podem justificá-la: (1º) devido à reciprocidade conceitual entre ato e potência que fica mais evidente a partir de Θ6 (1048^a 35-1048b 6), quando Aristóteles deixa claro que ao se definir um dos pares ato/potência é necessário remeter-se ao outro. Esta co-implicação entre ato/potência é similar àquela existente entre os pares substância/acidentes e matéria/forma, e pode ser verificada em várias passagens da *Metafísica* (B1, 996^a 11, Δ26,1023b 33-34; Γ 1009^a 34). No caso de todos esses pares conceituais, quando se propõe a explicar um dos termos envolvidos, Aristóteles geralmente cita o outro a fim de expressar não só suas diferenças, como também sua respectiva implicação. (2º) A inclusão ocorre também devido à anterioridade do ato sobre a potência, declarada em Θ8 (1049b 10-1050^a 14), quanto ao conceito (λόγος) e à substância (οὐσία), mostrando que o conhecimento do ato vem antes da potência. Por isso houve a inclusão do ato também no conceito do possível.

A última observação sobre a definição de δυνατόν é quanto à sua insuficiência e circularidade. Aristóteles parece se utilizar do próprio definido, o impossível (ἀδύνατον), para explicar o que pretende definir, o possível (δυνατόν). Para melhor compreensão desse problema, vamos apresentar, resumidamente, as respostas de alguns estudiosos sobre este ponto: (1º) Franz Brentano¹⁴¹ interpreta δυνατόν como sendo estritamente uma possibilidade lógica e afirma, inclusive, que tal circularidade é dissipada quando se entende que o que está em jogo aqui é o δυνατόν lógico, um conceito que envolveria, portanto, a concepção de contraditório. (2º) David Ross,¹⁴² a fim de evitar essa circularidade e, conseqüentemente, sua inutilidade, prefere conceber a passagem em questão não exatamente como uma definição, mas somente como um critério prático para dirimir as

¹⁴¹ “A primeira restrição é dissipada pelo fato de que o αδύνατον em questão se opõe a um outro δυνατόν, aquele que investigamos, e que é na verdade, o δυνατόν lógico, do qual falaremos. É este que comporta uma contradição”. Brentano, F., *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, p.55.

¹⁴² “Considerado como uma definição de δυνατόν, essa afirmação evidentemente seria circular e, portanto, inútil, mas ela não pretende ser uma definição. É importante somente para dizer que, antes de se afirmar que algo é possível é preciso verificar se nenhuma das conseqüências é impossível. Este é um critério para determinação da possibilidade em casos duvidosos”. Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p 245

dúvidas quanto à impossibilidade das conseqüências de um caso específico. (3º) Tricot¹⁴³ concorda com Ross e acrescenta que a condição para que algo seja possível é que este não seja incompatível com a essência de um outro. (4º) Giovanni Reale parece apresentar uma solução mais próxima ao pensamento de Aristóteles. Em primeiro lugar, Reale afirma que a proposta de Ross não resolve o problema, apenas desloca a dificuldade para um nível diferente, saltando da definição para o critério. Em segundo, Reale discorda também de Brentano com base nos exemplos (sentar, ficar em pé, mover) apresentados por Aristóteles depois da definição do δυνατόν, mostrando, com isso, que o sentido ontológico é o preponderante. Portanto, de acordo com Giovanni Reale, o fato é que essa definição envolve mesmo uma tautologia inevitável e sua justificação é simples: *“potência e ato são conceitos que não podem dissolver-se em outros elementos mais originários, sendo eles mesmos originários, portanto instituem-se imediatamente e quando se os define, não se pode evitar o idem per idem”*.¹⁴⁴ Por serem conceitos originários, fundamentais, não é possível extrair destes uma definição num sentido estrito, restando apenas uma “apresentação” ou definição por meio de analogia. Algo semelhante se dá quanto aos princípios e, especialmente, no caso do princípio de não-contradição, que não pode ser demonstrado sob o risco de regressão ao infinito. Mas, enquanto o princípio de não-contradição só pode ser “demonstrado” por meio de refutação, os conceitos originários, como ato e potência, só podem ser demonstrados por analogia.¹⁴⁵

1.2 Ato e Movimento

Retomando a questão da inclusão do ato na definição de δυνατόν, parece que Aristóteles estava ciente desse súbito acréscimo e por isso, para atenuar tal dificuldade, apresenta em seguida uma primeira caracterização do ato (ἐντελέχεια/ἐνέργεια) a partir da comparação com o movimento (κίνησις). Pelo fato de o livro Θ também estar inserido entre os grandes tratados em defesa do movimento – que marca a diferença entre ser e devir –, neste são usadas várias estratégias para alcançar tal objetivo. Entre elas, em vários

¹⁴³ “O sentido é o seguinte: A é capaz de ser B sob a condição de que, no momento da atualização, A não seja destruído por ele mesmo; em outros termos, sob a condição de que B não seja incompatível com a essência mesma de A”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.492, nota 1.

¹⁴⁴ *Il concetto di ‘Filosofia prima’ e l’unità della Metafisica di Aristotele*, Reale, G., p. 463.

¹⁴⁵ O método de demonstração por analogia é tratado em Θ6 (1048b 19), objeto de estudo do Capítulo III.

momentos, Aristóteles apresentou os conceitos de possível e impossível para marcar a diferença entre atualização necessária e atualização ilimitada, além de requisitar as primeiras noções de ato. E para dar conta dessa árdua tarefa, convém então marcar bem a relação entre dois conceitos fundamentais nesse projeto: ato e movimento. Sobre isso, diz Aristóteles: “*A palavra ato (ἐνέργεια) aplicada à ἐντελέχεια tem passado também a outras coisas principalmente a partir do movimento (κίνησις), pois o ato (ἐνέργεια) parece ser principalmente o movimento*”.¹⁴⁶

O termo ἐνέργεια mantém estreita relação com ἐντελέχεια em boa parte da obra do Estagirita e, em especial, no livro Θ em que eles raramente são diferenciados. Essa sentença é uma das poucas em que os dois termos aparecem um ao lado do outro, porém, mais do que ressaltar suas diferenças, o propósito aqui parece ser sobretudo o de expressar a forte relação entre ato e movimento, mostrando como o movimento, de certo modo, incorpora os dois aspectos do ato. Inicialmente, essa apropriação dos sentidos do ato por parte do movimento é verificável pela constatação de que o uso de *ser em ato* para todas as outras coisas ocorre sempre a partir do movimento, ou seja, a partir das coisas submetidas a qualquer tipo de movimento (mudança, geração, corrupção, transformação, etc.). O movimento é atividade e as coisas que estão a nossa volta se movem ou são movidas, já foram movidas, estão se movendo ou se moverão. É por isso que o ato, enquanto atividade, também mantém estreita relação com o movimento, porque movimento é também uma atividade. É claro que, embora as coisas do mundo físico estejam sujeitas ao movimento, algo permanece estável e é o que nos permite reconhecer e diferenciar todas as coisas. Essa estabilidade é o ato, então ἐνέργεια parece ser o elo entre a completude (ἐντελέχεια) – a estabilidade que permite reconhecimento/diferenciação – e o andamento (κίνησις) – típico das coisas do mundo submetidas ao devir. Desse modo, a verificação de que o movimento merece ser reconhecido como ato deve-se ao fato de o ato incorporar os sentidos, tanto de atividade como o de atualidade do seguinte modo: (a) Ato enquanto *atividade*, didaticamente, pode ser entendido como ἐνέργεια, envolve um dinamismo, movimentação; por exemplo, o branqueamento é a atividade de uma coisa que tem uma certa cor e se torna branca; (b) Ato enquanto *atualidade*, didaticamente, pode ser entendido

¹⁴⁶ ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι. Θ3, 1047^a 30-32.

como ἐντελέχεια, expressa melhor uma imobilidade devido sua completude, realização; por exemplo, o resultado final do branqueamento é o próprio branco.

Entretanto, visto que Aristóteles utiliza os dois termos indiscriminadamente, é preciso explicar a razão de ἐνέργεια poder ser entendida tanto como ἐντελέχεια como κίνησις, aparentemente coisas opostas. Aristóteles afirma que o ato parece expressar principalmente (μάλιστα) o que é movimento e a partir deste é que o vocábulo ἐνέργεια passou a expressar as outras coisas. Sobre essa ampliação de sentidos do ato, Aristóteles acrescenta: *“por isso, às coisas que não existem não se lhes atribui movimento, mas sim outros predicados, como ser pensáveis ou desejáveis, ainda que não existam; porém ser movidas não, e isso porque, não existindo em ato (ἐνέργεια), existiriam em ato (ἐνέργεια)”*.¹⁴⁷ De acordo com esta afirmação, o movimento pode ser reconhecido como ato com base em dois fatores: (1º) O movimento é nossa experiência mais imediata, ou seja, não requer mediação do λόγος, sentimos o movimento de modo direto, espontâneo, sem mediadores de qualquer tipo, por isso mesmo, é impossível negá-lo. Verificamos a todo instante que as coisas estão mudando de um estado a outro e esta mudança requer atividade, por isso, o movimento é, praticamente, sinônimo de atividade, de ἐνέργεια. (2º) Por outro lado, o ser enquanto ἐντελέχεια expressa a realidade plena, a coisa enquanto tal. Visto que não há movimento de movimento, mas somente movimento de algo, portanto, do que é, e é isto que pode ser movido ou mover, então o movimento de algum modo *existe*, ele é, pois só as coisas que existem é que têm algum movimento, se não existissem não poderiam se mover ou ser movidas. Sob esse ponto de vista, poucas coisas podem existir que sejam tão reais quanto é o movimento, então movimento é realidade, é ἐντελέχεια.

Tudo isso pode parecer evidente, porém há coisas que não existem efetivamente e que só podem ser pensadas (um centauro) ou desejadas (uma cidade paradisíaca), mas não são em ἐντελέχεια, enquanto realidade plena. A estas não se pode lhes atribuir existência e movimento, mas somente outros predicados (κατηγορίαι) como seres pensáveis, desejáveis, imagináveis, etc. Enfim, as coisas que não se movimentam não existem em ato, só em potência, exceto o primeiro motor imóvel.

¹⁴⁷ διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασιν τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δὲ τινὰς κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσσονται ἐνεργείᾳ.Θ3,1047^a 32-36.

Evidentemente, essa relação entre ato e movimento torna-se clara a partir da distinção entre ser em ato e em potência, a qual Aristóteles faz lembrar ao final de Θ3: *“Portanto, das coisas que não existem, algumas existem em potência, porém não existem, porque não existem em ἐντελέχεια”*.¹⁴⁸ Uma cidade ideal pode ser pensada e, por isso, ela de certo modo existe, mas só em potência, porque ainda não se efetivou, não se tornou realidade plena, ἐντελέχεια. Sua existência plena poderá ocorrer depois, mas enquanto a cidade estiver sendo construída, ela é em potência a cidade realizada, e a atividade de sua construção é ἐνέργεια.

Essa parte do livro Θ ressalta muito bem o caráter intermediário, abrangente e por vezes ambíguo que o termo ἐνέργεια guarda. Intermediário porque, por um lado parece ser o caminho entre δύναμις e ἐντελέχεια, por outro, marca a diferença entre móvel e imóvel. Com isso, tomando ἐνέργεια como parâmetro é possível afirmar que Aristóteles não é tão inflexível, ao menos na relação entre as palavras e a realidade.

O final de Θ3 expõe, portanto, como a relação entre ἐντελέχεια, ἐνέργεια, δύναμις e κίνησις é muito complexa. Expõe ainda que qualquer explicação que desconsidere a leitura e compreensão da totalidade do livro Θ será sempre superficial. É por isso que em Θ6 (1048b 18-36), por exemplo, Aristóteles retoma a relação entre movimento e ato não só considerando as distinções e implicações acumuladas, mas complicando a análise a partir de outros aspectos, neste caso, o da perfeição da ação.

2 Possibilidade e Realização

A polêmica com os Megáricos teve como ponto culminante o enfoque sobre as fraquezas de seus pressupostos teóricos, exatamente por eles não terem compreendido a distinção entre ato e potência. Entretanto, é preciso resolver as dúvidas sobre alguns pontos específicos, que se forem relegados podem emperrar todo o projeto aristotélico em defesa do movimento. É em Θ4 que Aristóteles se propõe a aprofundar a relação entre o possível e o realizável para que não perdurem dúvidas sobre a ligação entre o ser em potência e ser em ato, apresentando não somente os limites e sim, as garantias da atualização da potência. É um capítulo curto onde são retomados alguns pontos das discussões anteriores.

¹⁴⁸ τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν. Θ3, 1047b 1-2.

Nos capítulos anteriores vimos que dadas as condições (internas e externas) para uma certa potência, esta deve se realizar. Todavia, algumas coisas podem ou não existir e, para entender essa possibilidade, Aristóteles precisa marcar a diferença entre: (a) o possível (δυνατόν) que é realizável mas que pode não se realizar; e (b) o impossível (ἀδύνατον), aquilo que simplesmente não tem possibilidade alguma de realização, que nunca irá efetivar sua forma (εἶδος) por incapacidade inerente ao seu gênero (γένος) ou à sua espécie (εἶδος). Trata-se, em linhas gerais, de esclarecer as diferenças entre possibilidade e realização: “*Se o possível é o que temos dito enquanto realizável (ἀκολουθία), está claro que não é verdade dizer que tal coisa é possível, porém não ocorrerá, visto que, admitido isso, não se veria o sentido de ser impossível*”.¹⁴⁹ O possível é aquilo que pode se realizar, que não guarda impossibilidades tais que sua realização interfira em sua própria existência mas, apesar dessa condição, talvez não se realize. Conseqüentemente, aquele que afirma que uma coisa é possível de ser algo, mas nunca o será, está eliminando a diferença entre possível e impossível. É possível que uma criança, por exemplo, torne-se um homem, caso nada exterior a impeça, mas é impossível que ela se torne uma andorinha porque ela sequer tem potência para tal realização.

Para explicar essa diferença sutil entre possível e impossível, Aristóteles apresenta o exemplo da incomensurabilidade da diagonal: “*se alguém afirma que é possível que a diagonal seja comensurável com um dos seus lados, mas que nunca será – sem considerar o ser impossível –, porque nada impede que, sendo possível que algo seja ou venha a ser, não seja nem venha a ser*”.¹⁵⁰ Este é um exemplo típico em seus escritos e compreensível pelo fato de que em seu tempo era desconhecida a possibilidade de medir a diagonal do quadrado.¹⁵¹ Qualquer grego sabe que a diagonal do quadrado é incomensurável e, portanto, não haveria motivo plausível para medir algo que, por definição, não é passível de ser medido. Contudo, utilizando-se de um recurso bastante criativo, Aristóteles supõe a existência de um homem que desconhece tal impossibilidade: “*Porém, é necessário que, segundo o estabelecido, inclusive, se supomos que existe ou tem existido o que não existe,*

¹⁴⁹ Εἰ δὲ ἐστὶ τὸ εἰρημένον τὸ δυνατόν ἢ ἀκολουθεῖ, φανερόν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατόν μὲν τοδί, οὐκ ἐστὶ δέ, ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτη διαφεύγειν. Θ4, 1047b 2-6.

¹⁵⁰ λέγω δὲ οἷον εἰ τις φαίη δυνατόν τὴν διάμετρον μετρηθῆναι οὐ μέντοι μετρηθῆσεσθαι – ὁ μὴ λογιζόμενος τὸ ἀδύνατον εἶναι–ὅτι οὐθὲν κωλύει δυνατόν τι ὄν εἶναι ἢ γενέσθαι μὴ εἶναι μὴδ' ἔσεσθαι. Θ4, 1047b 6-9.

¹⁵¹ Cf., Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome I, p.20, nota 2.

porém, é possível, não resulte nada impossível; e nesse caso resultará, visto que é impossível que a diagonal seja comensurável com um dos lados”.¹⁵² Somente uma pessoa inconseqüente afirmaria a possibilidade de medir a diagonal de um quadrado, pior ainda seria alguém que após afirmar essa aberração seguisse dizendo que, apesar da diagonal do quadrado poder ser medida, esta nunca o será. Se alguma coisa tem potência para fazer/padecer alguma coisa é porque, em algum momento, essa potência será atualizada, caso contrário, o certo é afirmar que tal coisa é privada dessa potência e, portanto, é impossível ser atualizada. Sem essa reparação, não há diferença entre possível e impossível.

O que ocorre nessa situação é que esse hipotético homem está fazendo uma confusão entre o que é falso (*ψεύδος*) e o que é impossível (*ἀδύνατον*). Se alguma coisa tem potência para se realizar, então não é verdade que esta coisa nunca se realizará; o certo é que ela pode ou não se realizar, porque se a coisa nunca se realiza é porque ela simplesmente não tem potência alguma para se realizar. A diagonal do quadrado é impossível de ser medida, assim como também é impossível que a soma dos ângulos internos de um triângulo não seja igual a 180 graus. Dado um triângulo, necessariamente seus ângulos internos terão a soma igual a 180 graus e quem afirmar algo diferente disso estará confundindo falsidade com impossibilidade.

Aristóteles apresenta um outro exemplo, inclusive mais inteligível para alguém que não pertence à Antiguidade Clássica, sendo mais fácil para visualizar a referida confusão entre o falso e o impossível: “Assim, pois, não é o mesmo falso e impossível: que estejas de pé agora é falso, porém não impossível”.¹⁵³ Com esses exemplos pode-se verificar que o impossível é mais abrangente porque inclui o falso, mas não vice-versa, pois a realização de alguma coisa pode ser falsa, mas não impossível. O que é impossível é sempre falso, mas o que é falso num momento pode ser verdadeiro em outro. Estando alguém em pé e uma outra pessoa afirma que o primeiro está sentado, tal afirmação é falsa, mas não é impossível, pois aquela mesma pessoa que antes estava em pé pode ficar sentada. No caso da comensurabilidade da diagonal, a situação é um pouco mais complexa, já que é impossível medir a diagonal do quadrado. Logo, qualquer afirmação que não respeite essa

¹⁵² ἀλλ' ἐκεῖνο ἀνάγκη ἐκ τῶν κειμένων, εἰ καὶ ὑποθίμεθα εἶναι ἢ γεγονέναι ὃ οὐκ ἔστι μὲν δυνατόν δέ, ὅτι οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· συμβήσεται δέ γε, τὸ γὰρ μετρεῖσθαι ἀδύνατον. Θ4, 1047b 9-12.

¹⁵³ οὐ γὰρ δὴ ἔστι ταῦτὸ τὸ ψεύδος καὶ τὸ ἀδύνατον· τὸ γὰρ σε ἑστάναι νῦν ψεύδος μὲν, οὐκ ἀδύνατον δέ. Θ4, 1047b 12-14.

impossibilidade é irrestritamente falsa. Aqui, além de impossível também é falsa, ou seja, é falsa porque é impossível, mas não o contrário. Em suma, o impossível não possui a mínima capacidade de se realizar, guarda a idéia do nunca poder ser¹⁵⁴, enquanto que o possível possui tal capacidade, guarda a idéia do ser e do talvez ser. Além disso, o falso é uma afirmação contrária ao fato.

3 O Possível e o Necessário

Feita a distinção entre ἀδύνατον e ψεῦδος, Aristóteles encerra Θ4 apresentando a relação entre o possível (δυνατόν) e o necessário (ἀνάγκη), aprofundando o teor da refutação àqueles que afirmam, primeiro, que uma coisa só é possível se já está em ato; segundo, que uma coisa é em potência, mas nunca se realizará. Neste ponto da análise Aristóteles ressalta a relação causal existente entre duas ou mais coisas envolvidas num processo. Para isso, ele elabora um exercício lógico a fim de mostrar que, após o início de um processo, este deve chegar ao seu cumprimento. Pode-se dividir este exercício em três situações complementares: (1) Se A existe, então B existe: *“Ao mesmo tempo, também é evidente que se, existindo A, necessariamente (ἀνάγκη) existe B, sendo possível que exista A, também B será necessariamente possível, pois se não é necessariamente possível, nada impede que não seja possível que exista”*.¹⁵⁵ Partindo da existência de A, esta acarreta necessariamente a existência de B, como também, a possibilidade de A acarreta necessariamente a possibilidade de B, ou seja, dado A, então B.

(2) Se B é impossível, então a existência de A é impossível: *“Porém, se é necessariamente impossível que exista B, também o será necessariamente que exista A. O primeiro era, efetivamente, impossível, então, também o será o segundo”*.¹⁵⁶ Este é o caso da impossibilidade. Se a existência de B é impossível, então a existência de A será também impossível, ou seja, impossível B, então impossível A.

¹⁵⁴ De acordo com Reale, o ἀδύνατον é “o que intrinsecamente não possui a capacidade de ser ou de se realizar, δυνατόν é o que intrinsecamente possui a capacidade de ser ou de se realizar”. Reale, G., *Il concetto di ‘Filosofia prima’ e l’unità della Metafisica di Aristotele*, p. 359.

¹⁵⁵ ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι, εἰ τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη τὸ Β εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος εἶναι τοῦ Α καὶ τὸ Β ἀνάγκη εἶναι δυνατόν· εἰ γὰρ μὴ ἀνάγκη δυνατόν εἶναι, οὐθὲν κωλύει μὴ εἶναι δυνατόν εἶναι. Θ4, 1047b 14-17.

¹⁵⁶ εἰ δὴ ἀδύνατον [ἀνάγκη] εἶναι τὸ Β, ἀνάγκη καὶ τὸ Α εἶναι. ἀλλ’ ἦν ἄρα τὸ πρῶτον ἀδύνατον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. Θ4, 1047b 20-22.

(3) Quando A e B estão intrinsecamente relacionados:

Porém, se realmente A é possível, também o será B, supondo que estejam relacionados de tal modo que, existindo A, necessariamente existirá B. Conseqüentemente, se estando A e B nesta relação, não é possível nas condições ditas, tampouco A e B estarão na relação suposta. E se, sendo possível A, necessariamente é também possível B, se existe A, necessariamente existirá também B.¹⁵⁷

Se A e B possuem uma relação de necessidade, não é possível afirmar que se A existe então B é impossível, pois sendo A possível, então também B é possível, porque os dois mantêm uma relação, são contíguos. Assim, se A existir, também B existirá.

Mas afinal, que relação é essa cuja existência de um acarreta a existência do outro? Aristóteles quer dizer que, mesmo que seja explícita a relação intrínseca entre a possibilidade real (A) e sua atualização (B), isso não significa que *sempre*¹⁵⁸, de modo absoluto, independentemente de qualquer circunstância, A chegará a B, como se o destino determinasse tudo. É verdade que, dada a relação intrínseca entre ato e potência, um exige o outro, ou seja, a possibilidade ou realidade de um infere a possibilidade ou realidade do outro, mas essa relação entre A e B não é puro determinismo. Caso fosse esta a idéia de Aristóteles, não haveria sequer espaço para a liberdade, escolha, desejo, vontade e para a própria possibilidade, porque tudo estaria determinado desde sempre.

Essas dúvidas quanto à relação necessária entre a existência de A e B podem ser solucionadas a partir da seguinte explicação: “*Pois dizer é necessariamente possível que exista B se A é possível, significa que, se A existe quando (ὅτε) e como (ὡς) era possível que existisse, então, também B existirá necessariamente e do mesmo modo*”.¹⁵⁹ Em nenhum momento, portanto, Aristóteles deixa de destacar a importância das condições necessárias para que se possa afirmar a necessária efetivação, ou seja, a necessária passagem da

¹⁵⁷ ἂν ἄρα ἦ τὸ Α δυνατὸν, καὶ τὸ Β ἔσται δυνατὸν, εἴπερ οὕτως εἶχον ὥστε τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη εἶναι τὸ Β. ἐὰν δὴ οὕτως ἐχόντων τῶν Α Β μὴ ἦ δυνατὸν τὸ Β οὕτως, οὐδὲ τὰ Α Β ἔξει ὡς ἐτέθη· καὶ εἰ τοῦ Α δυνατοῦ ὄντος ἀνάγκη τὸ Β δυνατὸν εἶναι, εἰ ἔστι τὸ Α ἀνάγκη εἶναι καὶ τὸ Β. Θ4, 1047b 22-27.

¹⁵⁸ Aristóteles entende que A e B são conceitos os quais um exige o outro, mas o *possível*, devido às condições externas, pode não se realizar sem risco de que a relação necessária entre A e B seja, por isso, descaracterizada: “*o ser possível inclui a sua realização, não de fato, mas de direito: que algo que é δυνατόν não se realize é, de fato, possível, isto é, do ponto de vista empírico; mas de direito, em si e por si, não é possível.*” Reale, Giovanni, *Il concetto di ‘Filosofia prima’ e l’unità della Metafisica di Aristotele*, p. 360.

¹⁵⁹ γὰρ δυνατόν εἶναι ἐξ ἀνάγκης τὸ Β εἶναι, εἰ τὸ Α δυνατόν, τοῦτο σημαίνει, ἐὰν ἦ τὸ Α καὶ ὅτε καὶ ὡς ἦν δυνατόν εἶναι, κάκεινο τότε καὶ οὕτως εἶναι ἀναγκαῖον. Θ4, 1047b 27-30.

potência ao ato. Nessa sentença, isso fica evidente ao se observar a inclusão do quando (ὅτε) e do como (ὥς), que apontam para os fatores externos que podem facilitar ou dificultar e, até mesmo, impossibilitar a passagem de A para B.

Em toda a argumentação que finaliza Θ4, o que se destaca é o acento sobre o *necessariamente* (ἀνάγκη) acentuando a importância que Aristóteles atribui à relação causal existente entre as coisas envolvidas num processo: a possibilidade de A acarreta a possibilidade de B, ou seja, B é a atualização de A. Há uma irreduzível relação causal entre A e B. Em outras palavras, toda criança (potência) tende a se tornar um homem (ato), no entanto, se a criança existe é porque, necessariamente, existe um adulto, caso contrário nem haveria tal criança.

Encerra-se assim, a exposição da potência e do ato entendidos relativamente ao movimento. Ao longo dos cinco primeiros capítulos do livro Θ, podemos verificar que, apesar de inicialmente Aristóteles ter traçado uma exposição da δύναμις dividida em dois sentidos (primeiro o cinético – Θ1 a Θ5 –, depois o metafísico – Θ6 a Θ10), constata-se a grande dificuldade que é manter os dois âmbitos terminantemente separados. Aristóteles mesmo insere exemplos, termos e argumentos que envolvem ambos significados. Isso se deve provavelmente não a uma confusão metodológica do Estagirita, mas à complexidade mesma do real. Mesmo que em alguns momentos apele para o exercício de abstração (tal como se faz na matemática, quando se promove a separação entre seu objeto de estudo e a matéria), Aristóteles, propositadamente, insere aos poucos diferentes elementos a fim de evidenciar o quanto é difícil conceituar os modos de se dizer o ser, de se entender o real. O mesmo pode se verificar nos capítulos seguintes, em que Aristóteles pretende tratar centralmente o conceito de ato (Θ6 – Θ10). Portanto, uma das principais conclusões até o momento é a impossibilidade de traçar uma separação absoluta entre a abordagem dos conceitos de ato e potência referente ao movimento e aquela referente à substância, entre o aspecto cinético e o metafísico propriamente dito.

Capítulo III

Ato e Potência relativos à Substância

De acordo com o plano traçado no início do livro Θ, Aristóteles pretende investigar, a partir de agora, os conceitos de ato e potência relativos à substância. É essa perspectiva que expressa o sentido propriamente metafísico de ato/potência, o sentido mais específico, nem sempre aquele mais facilmente verificável por nós, porém é o mais próprio e, sendo assim, é o que mais interessa a toda essa investigação. A exposição e análise do ser em ato e em potência são, nesse momento, aplicáveis não somente aos seres móveis sujeitos à geração e corrupção, como também, àqueles seres que apesar de móveis são imunes a tais mudanças, são os seres celestes. E ainda nessa análise também são incluídos os seres imóveis, aqueles completamente imunes a qualquer mudança, entre eles, o motor imóvel.

Neste capítulo do trabalho, vamos analisar Θ6 e Θ7. Boa parte do que há de mais importante em toda exposição do par conceitual ato/potência está inserida em Θ6, reunindo e aperfeiçoando a análise conceitual de Θ. Parece até que todos os capítulos anteriores de Θ tinham como propósito preparar para a ampliação dos sentidos apresentados aqui. Isso fica claro no modo como Aristóteles inicia Θ6, lembrando que nos capítulos anteriores havia apresentado esses conceitos sob uma outra abordagem, aquela relativa ao movimento: “*Temos tratado da potência dita relativamente ao movimento, tratemos do ato, definamos o que é (τί ἐστί) ato e qual coisa (ποῖόν τι) é*”.¹⁶⁰

A investigação agora irá centrar-se especialmente no conceito do ato, procurando explicitar sua definição (διορισμός), aquilo que expressa a sua essência, ou seja, o *que é* (τί ἐστίν) a coisa e, ainda, *qual é* (ποῖόν τι) a sua propriedade principal. Dizendo isto, Aristóteles parece insinuar que a análise da potência no sentido metafísico inclui, necessariamente, a análise sobre o ato. É o que se pode confirmar na seqüência:

Ao fazer nossa análise, veremos que não só dizemos que é potente o que naturalmente tem poder para mover a outro ou ser movido por outro, ora

¹⁶⁰ Ἐπει δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστίν ἢ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι. Θ6, 1048^a 25-27. (Trad., Tricot)

absolutamente, ora de algum modo, senão também em outro sentido, o motivo pelo qual em nossa investigação temos tratado também destas coisas.¹⁶¹

Aristóteles relembra a definição da δύναμις ressaltando seu caráter natural para mover ou ser movido. O *naturalmente* (πέφυκε) aqui é sinônimo de essência (τὸ τί ἦν εἶναι), é, portanto, o conteúdo próprio de sua definição: δύναμις é princípio de movimento em outro ou nele mesmo enquanto outro.¹⁶² Além disso, Aristóteles faz menção aos tipos derivados de potência, resumidos aqui em: absolutamente (ἀπλῶς); e de algum modo (τρόπον τινά). Por último, cabe considerar que, de acordo com a afirmação acima, toda a investigação da potência relativa ao movimento tinha como propósito central abrir caminho para uma investigação mais fundamental, aquela relativa à οὐσία, verdadeiro objetivo pelo qual Aristóteles se propôs a pesquisar e classificar o sentido anterior. De fato, de Θ1 a Θ5 o ato apareceu esporadicamente, sendo apresentado sempre de modo superficial e secundário. Provavelmente porque, enquanto o sentido fundamental da potência é aquele relativo ao movimento, o sentido fundamental do ato é o metafísico, aquele que mantém uma relação direta com a substância.

Assim, o conceito de ato será apresentado mais detalhadamente e a potência é que será mencionada para servir de apoio e para clarificar a importância do ser em ato. O motivo dessa inversão é fácil de compreender a partir do que se segue: “*O ato é, pois, o existir (ὑπάρχειν) da coisa, embora não como quando dizemos em potência*”.¹⁶³ O ato é o modo próprio da coisa ser, como a coisa se encontra, o modo atual, diferente da coisa

¹⁶¹ καὶ γὰρ τὸ δυνατὸν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατὸν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ’ ἄλλου ἢ ἀπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ καὶ ἑτέρως, διὸ ζητοῦντες καὶ περὶ τούτων διήλομεν. Θ6, 1048^a 27-30.

¹⁶² Cf., Θ1, 1046a 11.

¹⁶³ ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει. Θ6, 1048^a 30-32. Nesta passagem o problema de tradução é quanto ao verbo ὑπάρχω (existir, começar, estar). Tricot traduz por *exister*, Reale por *l’esistenza stessa*, Yebra por *existir* e Ross por *presence*. Segundo Yepes: “*O verbo ὑπάρχω na voz ativa significa ‘ter começado a estar entre as coisas do mundo, ter nascido, ter começado a ser’*. *Vem de ἄρχω que significa ‘começar’*. *Quer dizer, o significado próprio deste verbo é o começo de um ser, algo que afeta a todo esse ser enquanto está no mundo como nascido, como vindo a ser. Logo significa simplesmente ‘existir, estar já existindo’, que é o significado mais corrente em Aristóteles.*” Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, p.250. Lucas Angioni prefere outra solução: “*O verbo ‘hyparchein’ guarda um sentido mais concreto, ao qual tentei ser menos infiel, traduzindo-o por ‘pertencer’, ‘ocorrer’, ‘se dar’*. *Além do mais, em algumas ocorrências intransitivas, ‘hyparchein’ poderia ser traduzido por ‘existir’, isto é, ‘se encontra existindo’*”. Angioni, L. In: Aristóteles, *De anima*, Livros I-III (trechos), p.11.

quando é em potência, porque em ato a coisa está completa, plena, alcançou seu fim, efetivou sua forma.

Portanto, para pesquisar a potência relativa à οὐσία, Aristóteles evoca o conceito de ato porque a potência é dita ou entendida sempre em relação ao ato, sempre tendo o ato como ponto de chegada, bem como o de partida. A série de exemplos acima mostra que a potência enquanto princípio de movimento requer, para ser plenamente entendida no sentido metafísico, a constante menção ao ato e isso não se deve unicamente ao fato de a potência não ser dita somente em vista do movimento, mas, principalmente, porque a potência sempre tem em vista o ato. É por essa razão que Aristóteles concentra-se no conceito de ato pra definir a potência: é o ato que revela a potência¹⁶⁴ de alguma coisa. A coisa é conhecida por sua realização e não enquanto potência, afinal, enquanto ser em potência a coisa pode ser ou não ser, mas enquanto ato, ela é em definitivo. Desse modo, a potência dirige-se ao ato porque ela é feita para o ato e assim, fica descartado o risco de ser pura indeterminação.

1 Definição por Analogia

Apesar de a análise, a partir de Θ6, centralizar sua atenção sobre o ato, porque este mantém certa proeminência sobre a potência, Aristóteles não apresenta uma definição propriamente dita do ato, apenas lança mão de um conjunto de exemplos de coisas particulares para que se possa identificar uma distinção entre o ser em ato e o ser em potência. Esse modo de exposição não é apenas uma introdução à temática central, o ato, mas perpassa toda análise porque é, como veremos a seguir, o modo próprio para explicar conceitos desse tipo, conceitos originários.

Na seqüência de Θ6, Aristóteles formula um parágrafo bastante sintético cujo conteúdo comporta um conjunto de conceitos centrais em sua filosofia, tendo por isso alimentado muita discussão entre seus comentadores: “*O que queremos dizer é evidente nos particulares (καθ’ ἕκαστα) por indução (ἐπαγωγή), sem que seja preciso buscar uma*

¹⁶⁴ “A potência não visa simplesmente o ato, ela é feita para ele como o imperfeito para o perfeito e o relativo para o absoluto”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, 498, nota 3.

definição (ὄρος) de tudo, senão que basta intuir (συνοράω) a analogia (ἀναλογία)".¹⁶⁵ Nesse segmento está caracterizado o modo próprio para explicar conceitos originários como ato e potência, que não podem ser elucidados por meio de uma demonstração direta. Embora não seja o único método adotado para explicitar os conceitos originários, Aristóteles entende que ato e potência só podem ser mostrados por meio de analogia (ἀναλογία), ou seja, por meio da comparação entre dois pares de coisas singulares que deixa transparecer uma proporção entre eles. Para compreender os pormenores desse método é preciso considerar alguns dos elementos pressupostos em sua elaboração como, por exemplo, a indemonstrabilidade de conceitos originários e o processo indutivo. A indemonstrabilidade de conceitos originários é um dos pressupostos principais da filosofia aristotélica. É a impossibilidade de definir conceitos originários (ser, uno, princípio) justamente porque são eles que dão início a uma cadeia explicativa. Não podem ser definidos porque são primeiros, simples e imediatos, tal como os princípios (ἀρχαί) que servem como início do conhecimento científico.¹⁶⁶ Não há definição dos princípios¹⁶⁷ visto que eles não podem ser incluídos em algum gênero, e toda definição é dada por meio da inclusão do termo em algum gênero e, em seguida, é ressaltada sua diferença específica, como por exemplo, *homem racional*: homem = gênero animal; racional = espécie racional. Enquanto o gênero expressa uma propriedade comum de um grupo de coisas, a diferença expressa suas propriedades específicas. No entanto, conceitos originários não podem ser incluídos em algum gênero, pois não há um gênero que possa inclui-los, ou seja, tais conceitos não se unificam sob uma definição comum. Do mesmo modo que os princípios são indemonstráveis, por serem primeiros e imediatos, os conceitos originários não são passíveis de uma definição propriamente dita e só podem ser explicados por outro método.

O segundo motivo para justificar a indemonstrabilidade de conceitos originários, ou dos princípios, é a impossibilidade de o pensamento percorrer uma série infinita de proposições científicas; a cadeia de conhecimento requer um início, afinal, o infinito não pode ser alcançado.

¹⁶⁵ δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῆ ἐπαγωγῆ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. Θ6, 1048^a 35-37.

¹⁶⁶ "Enquanto premissas primeiras e imediatas, a que nenhuma outra é anterior, os princípios são, por isso mesmo, indemonstráveis". Sobre a indemonstrabilidade dos princípios, ver o excelente trabalho de Porchat Pereira, *Ciência e dialética em Aristóteles*, p. 126.

¹⁶⁷ "Uma ciência deve por princípio definir todos seus termos, mas o mesmo não é verdadeiro para a filosofia". Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p.251.

Quanto ao processo de indução (ἐπαγωγή), sabe-se que é, segundo Aristóteles, um método comum da ciência e contém dois significados principais: primeiro, é a passagem de uma multiplicidade de sensações a uma noção universal, ou seja, é um processo mediante o qual passa-se do particular ao universal; segundo, é a passagem de juízos particulares a um juízo geral. Os dois significados podem ser entendidos como um processo que conduz “o pensamento em direção do conhecimento dos princípios, caminhando do mais particular para o mais universal, do mais conhecido para nós ao mais conhecível por natureza, do mais próximo da sensação ao que está mais afastado dela”.¹⁶⁸ O método indutivo procede da percepção sensível, mas sua prática correta conduz progressivamente em direção ao que é mais universal estabelecendo-se assim, as condições necessárias e suficientes para que a inteligência (νοῦς), inscrita na alma (ψυχή), abarque ou se identifique com o objeto, com a coisa mesma.¹⁶⁹

Agora é preciso examinar de que modo a indemonstrabilidade de conceitos originários combinada à indução fundamentam a analogia. Na *Ética a Nicômacos* pode-se compreender melhor a concepção aristotélica de analogia, que consiste na identidade de relações que expressam uma proporção e possui dois sentidos principais: primeiro, como *proporção quantitativa* (geométrica e matemática): expressa uma relação entre quantidades numéricas e pode ser de dois tipos: (a) matemática¹⁷⁰ (aqui é sinônimo de aritmética), quando é conhecido o resultado de uma operação matemática (9:12), infere-se o mesmo de uma outra (3:4); e (b) geométrica,¹⁷¹ que mostra a relação entre o todo e as partes de coisas diferentes; por exemplo, o todo de A está para as partes de A, assim com o todo de B está

¹⁶⁸ Pereira, O. P., *Ciência e dialética em Aristóteles*, p. 386.

¹⁶⁹ Idem, p. 388.

¹⁷⁰ “Mas a justiça nas relações privadas é, pois, uma espécie de desigualdade, mas não conforme à analogia acima e sim conforme à [analogia] aritmética. Pois, é irrelevante se uma pessoa boa lesa uma pessoa má ou se uma má lesa uma pessoa boa, ou se é uma pessoa boa ou má que comete adultério; a lei considera somente o aspecto distintivo da justiça e trata as partes como iguais, se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça, e se uma infligiu e a outra sofreu dano”. τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν. οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικῆς ἢ φαῦλος· ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις, εἰδὲ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀδικεῖται, καὶ εἰ ἐβλάψεν ὁ δὲ βέβλαπται. *Ética a Nicômacos*, 1132a 1-7.

¹⁷¹ “Os matemáticos chamam este tipo de analogia de geométrica, pois é na proporção geométrica que o todo está para o todo assim como cada parte está para a outra parte”. καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί· ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον. *Ética a Nicômacos*, 1131b 12-15.

para as partes de B. O segundo sentido de analogia é como *proporção qualitativa*¹⁷² (semelhança de relações) que expressa uma relação de semelhança entre coisas em geral, pertencentes ou não a mesma espécie ou gênero. Por exemplo, na justiça distributiva¹⁷³ estão envolvidos, no mínimo, quatro elementos: duas pessoas e duas coisas a serem distribuídas. Entre as duas pessoas, A = cidadão e B = escravo, enquanto que C = 4 moedas e D = 2 moedas. A riqueza será distribuída de acordo com os méritos de cada pessoa envolvida numa atividade qualquer: para o cidadão (A) são dadas quatro moedas (C), para o escravo (B) são dadas duas moedas (D). Isto ocorre porque a diferença entre o cidadão (A) e o escravo (B) é a mesma existente entre quatro (C) e duas (D) moedas.

Apesar dessa distinção, de modo geral, em Aristóteles os dois sentidos de analogia se confundem porque ambas expressam a idéia fundamental, que é de proporção, a única presente em sua concepção. Ainda na *Ética a Nicômacos*, a analogia de proporção¹⁷⁴ é explicada do seguinte modo: “Assim, a analogia é uma igualdade de razões, envolvendo no mínimo quatro elementos. (...) Então, o elemento A está para o elemento B assim como o elemento C está para o elemento D e, portanto, por alternância, A está para C assim como B está para D”.¹⁷⁵ A analogia é uma comparação entre, no mínimo, dois pares de coisas, pertencentes ou não à mesma espécie ou gênero, que deixa transparecer uma proporção (a mesma distância) entre eles. Aplicando um conteúdo à definição acima, diz Aristóteles: “Certamente, o que a visão é para o corpo a inteligência é para a alma, e assim para os outros”.¹⁷⁶ Na analogia, há quatro elementos envolvidos: por um lado, visão (A) e inteligência (B); por outro, corpo (C) e alma (D). A relação existente entre os dois

¹⁷² A expressão *qualitativa* não está em Aristóteles, mas corresponde a um dos sentidos de analogia identificados na divisão elaborada por Adela Rosa Maggi entre analogia como proporção geométrica e matemática; e analogia como semelhança de relações. Cf., Maggi, A. R., *Analogia y causalidade en Aristóteles*. (Texto inédito), p. 4, 2004.

¹⁷³ “O justo é, então, uma certa analogia (a analogia não é uma propriedade somente das quantidades numéricas, mas também da quantidade em geral)”. ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ’ ὅλως ἀριθμοῦ. *Ética a Nicômacos*, 1131^a 29-32.

¹⁷⁴ O modo como Aristóteles entende a analogia é denominado de analogia de proporção, diferente da analogia de atribuição que teve sua origem nas formulações da Escolástica. Segundo a analogia de atribuição, todos os outros seres (secundários) convergem para um ser único (principal), fundamentando, assim, a relação entre um Deus criador e um mundo criado. Cf., Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 198-206.

¹⁷⁵ ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. (...) ἔσται ἄρα ὡς ὁ α ὄρος πρὸς τὸν β, οὕτως ὁ γ πρὸς τὸν δ, καὶ ἐναλλάξ ἄρα, ὡς ὁ α πρὸς τὸν γ, ὁ β πρὸς τὸν δ. *Ética a Nicômacos*, 1131^a 33 – 1131b 9.

¹⁷⁶ ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. *Ética a Nicômacos*, 1096b 29-31.

primeiros termos (a visão é o guia do corpo) é semelhante àquela entre os dois últimos (a inteligência é o guia da alma). Desse modo, A está para B assim como C está para D.

Entre os vários propósitos, Aristóteles vale-se da analogia para descobrir as semelhanças, para estabelecer os conceitos enquanto meio de generalização e, ainda, para fundamentar a indução.¹⁷⁷ E como Aristóteles relaciona todos estes elementos (indemonstrabilidade de conceitos originários, indução e analogia) ao par ato/potência?

1.1 Ato e Potência por meio da Analogia

Quando Aristóteles afirma que a compreensão dos conceitos originários, ato e potência, é evidente a partir da comparação entre coisas singulares, ele quer dizer que estes conceitos não se prestam ao conhecimento com base numa definição propriamente dita. Ato e potência são evidentes, são pressupostos e reconhecidos a partir de uma relação com a realidade, tal como os princípios – que também não são definíveis porque não cabem numa definição única – e, nesse caso, essa relação se dá por meio da analogia. A relação ($\pi\rho\acute{o}\varsigma$) é verificada a partir de uma mesma diferença ($\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\rho\acute{\alpha}$) existente entre o primeiro e o segundo par. Essa distância ou diferença é, na verdade, um princípio, portanto, é apreendido intuitivamente, imediatamente, e como todo princípio, não é conhecido por meio de uma definição. É no uso que se conhece e, na verdade, sempre se está utilizando princípios, mesmo sem ciência disso. Sendo previamente conhecidos, compete à inteligência ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), enquanto hábito, a apreensão imediata dos princípios.¹⁷⁸

A indução envolvida nesse processo é, em suma, uma operação que consiste em se estabelecer uma regra geral desde a constatação de que um certo grupo de particulares comporta-se, no mais das vezes, de um mesmo modo. Disso se induz uma relação entre os pares envolvidos. As situações são diferentes, mas o princípio é o mesmo: a diferença existente entre os pares de coisas particulares A e B é aquela mesma existente entre C e D.

¹⁷⁷ Cf., Maggi, A. R., *Analogía y causalidade en Aristóteles*. (Texto inédito), p. 6, 2004.

¹⁷⁸ Porchat Pereira apresenta uma excelente análise do processo de apreensão dos princípios, recusando o caráter cognitivo sensualista atribuído a Aristóteles por parte de alguns intérpretes, bem como a acusação de outros, de ser confusa a inclusão, por parte do Estagirita, do $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Segundo Porchat Pereira, a inteligência teria a dupla função de apreender tanto os princípios primeiros e universais do processo demonstrativo quanto, através da percepção sensível, dirigir-se do particular e contingente ao universal. Cf., Pereira, O. P., *Ciência e dialética em Aristóteles*, p. 337-393.

O último passo é identificar, entre os elementos de cada par, qual corresponde ao ser em ato e qual corresponde ao ser em potência. Para elucidar essa proporção Aristóteles apresenta exemplos de áreas bem distintas: “*e dizemos que está em potência como está um Hermes na madeira, a meia linha na linha inteira, porque poderia ser separada, e que é sábio inclusive o que não especula (θεωρέω) se é capaz (δυνατόν) de especular, porém, este outro está em ato*”.¹⁷⁹ No exemplo da escultura, a estátua do deus Hermes já esculpida em um bloco de madeira é a coisa em ato, enquanto o simples bloco de madeira é a coisa apenas em potência. Aqui está implícita a relação potência-matéria (madeira) e ato-forma (estátua esculpida), ou seja, o bloco de madeira é em potência a estátua de Hermes, enquanto o ato é a forma efetuada. Para o caso da comparação entre linha inteira e meia linha, a meia linha (um segmento de reta) pode ser separada da linha inteira; dada a separação essa meia linha também é, mas só é em potência porque ela acontece somente a partir de uma linha inteira, ou seja, a meia linha só existe porque antes havia uma linha inteira que podia ser dividida. Do mesmo modo para o caso do sábio (ἐπιστήμων): enquanto especula (θεωρέω), teoriza, um homem é sábio em ato, faz uso do conhecimento, porém, na medida em que está apenas aprendendo uma lição ou está descansando ele é sábio em potência, porque tem a capacidade para efetuar esta atividade. Todo aprendiz precisa de um mestre e é somente a partir desse sábio em ato que se pode classificar um outro de sábio, mesmo que seja em potência.

Esses exemplos podem ser assim agrupados: a estátua já esculpida, a linha inteira e o sábio enquanto especula *são* em ato; o simples bloco de madeira, a metade da linha e o sábio descansando *são* em potência. O emparelhamento dos respectivos pares e uma subsequente comparação expressam uma relação de modo tal que é possível compreender o que é estar em ato e, por conseguinte, o estar em potência.

A compreensão dos conceitos de ato e potência a partir da analogia de proporcionalidade não requer a enumeração exaustiva de casos particulares, afinal, tal exigência seria mesmo impossível de ser satisfeita. Apenas uma pequena série de exemplos, na verdade, dois pares de coisas, são necessários para se estabelecer a analogia.

¹⁷⁹ λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθεῖται ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἄν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Θ6, 1048^a 31-35.

Duas conclusões principais podem ser tiradas até este momento: primeiro, ao invocar um conceito a fim de explicar um outro, Aristóteles mostra como ato e potência mantêm uma forte relação de reciprocidade, evidenciada por meio de exemplos de casos particulares em que se pode verificar uma proporção.¹⁸⁰ A segunda conclusão é que ato e potência, por serem conceitos originários, são apreendidos somente a partir de um procedimento intuitivo¹⁸¹ que inclui a apreensão imediata dos princípios do conhecimento científico. Evidentes por si mesmos, ato e potência são demonstrados indutivamente por analogia e devem ser apreendidos de modo imediato a partir da experiência das coisas particulares.

1.2 Analogia: a unidade para os sentidos cinético e metafísico

O procedimento via analogia tem como propósito não só evidenciar a co-implicação do par conceitual ato/potência, mas também mostrar o modo como se deve compreender a relação de unidade que interliga os dois sentidos em que o ser em ato é entendido, os sentidos metafísico e cinético: “*Porém, estar em ato não se diz de todas as coisas do mesmo modo, senão por analogia: assim como este está neste ou relativo a este, aquele está naquele ou relativo àquele; pois algumas coisas estão em relação assim como o movimento à potência, e outras como a substância a certa matéria*”.¹⁸² O conceito de ato expressa mais propriamente a relação com a substância, porém também pode ser entendido por meio da analogia, quando a investigação é centrada no movimento. A fórmula “A está para B assim como C está para D” pode ser verificada do mesmo modo, tanto numa investigação acerca da οὐσία, quanto numa investigação acerca da κίνησις. Visto que o ponto central agora é a relação entre ἐνέργεια e οὐσία, na sentença acima, Aristóteles começa a mostrar a conexão entre ato/potência e forma/matéria, típica do sentido metafísico. Essa conexão

¹⁸⁰ Dada esta reciprocidade “*não é possível entender o significado do primeiro conceito a não ser entendendo, juntamente, também o significado do segundo: um condiciona a compreensão do outro e vice-versa*”. Reale, G., *Il concetto di ‘Filosofia prima’ e l’unità della Metafisica di Aristotele*, p. 361.

¹⁸¹ “*Ato e potência são conceitos que conhecemos com o procedimento intuitivo-indutivo: devemos ‘vê-los’ imediatamente nos particulares; a justificação de sua validade é dada por sua própria evidência: trata-se de um ver que as coisas são assim e não de outro modo*”. Idem, p. 361.

¹⁸² λέγεται δὲ ἐνέργεια οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ’ ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ’ ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ’ ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην. *Metafisica*, Θ6, 1048b 6-9. Nesta sentença, adotamos a tradução “este *está* neste” – que é a de Tricot, Ross e Reale – e não “este *existe* neste”, no restante, segue-se a tradução de Yebra.

também é entendida por meio da seguinte relação de analogia: o ato está para a potência assim como a forma está para a matéria, ou seja: ato = forma; potência = matéria. Os conceitos de ato e potência tomados no sentido metafísico são entendidos numa relação (πρός) de proporção em que o ato está para a forma assim como a potência está para a matéria. A forma (εἶδος) está subentendida na οὐσία, que é o termo que aparece nesse momento.

Os termos da analogia, portanto, são os seguintes: o ato referente à substância, que é entendido como “este está neste” (τοῦτο ἐν τούτῳ), e aquele está naquele (τόδ’ ἐν τῷδε); por exemplo, assim como a visão está no olho, também a audição está no ouvido. O ato é forma (εἶδος) porque ambos expressam acabamento e permanência. É por esse motivo que, nesse ponto, forma é sinônimo de substância. Por outro lado, a potência coincide com a matéria (ὑλη) porque esta tem potência para isto ou aquilo. Lembrando o esquema representativo da analogia: ato é A (visão) e C (audição); é contraposto à potência que é B (o olho enquanto matéria da visão) e D (ouvido enquanto matéria da audição); então A está para B assim como C está para D, ou seja, o ato está para a potência assim como a forma está para a matéria. A mesma estrutura “A está para B assim como C está para D”, elaborada para expressar o procedimento por analogia, é mantida. Desse modo, fica expresso que é por meio da analogia que se pode verificar a conexão entre os sentidos em que ato e potência podem ser entendidos: relativos à substância e ao movimento.

2 O Infinito, o Vazio e o Movimento

Por todo livro Θ Aristóteles tem procurado avaliar as diversas situações a fim de determinar de que modo elas estão contempladas num daqueles modos de se dizer o ser, em ato e em potência. No entanto, há certas coisas que parecem não se adequar a esse esquema. É o caso, por exemplo, do infinito (ἄπειρον) e do vazio (κενόν). Aristóteles não pode simplesmente negar a existência deles - e nem seria próprio de seu pensamento - tendo em mãos então, um problema de difícil solução: se admitir que o infinito é em ato tanto quanto o finito, como explicar que algo que não tem fim nem limite pode ser conhecido? Por outro lado, se o infinito estiver sempre em potência, então ele nunca será em ato? Pode algo em potência nunca vir a ser em ato e nunca realizar sua forma?

A solução é estabelecer um outro modo de se entender o ser em ato/potência, tanto no aspecto cinético como metafísico:

O infinito, o vazio e as demais coisas semelhantes se diz que estão em potência ou em ato de modo diferente que muitos dos seres, tal como o que vê ou anda ou é visível. Porque a estes cabe ser verdadeiros algumas vezes em absoluto (pois o visível é tanto quando é visto como quando pode ser visto); porém o infinito não está em potência no sentido em que deva estar separado em ato, mas só no conhecimento.¹⁸³

As atividades ou ações tais como andar e ver se enquadram perfeitamente no esquema ato/potência, pois tanto há possibilidade de algo ser visto assim como deste mesmo algo ser realmente visto. Ou ainda, alguém tem a faculdade da visão, mas está de olhos fechados e quando os abre, vê naturalmente. No caso do infinito (ἄπειρον) tal doutrina deve ser interpretada singularmente, pois enquanto uma reta com uma medida qualquer tem existência própria em qualquer situação, as sucessivas divisões dessa reta cedem lugar sempre a outras divisões. É possível conceber mentalmente uma linha divisível infinitamente, mas não se pode dividir infinitamente, tal ato de divisão infinita não é dado. A interminável divisão não existe separada daquela primeira reta finita. Uma reta finita é em ato, mas sua infindável divisão, não. Mesmo o infinito, resultante da divisão ou soma do finito, não se realizará plenamente enquanto infinito, mas somente na ordem do conhecimento (γνώμη), ou seja, no pensamento. Não há, nesse caso, um processo cuja potência resulte num ato: “*Pois do fato de que não termine a divisão (διαίρεσις) decorre que esse ato esteja em potência, mas não que exista em separado*”.¹⁸⁴ A coisa que tem potência para se tornar em ato não passa de um estado a outro de modo súbito, mas respeita um andamento, um processo. Entretanto, no infinito, ato e potência são simultâneos porque nunca falta uma potência para ser dividida e se tornar uma parte (resultante da divisão anterior) em ato, que é novamente divisível em potência e assim sucessivamente, o que torna impossível o ato estar separado da potência, exceto no pensamento. Ao que tudo

¹⁸³ ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ κενόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ <ἦ> πολλοῖς τῶν ὄντων, οἷον τῶ ὁρῶντι καὶ βαδίζοντι καὶ ὁρωμένῳ. ταῦτα μὲν γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἀπλῶς ἀληθεύεσθαί ποτε (τὸ μὲν γὰρ ὁρώμενον ὅτι ὁρᾶται, τὸ δὲ ὅτι ὁρᾶσθαι δυνατόν)· τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὔτω δυνάμει ἔστιν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. Θ6, 1048b 9-15. (Trad., Tricot).

¹⁸⁴ τὸ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὐ. Θ6, 1048b 15-17.

indica, na questão do infinito, o ato guarda um novo sentido ou um novo ponto de vista a partir do qual alguns outros seres podem ser compreendidos, pois o ato aqui, parece apenas repetir constantemente a potência.¹⁸⁵ O infinito é sempre divisível, nunca está terminado, está sempre em potência relativamente a outro, nunca termina de se tornar algo diferente. Não é algo determinado (τόδε τι) tal como é um homem ou uma casa; ele se parece mais com uma renovação perpétua.¹⁸⁶

Aristóteles reconhece que o infinito pode existir separado em ato, porém somente no pensamento. Por meio de um exercício do pensamento é possível conceber a perpetuação de uma divisão qualquer ao infinito.¹⁸⁷ No pensamento, o infinito é um ato que está ao mesmo tempo em potência, porém não tem existência separada, nunca chega ao ato pleno.¹⁸⁸ No pensamento podemos conceber, imaginar uma operação (o ato) de dividir ou de somar indefinidamente, mas tal ato nunca existe como realidade efetiva.

Nesse momento da análise, o que primeiro sobressai é o sentido singular que potência e ato adquirem quando se trata do infinito. No início de Θ4, Aristóteles refuta aqueles que afirmam que uma coisa só é possível se já está em ato e, ainda, que uma coisa é em potência, mas nunca se realizará. Ora, o infinito é exatamente a tal coisa que é possível, mas que nunca se realiza, nunca se torna ato, exceto de um modo especial, no pensamento. Disso parece seguir uma contradição direta com a doutrina da potência que tende ao ato¹⁸⁹, inclusive porque o próprio pensar é um ato.¹⁹⁰ Parece então que o ato do pensamento é que guarda uma singularidade, porquanto algo conhecido no pensamento, como o infinito, não guarda o mesmo valor de atualidade que tem, por exemplo, o ver ou o andar, visto que estes

¹⁸⁵ “O infinito é certa potência que tem a particularidade de não poder passar nunca ao ato a qual tende; é a potência que não termina nunca de estar em potência e na qual o ato, ou melhor, o substituto do ato, não pode ser nada mais que a reiteração indefinida de tal potência”. Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 454.

¹⁸⁶ Idem, p. 455.

¹⁸⁷ Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p. 500, nota 2.

¹⁸⁸ “Parece claro que o sentido próprio da energeia no caso do infinito é que, no e pelo conhecimento, é um ato que está ao mesmo tempo em potência, porém que não tem existência separada, que não alcança a entelecheia”. Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 257.

¹⁸⁹ “Os exemplos mostram que a definição de potência como um movimento tendendo ao ato é demasiadamente limitada, pois não comporta todos os tipos de potência.” Dumoulin, B., *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, p.285.

¹⁹⁰ A solução dessa contradição – por um lado, a existência em ato só no pensamento, por outro, o pensamento é ato – foge ao escopo deste trabalho, mas podemos entendê-lo, em parte, a partir da distinção que Aristóteles faz, em seguida, entre ato e movimento. (Cf., Θ6, 1048b 18-36).

existem efetivamente, enquanto que o infinito nunca está fora do pensamento, é apenas um exercício de abstração.

O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao vazio (κενόν). Pode-se tirar todos os corpos de um dado espaço ou lugar, mas não há um vácuo total em ato. Fisicamente, sempre há algo, havendo também no vazio uma simultaneidade entre potência e ato. Além do infinito e do vazio, há outras coisas semelhantes que seguem o mesmo sentido, tais como o espaço, o número e o tempo, que são infinitos de modos diferentes. O espaço (distância) pode ser entendido como infinito a partir de uma infindável divisão, mas não a partir de uma infindável adição porque o espaço é finito. De modo contrário é entendido o número, pois este é infinito segundo a adição, embora não o seja no sentido que um número infinito exista em ato, mas no sentido em que um número maior que o anterior pode ser pensado. Mas o número não é infinito segundo a divisão porque ao dividir sempre retornamos finalmente à unidade, que é o número limite na direção descendente. Sempre há a *unidade* que deriva uma cadeia de números subseqüentes. Quanto ao tempo, este é infinito tanto a partir da divisão quanto a partir da adição. Mas, assim como no caso do número, tal infinitude não persiste, é sempre um devir, é sempre sobrepujada por um outro que vem a seguir.¹⁹¹ Também o movimento (κίνησις) guarda esse aspecto semelhante ao infinito, pois o movimento parece ser algo que nunca chega ao ato. Todavia, há uma diferença crucial entre movimento e essas outras noções. Enquanto, por exemplo, o infinito não guarda a possibilidade de ser verificado numa experiência sensível, o movimento é algo real, algo facilmente percebido em nosso cotidiano, não é concebível apenas mentalmente; é um processo que tem início e fim. Portanto, apesar das dificuldades que envolvem sua definição, o movimento existe, é também ato.

3 A distinção entre Ato e Movimento

Vimos que, no final de Θ3 (1047^a 30), Aristóteles destaca a relação existente entre ato e movimento, mostrando como a aplicação de ser em ato para todas as outras coisas é realizada a partir do movimento, ou melhor, a partir das coisas submetidas ao movimento, já que não há movimento de movimento. Além disso, o fato de o ato incorporar os sentidos

¹⁹¹ Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p.252.

de atividade e de atualidade, e o movimento, reconhecidamente, ser uma atividade, ἐνέργεια e κίνησις se aproximam ainda mais. No entanto, esta relação não se mostra de fácil compreensão, por isso, no fim de Θ6, o Estagirita retoma essa discussão enriquecendo-a com novos elementos conceituais sendo a imanência da finalidade na ação o mais importante.

Entre os vários propósitos de Θ6, um dos mais importantes é mostrar não mais a relação entre movimento e ato e sim, a distinção entre eles a partir da imanência ou não da finalidade (τέλος) na ação (πρᾶξις). Esse critério de distinção torna Θ6 um dos lugares privilegiados para se perceber algumas ligações com outros âmbitos da filosofia aristotélica, destacadamente, o ético e o político. É a partir dos exemplos apresentados a seguir que se pode perceber a conexão entre metafísica e ética, esquematizada nas seguintes relações: por um lado, a ação perfeita tem fim imanente, por isso é ato, então ἐνέργεια coincide com πρᾶξις¹⁹²; por outro lado, ação imperfeita tem fim extrínseco, por isso é movimento, então produção (ποίησις) coincide com κίνησις. Para deixar mais claro o propósito de Aristóteles, vamos antecipar as relações que são apresentadas em Θ6. Por um lado: ação perfeita (τέλεια) é a ação (πρᾶξις) propriamente dita, por isso coincide com o ato. Por outro lado: ação imperfeita (ἀτελής) é dita imperfeita porque é produção (ποίησις) e, desse modo, coincide com o movimento.

A distinção entre ἐνέργεια e κίνησις é salientada na seguinte passagem:

Visto que das ações que têm limite nenhuma é fim, senão que todas estão subordinadas ao fim, por exemplo, o fim do emagrecimento é a magreza, e as partes do corpo, enquanto emagrecem, estão assim em movimento, não havendo aquelas coisas a qual se ordena o movimento, estas não são uma ação ou, ao menos, não uma ação perfeita (pois não são um fim). Ação é aquela em que se dá o fim.¹⁹³

¹⁹² A distinção entre ato e movimento, segundo Ackrill, “*está estreitamente relacionada com a distinção entre ação (πρᾶξις) e produção (ποίησις)*”. Ackrill, J. L., Aristotle’s distinction between Energeia and Kinêsis, in: *Essays on Plato and Aristotle*, p. 142.

¹⁹³ Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος). ἀλλ’ ἐκεῖνη <ἢ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἢ] πρᾶξις. Θ6, 1048b 18-23. Nessa passagem, preferimos não usar o termo “processo”, acrescentado por Yebra – “esses processos não são uma ação, ou ao menos, não uma ação perfeita” – por ser uma palavra, aparentemente, ausente do vocabulário de Aristóteles. Também Tricot, Ross e Reale não inserem esse termo em suas respectivas traduções.

A propriedade singular que permite entender a diferença entre ato e movimento é, segundo Aristóteles, o fato de uma ação ter ou não o fim diferente dela própria. Com base então na imanência ou não do fim na ação, esta se divide em: *perfeita* (τέλεια), aquela que contém em si mesmo o fim e, por isso, é considerada como sendo sinônimo de ato; e *imperfeita* (ἀτελής), aquela que tem limite (πέρας), que tem o fim distinto da própria ação, por isso, é entendida como sinônimo de movimento. Para ilustrar essa diferença, Aristóteles apresenta uma série de exemplos caracterizando ora o ato, ora o movimento:

Por exemplo, alguém vê e ao mesmo tempo tem visto, pensa e tem pensado, entende e tem entendido, porém não aprende e tem aprendido nem se cura e está curado. Alguém vive bem e ao mesmo tempo tem vivido bem, é feliz e tem sido feliz. Senão, seria preciso que em um dado momento pare, como quando emagrece, porém, agora não, senão que vive e tem vivido.¹⁹⁴

Nessa lista, ver (ὁράω), pensar (φρονέω), entender (νοέω), viver bem (εὖ ζάω) e ser feliz (εὐδαιμονέω) representam ações perfeitas, enquanto que aprender (μανθάνω), curar (ὑγιαίνω) e emagrecer (ἰσχυαίνομαι) representam ações imperfeitas.

Quando alguém se propõe a emagrecer, seu objetivo não é simplesmente o emagrecimento, mas é a conservação ou reabilitação da saúde do corpo. Logo, a saúde é o fim, o emagrecimento é apenas o meio. Também a cura tem como propósito restabelecer a saúde, então, a cura é apenas o meio, a saúde é o fim. O mesmo ocorre no caso do aprendizado, afinal, todos se propõem a aprender algo para se tornarem sábios, aprender é apenas o meio, o saber é o fim. Todas essas ações são transitivas porque têm um limite, são apenas meio para se alcançar um fim diferente delas mesmas¹⁹⁵, eis o porquê de serem imperfeitas. São sinônimos de movimento porque todas estão em movimento em direção ao fim.

Entretanto, na ação de ver algum objeto não é possível separar o ato de ver num momento e o de ter visto num outro diferente, os dois momentos ocorrem ao mesmo tempo (ἅμα), coincidindo, desse modo, meio e fim. Também o ato de pensar algo se confunde

¹⁹⁴ οἷον ὁρᾷ ἅμα <καὶ ἐώρακε> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται· εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχυαίνη, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. Θ6, 1048b 22-27.

¹⁹⁵ “Todas as ações que têm um limite são meios e não fins”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p. 503, nota 1.

com o de ter pensado algo, ou seja, não é possível separar o pensar e o pensado, assim como é impossível (em condições ideais) abrir os olhos e não ver. O mesmo se dá para o entender, o viver bem e o ser feliz. Em todos esses casos, é plenamente aceitável estarem unidos o tempo presente (ver, pensar) e o tempo passado (visto, pensado); os dois momentos se confundem e por isso, não são realmente momentos distintos.

Para mostrar que ações imperfeitas (ἀτελής ou ποίησις) são o mesmo que movimento, Aristóteles apresenta uma nova série de exemplos:

Assim, pois, destes processos, uns podem ser chamados movimentos, e outros, atos. Pois todo movimento é imperfeito: assim o emagrecimento, o aprender, o caminhar, o construir; estes são, então, movimentos e, portanto, imperfeitos, pois ninguém caminha e ao mesmo tempo chega, nem constrói e tem construído, nem se torna e tem se tornado ser, ou se move e tem terminado de se mover, mas são coisas distintas, como também mover e ter movido. Entretanto, ter visto e ver ao mesmo tempo é o mesmo, e pensar e ter pensado. A este último chamo ato e ao anterior, movimento.¹⁹⁶

Nessa lista, além de repetir alguns exemplos, tanto de ações perfeitas (ver e pensar), como de imperfeitas (emagrecimento e aprendizado), Aristóteles acrescenta outros ao grupo das ações imperfeitas: caminhar (βαδίζω), construir (οἰκοδομέω), tornar-se (γίγνομαι) e mover (κινέω). Como não poderia ser diferente, também nessas últimas ações, fim e meio não coincidem, por isso são ações imperfeitas: o caminhar é sempre a partir de um lugar em direção a outro; o construir é sempre com o propósito de erguer uma obra, seja uma casa ou uma ponte; do mesmo modo o tornar-se ou gerar-se, afinal, toda geração tem como fim último um ser; finalmente, o exemplo mais emblemático, o de mover, pois o movimento é sempre movimento de algo, que é diferente do próprio movimento. O mais interessante nesses exemplos é que todos expressam mais propriamente um fazer, uma produção (ποίησις), representam uma realização exterior àquele que a realiza, assim como uma obra que é exterior ao artista. Esta é a caracterização própria do movimento, que é imperfeito por definição, também por isso a ação imperfeita é o mesmo que produção.

¹⁹⁶ τούτων δὴ <δει> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυρασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὐταὶ δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐ δ' οἰκοδομεῖ καὶ ὄκοδομηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν ἑώρακε δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνεργείαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. Θ6, 1048b 28-35.

Para as ações perfeitas, Aristóteles não acrescenta outros exemplos além daqueles já inseridos na primeira listagem, apenas ressalta o ver e o pensar, que parecem melhor representar essa ação.

Na primeira lista de exemplos foi salientada a coincidência entre ação e fim. Já na segunda lista, a coincidência é, por um lado, entre ação e ato - verificável a partir da repetição de dois exemplos (ver e pensar) nas duas listas –; por outro, entre movimento e produção. Cabe examinar melhor tais relações a partir, primeiro, de uma retomada da análise sobre a relação entre ato e movimento considerando a potência; posteriormente, com a avaliação das implicações quanto à coincidência entre ato e ação e também entre movimento e produção.

3.1 O Movimento é imperfeito

Toda ação cujos meios são nitidamente distintos do fim é caracterizada como um movimento. A diferenciação entre ação perfeita e imperfeita pode ser enriquecida com o auxílio da análise do movimento elaborada no livro III da *Física*, em que Aristóteles apresenta de modo mais explícito uma definição do movimento a partir do par ato/potência: “O movimento é, pois, o ato (ἐντελέχεια) da potência, quando o estar em ato atua (ἐνεργῆ) não enquanto ao que é em si mesmo, mas enquanto é móvel”.¹⁹⁷ Nessa sentença, movimento é considerado como ἐντελέχεια, mais especificamente, como atividade da potência, ou ainda como o colocar a potência em atividade. Parece bem confuso, principalmente depois de ter sido proposta a divisão de sentidos – embora seja apenas uma divisão didática – cujo termo ἐντελέχεια revelaria melhor o atualizar ou atualidade, e ἐνέργεια o atuar ou atividade. Contudo, isso pode ser esclarecido a partir da caracterização da δύναμις enquanto disposição¹⁹⁸ ou propensão para algo e, respectivamente, da ἐνέργεια enquanto exercício dessa disposição.¹⁹⁹ Logo, movimento

¹⁹⁷ ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος <ἐντελέχεια>, ὅταν ἐντελεχέῃ ὄν ἐνεργῆ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινητόν, κίνησις ἐστίν. *Física*, III 1, 201^a 29-33.

¹⁹⁸ “Cabe entender também o potencial como disposição, in casu, como disposição para chegar a ser uma estátua; energeîn é no corpus o vocábulo usual para indicar o exercício de uma disposição.” Guillermo de Echandía, in: Aristóteles, *Física*, livro III, p. 179, nota 8.

¹⁹⁹ “O verbo energein (‘operar’) é apropriado para o exercício de uma disposição ou capacidade.” Edward Hussey in: Aristotle, *Physics*, p. 61, nota 201a 27.

como atividade da potência é o mesmo que colocar a potência em atividade, não enquanto a atividade é plena (atualizada), mas enquanto está em movimento, em processo. Considerando o duplo aspecto do ato - como ἐνέργεια, enquanto atividade criadora, e como ἐντελέχεια, enquanto acabamento, como atualização -, percebe-se que nessa definição do movimento, Aristóteles acentua o caráter operativo do ato, ou seja, da ἐνέργεια enquanto atividade, deixando em segundo plano o seu caráter estático, o da ἐντελέχεια.

O exemplo dado, na *Física*, oferece meios de melhor elucidar esta definição do movimento: “e o ato (ἐνέργεια) do construível, enquanto construível é o estar em construção, porque o ato do construível é o estar em construção ou a casa, porém quando a casa existe já, não é construível; o que se constrói é o construível. Esse ato, então, terá que ser o estar em construção; e o estar em construção é um certo movimento”.²⁰⁰ O que define o ser construível é a atividade, é o exercício da construção e não o fato de a construção ter chegado ao seu acabamento, pois isso significaria estar parado. Movimento é a casa apenas enquanto está sendo construída, não enquanto está acabada. É por isso que o movimento se dá somente enquanto a potência é exercida, enquanto é atualizada, caso contrário, o movimento seria identificado com o próprio ato enquanto atualidade, enquanto ato pleno.

No exemplo da construção de uma casa é possível identificar a seguinte relação: os materiais disponíveis para a construção de uma casa (pedras, tijolos, cimento) são uma casa em potência. Essa potência é verificada no exercício da construção, ou seja, na medida em que se está construindo. Esse mesmo processo de construção é um movimento, portanto, uma atividade que é o exercício daquela potência. Finalmente, a casa é a atualização de todo o processo anterior, tanto do exercício da potência como o fim último da atividade, identificada aqui com o movimento.

Note-se como o movimento parece estar no limbo entre potência e ato, não podendo ser qualificado definitivamente como sendo qualquer um dos dois isoladamente. Em outra sentença da *Física*, o próprio Aristóteles reconhece a dificuldade em promover uma

²⁰⁰ καὶ ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ἢ οἰκοδομητόν, οἰκοδόμησις ἐστίν (ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἡ ἐνέργεια [τοῦοἰκοδομητοῦ] ἢ ἡ οἰκία· ἀλλ’ ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτ’ οἰκοδομητόν ἐστίν· οἱ κοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη οὖν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι)· ἢ δ’ οἰκοδόμησις κίνησις τις. *Física*, III, 201b 9-18.

definição clara do movimento: “*O motivo pelo qual se pensa que o movimento é indefinido (ἀόριστον) está no fato de que não se pode entendê-lo em sentido absoluto como uma potência nem como um ato das coisas; (...) E se pensa que o movimento é um certo ato, ainda que imperfeito*”.²⁰¹ Por um lado, Aristóteles afirma que só há movimento enquanto a potência está sendo atualizada, entendendo o movimento como uma atualização (um ato) que em cada momento de sua realização é incompleta e, por isso, é ação imperfeita, é produção. Por outro lado, mesmo a potência sendo definida como princípio de movimento, ela mesma é entendida sempre em conexão com o ato, da qual depende a realização de sua forma. Ao mesmo tempo em que não é plausível negar o movimento, pois é nossa experiência mais imediata, ele mesmo não se deixa ajustar inteiramente nos padrões conceituais elaborados pelo Estagirita.

O movimento é sempre divisível, não tem fim, também não é *um isto* (τόδε τι), algo que seja passível de ser indicado isoladamente, que seja separado das outras coisas, portanto, não tem existência independente dos seres. Enquanto o ato é o próprio existir da coisa, o movimento não existe sem a coisa. Além disso, movimento não é ato propriamente dito, tampouco é potência, mas é algo que está entre um e outro, promovendo uma ligação entre eles e, justamente, essa característica de oscilação e de elemento de ligação subscreve a definição de movimento como sinônimo de ação imperfeita.

Apesar das dificuldades para estabelecer a diferença entre ἐνέργεια e κίνησις, é preciso assumir que o movimento é a atualidade do que é passível de sofrer ou promover movimento por meio da atividade daquele que tem a capacidade para mover ou ser movido. Em suma, movimento é *o estar realizando* aquilo que está em estado potencial. Mesmo que não seja possível estabelecer uma definição mais detalhada, todos têm, a partir da experiência, uma apreensão imediata do movimento. Desse modo, Aristóteles parece apelar novamente para o processo de apreensão imediata de um conceito, porque o movimento “*é um certo ato, um ato tal como temos dito, difícil de captar, porém admissível*”.²⁰² Ao se admitir seu entendimento, de algum modo o movimento é captado, é apreendido.

²⁰¹ τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστιν θεῖναι αὐτήν· (...) ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελεῆς δέ. *Física*, III, 201b 28-32.

²⁰² ἐνέργειαν μὲν τινα εἶναι, τοιαύτην δ' ἐνέργειαν οἷαν εἵπαμεν, χαλεπήν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι. *Física*, III, 202a 2-5.

Embora essa sentença seja da *Física*, também em Θ pode-se perceber que, ao aprofundar a análise da relação entre ser e movimento, os conceitos de ato e potência não respondem totalmente às pretensões de Aristóteles, o que ele mesmo deixa transparecer nas entrelinhas. Isso ocorre, por exemplo, no caso do infinito, do vazio e agora também no próprio esquema elaborado para destacar a imanência do fim na ação.

3.2 Ato e Ação

Para entender a identidade entre ação e ato é preciso considerar a idéia de completude e de ausência de limites. O limite ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) é entendido como o cessar da ação em cada instante, como se o tempo de execução da ação fosse diferente do tempo em que esta mesma ação alcançou seu propósito final. Segue-se que o fazer é ação imperfeita porque cessa depois de realizar seu propósito, como ocorre no caso da construção de uma casa, pois ninguém continua construindo a casa depois de já ter terminado sua construção. Já as ações perfeitas são assim consideradas porque são indefinidamente contínuas²⁰³ em que o momento da execução não difere do seu propósito, como no exemplo do pensar em que fica clara a identidade entre pensar alguma coisa e ter pensado sobre essa mesma coisa. Portanto, é a existência do limite que expressa a possibilidade ou não de continuidade no tempo. Assim, estar vendo e ter visto são compatíveis, porque acontecem ao mesmo tempo, sendo então, uma ação ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) por excelência²⁰⁴. No entanto, construir uma casa e ter construído uma casa não acontece ao mesmo tempo, então é uma ação imperfeita, é um fazer, uma produção ($\pi\omicron\acute{\iota}\eta\sigma\iota\varsigma$).

Essa diferença entre ação e produção é exposta mais explicitamente na *Ética a Nicômacos*, o que permite mostrar melhor a relação entre ato/ação e fazer/movimento. Como afirma Aristóteles: “Assim, pois, enquanto o fazer tem um fim diferente de si mesmo, o fim na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é um fim em si”.²⁰⁵ Entre os

²⁰³ “A primeira distinção entre atividades que têm um limite e aquelas que não têm, sugere naturalmente a distinção entre atividades que são indefinidamente contínuas e aquelas que não são”. Ackrill, J. L. Aristotle’s distinction between *Energeia* and *Kinêsis*, in: *Essays on Plato and Aristotle*, p. 143.

²⁰⁴ “Essa atividade imanente é, para Aristóteles, o tipo de atividade por excelência ($\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), o ato em sentido próprio, que está apto a se perpetuar, é completo e acabado em todos seus momentos, e não termina quando seu fim é alcançado”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p. 502.

²⁰⁵ τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. *Ética a Nicômacos*, 1140b 6-9.

exemplos de ação estão o viver bem (εὖ ζῆω) e ser feliz (εὐδαιμονέω), que remetem diretamente à sua concepção ética, cujo propósito é investigar qual o bem supremo para o ser humano. Aristóteles declara que a felicidade (εὐδαιμονία) é o fim último do homem, ao qual tendem todas suas ações; é o bem supremo porque todas as outras ações são exercidas visando a esse último bem.²⁰⁶ A felicidade é fim em si mesma, perfeita e auto-suficiente. Expressa o tipo de vida mais desejável e satisfatória conforme uma escolha racional. Não é definida como um processo ou movimento, mas como a própria ação.²⁰⁷ A auto-suficiência da felicidade é o aspecto que lhe permite a continuidade no tempo, que é o mesmo que ausência de limites, por isso é ação e não uma produção. Desse modo, ver, pensar, viver ou ser feliz são imediatos e depreendem da idéia de completude, tal como o ato que está inteiro no agente e não precisa de um objeto para se concretizar²⁰⁸; a visão está inteira no sujeito que vê, o pensar se confunde com o pensado. Porém, o aprender e o construir requerem prática, hábito, requerem um processo cujo início e término estão bem delimitados, tal como o movimento que se encerra na medida em que a coisa é realizada, é terminada.

Apesar de a identificação entre ato/ação surgir a partir da diferença entre ato e movimento, para não se correr o risco de reduzir a teoria aristotélica a um sistema restrito e inflexível a partir de seus exemplos, convém examinar tais relações a partir do mesmo método proposto para definir o par conceitual ato/potência: o procedimento via analogia. Com isso, além de se eliminar algumas controvérsias a respeito da utilização confusa que Aristóteles faz dos seus exemplos²⁰⁹, também se evita a estagnação de sua teoria, que

²⁰⁶ “Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma e nunca por causa de algo mais”. τοιοῦτον δ’ ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι’ αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο. *Ética a Nicômacos*, 1097^a 34-1097b 3.

²⁰⁷ Cf., *Ética a Nicômacos*, 1099b 24-30.

²⁰⁸ “O ato está, assim, inteiro no agente e não se concretiza em um objeto: a visão está no sujeito que vê, a contemplação no espírito que contempla, a vida na alma (e, conseqüentemente, a felicidade, pois é uma vida de um certo gênero).” Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p. 502

²⁰⁹ Segundo Ackrill, os exemplos que Aristóteles utiliza para caracterizar a diferença entre ἐνέργεια e κίνησις não correspondem à sua explicação quanto a esta mesma distinção. Assinala ainda que o exemplo de *andar* como κίνησις contradiz a teoria. Entre outros fatores dessa insuficiência, Ackrill menciona também uma passagem do *De Anima* (417b 8-9 e 431^a 4-7) em que o mesmo exemplo, o construir, é utilizado de modo oposto àquele de Θ6. Cf. Ackrill, J. L. Aristotle’s distinction between Energeia and Kinêsis, in: *Essays on Plato and Aristotle*. Sobre esta crítica demolidora, Yepes Stork acusa o mesmo Ackrill de se valer de uma análise puramente gramatical e, por isso, concluir equivocadamente. Segundo Yepes Stork, é o critério lingüístico adotado por Ackrill que é insuficiente para perceber a distinção importante entre ἐνέργεια e κίνησις que, em última instância, está fundamentada mesmo na noção de fim imanente na ação: “é a presença de τέλος o que caracteriza as práxis perfeitas: esse τέλος é o seu ἔργον. Nas práxis imperfeitas e

ocorreu quando alguns filósofos, medievais e modernos, tentaram classificar sua filosofia como um sistema fechado e estanque.

Aristóteles coloca num mesmo grupo as ações de ver e pensar juntamente com ser feliz, no entanto, sabe-se que a visão é, na verdade, um meio para se alcançar um objetivo: ver um objeto. Seria possível, inclusive, incluir todos os outros sentidos (tato, paladar, audição e olfato) nesse mesmo grupo, pois também não há como separar, por exemplo, o momento em que se sente algo e o momento em que algo é sentido. Porém, por definição, os nossos sentidos são apenas meios (que o organismo animal dispõe para receber impressões) para satisfazer um fim (reconhecer os objetos exteriores). Portanto, ver, sentir ou ouvir, estariam todos aparentemente mais próximos da noção de movimento do que de ação. Então como a visão poderia assemelhar-se à felicidade? A resposta está em não se prender demasiadamente às coisas (visão, construção, pensar, felicidade) as quais Aristóteles utiliza como exemplos, porque essas mesmas coisas podem aparecer num outro momento de sua teoria para representar uma situação aparentemente controversa à anterior. O uso desses exemplos ocorre sempre com o objetivo de ressaltar um princípio, uma regra, um padrão, uma lei, enfim, uma relação na qual se possa identificar e, conseqüentemente, expressar um conceito ou situação que, geralmente, não admite uma definição estrita. Na analogia, o importante não é os objetos, as coisas, ou elementos usados e sim, a relação existente entre coisas pertencentes a gêneros, por vezes, totalmente díspares, mas que agrupados de um certo modo permitem identificar semelhanças e diferenças proporcionais entre seus elementos.

O método da analogia de proporção pode, por exemplo, ser requisitado para expressar melhor a diferença entre ato/ação e movimento/produção. Adotando a estrutura característica da proporção, A está para B assim como C está para D, pode se estruturar a seguinte relação: o ato está para o movimento assim como a ação está para a produção. A diferença que caracteriza a separação entre ato e movimento é a mesma que caracteriza a distância entre agir e fazer. Nesse caso, a distância/diferença entre esses elementos tem, inclusive, um nome: limite (πέρας). Esse é o critério para entender a diferença entre os dois pares e que permite reconhecer a imanência ou não do fim na atividade, porque

nos movimentos não há τέλος imanente, senão limite (πέρας).” Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 105.

enquanto ato e ação têm fim imanente, o movimento e o fazer só possuem limites. Desse modo, é a clara demarcação entre a ação e sua finalidade que determina se esta ou aquela ação é *πρᾶξις* ou *ποίησις*, *ἐνέργεια* ou *κίνησις*.

Além disso, é preciso não perder de vista o motivo de estabelecer essa distinção. Aristóteles não está aqui estabelecendo uma oposição entre dinâmico (em movimento) e estático (parado).²¹⁰ Ato (*ἐνέργεια*) e ação perfeita (*τέλειος*) por um lado, movimento (*κίνησις*) e ação imperfeita (*ἀτελής*) por outro, pretendem delimitar a existência de uma ação (*πρᾶξις*) que mantém certa estabilidade expressa, por exemplo, numa vida boa cujas atividades combinam presente e passado, como também, presente e futuro, ser e devir, atividades que guardam certa completude, que não são um processo.

A relação entre ato/ação e movimento/produção caracterizada pela imanência do fim também pode ser evidenciada ao se invocar os elementos constitutivos na definição do vocábulo *ἐντελέχεια*. A própria construção da palavra já expressa uma correspondência total entre a ação e o fim: *ἐν* + *τέλος* + *ἔχω* (em + fim + ter), ou seja: ter + em + fim, ter o fim na coisa mesma. A simples conjunção desses três elementos já é suficiente para expressar a imanência do *τέλος* no *ἔργον*, não significando, nada mais nada menos, do que a diferença entre ser e devir. Enquanto na *κίνησις* o ser é diferente do devir, na *ἐντελέχεια* o ser é igual ao devir, o tempo presente (ver, pensar) se confunde com o tempo passado (visto, pensado) porque o fim não se distingue da ação. Para demarcar mais consistentemente a diferença entre ação e produção, talvez seja melhor conceber o ato como *ἐντελέχεια*, pois o termo *ἐνέργεια* não explicita esse aspecto. Evidentemente, esse posicionamento só pode enriquecer a compreensão sobre Aristóteles caso nunca seja desconsiderada a flexibilidade no uso que ele mesmo faz de muitos vocábulos envolvidos em sua filosofia.

A finalização de Θ6 com a distinção entre ato e movimento expressa bem o novo caminho da análise dos conceitos de ato e potência, enfocada agora diretamente na substância. A correlação entre ato e potência, evidenciada a partir da analogia de proporção, mostrou a complexidade da investigação quando o aspecto principal é o metafísico. O ato é

²¹⁰ “Para penetrar na compreensão dessa noção, devemos renunciar à oposição entre o dinâmico e o estático (e, nós modernos expontaneamente consideramos que o dinâmico é a vida, e que o estático é a morte); há uma estabilidade da vida em suas atividades mais elevadas, como a atividade sensitiva e a atividade intelectual.” Dumoulin, B., *Analyse génétique de la Métaphysique d’Aristote*, p.284.

o conceito que expressa realmente esse sentido fundamental, deixando transparecer sua relação com a forma e, portanto, com a substância.

4 Atualização da Potência enquanto Matéria

Em Θ7, Aristóteles se empenha definitivamente em mostrar a relação entre matéria e potência, tratando mais detalhadamente das condições necessárias para a atualização da potência enquanto matéria. Essa análise repete em muitos pontos aquela outra efetuada nos primeiros capítulos do livro Θ, entretanto, como o foco é todo voltado ao aspecto metafísico, Θ7 pressupõe toda a análise realizada em Θ6, pois é nesse último que se torna mais evidente o sentido metafísico de ato/potência. Nesse momento da investigação, é fundamental compreender a potência não mais estritamente como princípio de movimento, mas como matéria (ύλη).

A necessidade de especificar as condições da potência enquanto matéria deve-se, provavelmente, à preocupação de Aristóteles em não ceder espaço para algumas teses que sustentam que todas as coisas se encontram unidas de tal maneira que é impossível distinguir o que é do que não é, o ser do não-ser, assumindo com isso conceitos confusos e incapazes de explicarem a realidade.

Entre as condições analisadas a seguir, Aristóteles destaca o tempo (ποτέ), o lugar (τόπος), a disposição (έξις) e a própria composição material (ύλη) que, de algum modo, estão incluídas nas potências passiva e ativa. O início de Θ7 ressalta a importância dessa análise:

Devemos determinar quando uma coisa está em potência e quando não, pois nem sempre o está. A terra, por exemplo, é em potência um homem? Ou não, mas só quando já se converteu em sêmen, ou talvez, nem mesmo assim? Do mesmo modo nem tudo pode ser curado pela medicina ou pelo acaso, porém há algo que pode, e este é o saudável em potência.²¹¹

²¹¹Πότε δέ δυνάμει έστιν έκαστον και πότε ού, διοριστέον· ού γάρ όποτεοϋν. οίον ή γή άρ' έστι δυνάμει άνθρωπος; ή ού, αλλά μάλλον όταν ήδη γένηται σπέρμα, και ούδε τότε ίσως; ώσπερ ούν ούδ' υπό ιατρικής άπαν άν ύγιασθείη ούδ' από τύχης, άλλ' έστι τι ό δυνατόν έστι, και τουτ' έστιν ύγιαίνον δυνάμει. *Metafisica*, Θ7, 1048b 37-1049^a 5.

Não é em qualquer momento ou circunstância que alguma coisa pode atualizar sua potência. Sabe-se que todos os seres da natureza (do mundo sublunar) são compostos de, no mínimo, um dos quatro elementos, mas tais seres não são resultantes de mera junção dos elementos. O homem não é um amontoado de ar, água e terra. A união acontece num certo tempo, de certo modo e ocorre por meio de um processo. O sêmen não é, de imediato, um homem em potência, pois requer também uma outra coisa para isso, nesse caso, o óvulo, mesmo assim, ainda não é suficiente. Do mesmo modo, não é qualquer coisa que pode ser curada pela arte da medicina, mesmo considerando a hipótese da cura por acaso. Uma pedra não é potencialmente um paciente para um médico, mas uma pessoa sim, e mesmo essa pessoa, na qualidade de paciente, deve apresentar algumas pré-condições para que o exercício da medicina possa efetuar-se com sucesso.

Toda a análise da atualização da potência enquanto matéria refere-se tanto às coisas que têm origem a partir da arte quanto às naturais, não desconsiderando suas especificidades. Desse modo, Aristóteles propõe analisar as condições da potência conforme o princípio do devir seja externo (artificial) ou interno (natural).

(1) Princípio *externo* para o devir: todo ser cujo princípio de geração está *em outro* que não nele mesmo passa do ser em potência ao ser em ato sempre por meio da interferência de um agente externo:

E a definição do que a partir da inteligência chega a estar em *ἐντελέχεια* desde seu estado em potência é quando, tendo querido, chega a ser, não impedindo-o nada externo, e ali, no que é curado, quando nada no paciente o impeça. E de maneira semelhante está em potência também uma casa; se não há nesta, isto é, na matéria, nada que impeça que venha a ser casa, nem que haja nada que deva se acrescentar ou se suprimir ou mudar, esta é em potência uma casa.²¹²

No caso daqueles seres que para passar da potência ao ato dependem da arte, (τέχνη) o princípio do agente é a inteligência (διάνοια). Assim sendo, há alguns fatores que envolvem tanto a potência passiva quanto a potência ativa: primeiro, a vontade (βούλησις), tanto do agente quanto do paciente; segundo, havendo vontade, essa potência

²¹² ὄρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχία γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουληθέντος γίγνηται μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ' ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, ὅταν μηθὲν κωλύῃ τῶν ἐν αὐτῷ· ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία· εἰ μηθὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὕλῃ τοῦ γίγνεσθαι οἰκίαν, οὐ δ' ἔστιν ὃ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία· Θ7, 1049^a 5-11.

se realiza caso nada externo (tempo,lugar) ou interno ao paciente o impeça de sofrer a atuação do agente.

Pode-se tomar como exemplo a arte da medicina.²¹³ O médico quer curar e o paciente quer ser curado.²¹⁴ Porém não basta vontade, é necessário que o paciente tenha já a potência, uma pré-disposição para ser saudável, porque se o paciente estiver fatalmente debilitado ou for irreparavelmente incurável (como uma cegueira), então sequer há potência para ocorrer a cura. Não é só o caso citado anteriormente da pedra que não pode ser curada pela medicina; mesmo para um animal, se o seu estado de debilidade é irremediavelmente incurável, não há potência. A matéria é o paciente (doente), o agente é o médico e a forma a ser alcançada é a saúde, que é também o ato.

Há ainda o exemplo da construção de uma casa. Para se afirmar que há uma casa em potência numa certa matéria é preciso que não exista nada nesta matéria que impeça o vir a ser da casa. Ela precisa de tijolos, mas isto não é o suficiente, esses tijolos não podem ser irremediavelmente defeituosos (quebrados ou mal cozidos) a tal ponto de inviabilizar seu aproveitamento; eles precisam chegar às mãos do construtor da maneira apropriada para que potencialmente sejam uma casa. Além da matéria apropriada, nada deve ser acrescentado ou suprimido desta matéria, nem mesmo modificada. Caso ela precise sofrer alguma modificação, algum ajuste posterior, é porque ela não é adequada. Se não houver interferência (acréscimos, modificações) então há um processo único, ou seja, o material é apropriado, chega a seu destino sem precisar daqueles ajustes que o desqualificam enquanto matéria potencialmente atualizável. Isso porque não é função do construtor acrescentar, suprimir ou modificar algo desse material; sua função é estritamente construir a casa.

Portanto, para os seres gerados pela arte há duas exigências: (1º) o processo que expressa a passagem da potência ao ato precisa ser único, deve efetuar-se por meio de uma única ação; (2º) esse processo depende também de um princípio ativo de mudança, uma capacidade no agente. No caso da construção da casa, não basta o material ser deste ou daquele modo próprio, mas é ainda necessária a ação específica de um construtor, daquele que possui a arte de construir para se efetivar tal processo.

²¹³ A explicação dos dois exemplos, da medicina e da construção, tem como base a minuciosa análise de Michael Frede. Cf. Frede, M., Aristotle's notion of potentiality in metaphysics Θ, in: *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics*, p. 188-189.

²¹⁴ A cura também pode ocorrer por acaso, mas isso não interfere no raciocínio que estamos expondo.

A análise da atualização da potência, mesmo enquanto matéria, não apresenta muitas novidades em relação àquelas condições e limites da potência indicados em Θ5, exceto por destacar a inteligência (διάνοια) como fator que ultrapassa as condições próprias da matéria. A inteligência é o que reflete a prevalência da potência ativa sobre a potência passiva, da forma sobre a matéria, do ato sobre a potência. Qualquer que seja o material envolvido, para a arte, a verdade é que o ser em potência sempre depende de uma atividade exterior que tenha potência ativa para promover a mudança em questão. A terra, por exemplo, enquanto não é transformada em tijolos não é em potência uma casa, caso contrário seria correto afirmar que tudo está em tudo irrestritamente. Somente a partir de uma atividade específica capaz de transformar uma porção de terra em tijolos - que depois são cozidos e transportados de modo que um construtor possa trabalhá-los - é que se pode constatar que tal matéria pode se atualizar. Em suma, para todo ser cujo princípio de geração está em outro, a matéria requer o exercício da potência ativa.

(2) Princípio *interno* para o devir: mesmo os seres naturais precisam obedecer algumas condições para atualizarem suas potências:

E, das que o têm em si mesmas, quantas, se nada externo o impede, serão por si mesmas; por exemplo, o sêmen ainda não (pois deve cair em outro e mudar), porém quando por seu próprio princípio seja tal, então é este em potência; em seu primeiro estado necessita de outro princípio, do mesmo modo que a terra ainda não é uma estátua em potência (pois deve mudar e se converter em bronze).²¹⁵

A primeira e principal condição é a ausência de impedimentos externos. O ser natural, por possuir um princípio interno, tende espontaneamente (por si mesmo) à atualização de sua potência. A segunda condição é, de fato, a compreensão da matéria mais próxima, pois não é qualquer matéria em qualquer tempo ou situação que pode se atualizar. Aristóteles cita o exemplo do sêmen; este não é matéria potencialmente atualizável, não é já um animal ou homem em potência, pois o sêmen precisa ainda ser depositado no ventre. O sêmen guarda uma distância muito grande do homem em potência, mas o embrião sim pode ser considerado potencialmente homem, porque é um certo tipo de matéria resultante de dois princípios (masculino e feminino) que unidos são potencialmente atualizáveis na

²¹⁵ καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, ὅσα μηθενὸς τῶν ἔξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὐτοῦ· οἷον τὸ σπέρμα οὐπω (δεῖ γάρ ἐν ἄλλῳ <πεσεῖν> καὶ μεταβάλλειν), ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἦ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει· ἐκεῖνο δὲ ἐτέρας ἀρχῆς δεῖται, ὥσπερ ἡ γῆ οὐπω ἀνδριάς δυνάμει (μετα βαλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός). Θ7, 1049^a 13-18.

forma homem. Do mesmo modo, não se pode simplesmente afirmar que a terra é uma *estátua de bronze* em potência, afinal, a terra é muitas coisas em potência e tal afirmação não acrescenta conhecimento algum sobre as condições da matéria. O correto é afirmar que a terra é o *bronze* (minério) em potência e este bronze, extraído e depois manufaturado, é sim uma estátua de bronze em potência.

A principal conclusão até aqui sobre as condições da matéria, ou da potência, tanto para a geração a partir da arte quanto para a natural, é que, apesar de tratar da matéria/potência, Aristóteles torna evidente que não é simplesmente a partir de uma extensa série de mudanças que uma coisa chega a ser outra. Não há uma série indeterminada para a atualização da potência. Há um caminho da potência ao ato, da matéria à forma, e esse caminho é viabilizado por meio de um agente capaz de promover o movimento ou o repouso, ou seja, uma causa motriz²¹⁶. Essa causa (*αἰτία*) é o fator que explica o movimento ou qualquer processo de geração.

Assim, ser em potência não é mera possibilidade de vir a ser, como se ao longo da história um punhado de terra, ar, fogo e água viessem a ser ou não um homem. Há um processo específico que requer a observação de algumas condições para se atualizar, principalmente uma causa motriz, um agente dotado de potência para atuar na matéria.

4.1 Matéria próxima e Matéria primeira

Como parte da delimitação da potência enquanto matéria, Aristóteles propõe-se a investigar a causa material do ser enquanto potência. A causa material – aquilo de que são feitas as coisas – é identificada por meio de um processo de seleção do material constituinte mais próximo em direção ao mais distante até se encontrar a matéria originária, a primeira da série. A matéria que tem potência para se atualizar é a matéria próxima, de acordo com o que Aristóteles afirma a seguir: “*Mas parece que, quando dizemos de algo que não é ‘tal coisa’, mas ‘de tal coisa’ (...) aquilo é em potência, sempre e sem limitações, o que segue*

²¹⁶ Aristóteles não utiliza o termo causa motriz, mas a idéia fundamental, que está no livro III da *Física* e no livro A da *Metafísica*, é de um princípio de movimento. Desse modo, entendendo causa motriz como sinônimo de causa eficiente, Brentano explica: “*Tudo que é alguma coisa em potência não chega ao ato senão sob a influência de uma causa eficiente. Assim, a cada ser em potência corresponde uma causa eficiente determinada e respectiva atividade, seja a partir da arte, em que o princípio de perfeição é exterior ao ser em potência, seja a partir da natureza, em que o princípio é inerente.*” Brentano, F. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, p. 62.

imediatamente".²¹⁷ A matéria próxima é a que se segue imediatamente, é aquela passível de ser atualizada, enquanto a matéria prima é a mais distante da série. Aristóteles cita os exemplos da terra e da madeira para que se possa fazer a distinção: *"a caixa não é madeira, mas de madeira, e a madeira não é terra, mas de terra, e por sua vez, a terra, se está no mesmo caso, não é tal outra coisa, mas de tal outra coisa"*.²¹⁸ A caixa é a "tal coisa" e é feita de "tal coisa", é feita de madeira. Assim, a caixa não é madeira e sim de madeira, também a madeira não é terra, mas de terra. A terra não é ar, ou fogo, mas é de ar ou de fogo. Não é totalmente correto afirmar que a caixa é de terra e sim, que é de alguma matéria mais próxima: a madeira. É essa matéria mais próxima, a madeira, que é potencialmente a coisa em questão, a caixa, enquanto que a terra é somente a matéria distante.

Aristóteles finalmente explica o que é a matéria primeira (πρώτη ὕλη), que está no outro extremo da matéria próxima: *"Porém, se há algo primeiro, do qual já não se diz, com referência a outro, que é 'de tal coisa', este será a matéria primeira; por exemplo, se a terra é de ar, e se o ar não é fogo, mas de fogo, o fogo será matéria primeira sem ser algo determinado"*.²¹⁹ Caso exista algo originário, uma matéria primeira, ela não é algo completamente ausente de forma, sem qualquer determinação. Caso fosse absolutamente sem forma (o que é impossível em ato), nem sequer poderíamos dizer algo dessa coisa disforme ou, no mínimo, nunca poderíamos conhecer essa "total ausência de forma". A matéria primeira possui forma²²⁰, que é um dos quatro elementos constituintes do mundo sublunar, por exemplo, a forma do fogo, aquela pela qual nós o chamamos de fogo, assim como os outros elementos mantêm sua forma que os tornam passíveis de separação e determinação. Na série acima, terra é de ar, ar é de fogo; o fogo é a matéria prima, enquanto que a matéria próxima é o ar.

Enfim, a matéria primeira não é pura indeterminação, apenas é indeterminada em relação a uma coisa determinada, por exemplo, em relação à madeira de uma caixa. Sua

²¹⁷ ἔοικε δὲ ὁ λέγομεν εἶναι οὐ τότε ἀλλ' ἐκείνιν (...) αἰεὶ ἐκεῖνο δυνάμει ἀπλῶς τὸ ὕστερόν ἐστιν. Θ7, 1049^a 18-22.

²¹⁸ τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γῆϊνον, πάλιν ἢ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλὰ ἐκείνιν. Θ7, 1049^a 19-21.

²¹⁹ εἰ δὲ τί ἐστι πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνιν, τοῦτο πρώτη ὕλη οἷον εἰ ἢ γῆ ἀερίνη, ὃ δ' ἀήρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τότε τι οὐσα. Θ7, 1049^a 24-27.

²²⁰ "Para Aristóteles esse é o mais próximo que se pode chegar para uso de primeira ὕλη no sentido de matéria inteiramente sem forma. Mas, mesmo aqui, ela não significa mais do que matéria com o mínimo de forma." Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p.256.

identificação evidencia-se por meio de um exercício de pensamento que termina num dos quatro elementos.²²¹

4.2 Matéria e Sujeito

Aristóteles encerra $\Theta 7$ com uma análise do sujeito ($\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) enquanto (a) matéria e (b) substância individual, retomando a discussão do livro Z da *Metafísica* sobre o que determina a coisa: a matéria ou a forma. De modo geral, a matéria diz *o de que* a coisa é, enquanto a forma diz *o que* a coisa é. Antecipando um pouco algumas conclusões, pode-se perceber que na ânsia de promover a aproximação entre potência, matéria e atributos, elaborada ao final de $\Theta 7$, Aristóteles retoma a discussão sobre o sujeito juntamente com o problema de estabelecer qual é o critério para se definir o que é sujeito²²².

Tomando o exemplo analisado em Z (1034^a 1-8), o de carne e ossos, pode-se observar, em parte, a complexidade do problema que acompanha a explicação da matéria que pode ser em potência alguma outra coisa. A matéria *de que* um homem é feito é carne e ossos, enquanto *homem* é a própria forma. Por outro lado, homem é sujeito de atributos tais como músico, branco, etc. Mas se a forma é homem e homem é de carne e ossos, então a forma está em algo, a matéria, que de algum modo é sujeito. Daí a dificuldade em se definir o que é sujeito.

Visto que o sujeito também se diz de muitos modos, cabe agora indicar os dois sentidos expostos em $\Theta 7$, ou os dois níveis de sujeito ou substrato: um é determinado, o

²²¹ A noção aristotélica de matéria sempre suscitou muita polêmica quanto à existência ou não da matéria primeira para além do âmbito lógico. A despeito disso, parece que, ao menos em $\Theta 7$, o mínimo de matéria que se pode admitir, no sentido ontológico, é um dos quatro elementos e não a pura indeterminação.

²²² Na busca do sujeito – discussão intrinsecamente ligada ao critério da substância – Aristóteles, no livro Z da *Metafísica*, toma como possíveis candidatas: a forma ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), a matéria ($\epsilon\acute{\upsilon}\lambda\eta$) e o composto ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\lambda\omicron\nu$). A discussão sobre o $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ultrapassa o propósito deste trabalho que no momento pretende apenas apresentar os seus sentidos em $\Theta 7$, porém, de modo geral, Aristóteles descarta a matéria por ser indeterminada. No entanto, a matéria parece ser o sustentáculo das determinações e isso é verificado após se promover um exercício lógico que suprime todas as determinações de uma substância, por exemplo, um homem. O resultado seria a matéria enquanto completa indeterminação, mas Aristóteles afirma que essa possibilidade é um absurdo. Dito isso, pode-se concluir que a forma é o fator determinante. Para melhor compreensão sobre o tema, Cf. Brunschwig, J. *La forme, prédictat de la matière?* In: Aubenque, P. *Études sur la Métaphysique D'Aristote*; 1979. Para maior detalhes sobre a análise dos vários sentidos de sujeito, Cf., Reis, Arlene; *O princípio de Substancialidade; um estudo sobre o livro Z da Metafísica de Aristóteles*. Tese de doutorado, UFRGS, 2001. (Inédito). Para uma análise a partir de um outro ponto de vista, Cf., Gill, M. L. *Aristotle on substance; the paradox of unity*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

outro é indeterminado²²³: “*Pois nisto se diferenciam o substrato ou sujeito, em ser algo determinado ou não*”.²²⁴ O seguimento do texto mostra como Aristóteles admite, por um lado, que a matéria é também sujeito, por outro que a forma pode ser propriedade desse sujeito.

(a) Sujeito *determinado*: é o sujeito entendido como base de atributos acidentais, as afecções (πάθη). Nesse caso o sujeito é uma substância individual:

por exemplo, seja o que está sujeito às afecções um homem, corpo e alma, e seja a afecção o músico e o branco (porém, quando se tem gerado a música neste sujeito, não o chamamos música, mas músico, nem dizemos que o homem seja brancura, mas branco, nem caminhada ou movimento, mas algo que anda ou que se move, como dizemos que algo é ‘de tal coisa’).²²⁵

Aqui o sujeito não é matéria, é um indivíduo e o que define o indivíduo é a forma. Os atributos (cor branca, tocar um instrumento, caminhar, mover) são acidentais, enquanto o sujeito que os sustenta possui propriedades essenciais, é um sujeito determinado (τόδε τι), um homem, de corpo e alma. Quando um homem executa uma música, ele não é essa música (atributo), ele é um homem (substância) que é músico, assim como homem não é brancura, mas é branco. A essência de homem é o λόγος e seus atributos podem ser músico, branco, andar, mover-se, etc.

(b) Sujeito *indeterminado*: enquanto no caso anterior o sujeito era um indivíduo, aqui é um substrato primeiro cuja determinação é conferida pela forma que é a propriedade essencial: “*Porém, quando não é assim, senão que o que se predica é uma espécie e algo determinado, o último é matéria e substância material*”.²²⁶ A matéria é o conteúdo expresso por uma forma. Tal conteúdo pode ser tanto a matéria próxima (carne e ossos)

²²³ Sobre o sujeito em Θ7: “*Fica claro que sujeito aparece neste contexto como princípio natural de sustentação do ser em dois sentidos: como base determinada que suporta as demais características do ser ou como base indeterminada que suporta a determinação de algo*”. Reis, A., *O princípio de Substancialidade; um estudo sobre o livro Z da Metafísica de Aristóteles*, p.100.

²²⁴ τούτω γὰρ δια φέρει τὸ καθ’ οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι. Θ7, 1049^a 27-29. Ross, Tricot e Reale traduzem καθ’ οὗ por substrato em substituição a καθόλου (universal) que, segundo Ross, teria sido introduzido por um copista, mas que não corresponderia à discussão do restante do texto. De acordo com Ross o sujeito aqui é sinônimo de substrato. Cf., Ross, D. In: *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 257.

²²⁵ οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχὴ, πάθος δὲ τὸ μουσικόν καὶ λευκόν (λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βᾶδις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκείνινον). Θ7, 1049^a 29-34.

²²⁶ ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ’ εἶδος τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. Θ7, 1049^a 34-36.

como a matéria distante (os quatro elementos). É preciso ressaltar que a forma ou espécie, apesar de ser um predicado (κατηγορία), não deve ser confundida com os atributos desse sujeito, pelo contrário, enquanto os atributos poderiam ser deste ou daquele indivíduo, a forma é aquela propriedade essencial, é o que diz *o que é* o indivíduo²²⁷.

Em resumo, a diferenciação entre sujeito determinado (forma) e indeterminado (matéria) pode ser entendida por meio de um exercício lógico, ascendente e descendente, que indica o sujeito conforme o ponto de vista que adotamos. Considerando o exemplo de *homem* como paradigma, tem-se: 1) no sentido ascendente, toma-se homem como indivíduo, ele é forma, é *o quê*, e enquanto sujeito possui atributos tais com caminhar, ser branco, músico, etc. 2) No sentido descendente, toma-se homem feito de algo, sua matéria que é carne e ossos; e sob esse ponto de vista, o sujeito é a matéria, enquanto a forma *homem* é a propriedade essencial, é o predicado dessa matéria próxima (carne e ossos). Continuando o exercício chega-se à matéria primeira, os quatro elementos.

É a partir deste duplo ponto de vista que Aristóteles consegue ressaltar o que parece ser um dos objetivos centrais de $\Theta 7$, ou seja, a semelhança entre potência, matéria e atributos, todos caracterizados por sua indeterminação: “*E com razão sucede que ‘de tal coisa’ se diga segundo a matéria e às afecções; pois uma e outra são indeterminadas*”.²²⁸

A matéria, mesmo na hipótese de ser o sujeito, não responde pela essência da coisa. Do mesmo modo, os atributos ou afecções (branco, andar, mover) não definem a coisa, apenas apresentam algumas qualidades que geralmente não são exclusivas de um indivíduo. Sendo assim, matéria e atributos são indeterminados (ἄοριστοι). A matéria é indeterminada na medida em que é privada de sua forma. Também as afecções enquanto não estão fixadas em uma substância individual são indeterminadas porque podem pertencer a muitas outras substâncias.²²⁹

²²⁷ Apesar dessa ressalva, ao final de Z3 (1029^a 26-35) Aristóteles parece descartar a hipótese da forma como predicado, afinal a forma é o que diz a essência, portanto não pode ser dita de algo. Sobre isto, Cf., Brunshwig, J. La forme, prédicat de la matière? In: Aubenque, P. *Études sur la Métaphysique D’Aristote*; 1979.

²²⁸ καὶ ὁρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνιν λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη ἄμφο γὰρ ἄοριστα. $\Theta 7$, 1049^a 36-1049b 3.

²²⁹ “*Matéria é indeterminada no sentido de que não tem (relativamente àquilo que a matéria é) forma ou peculiaridade. Πάθη (como brancura) são indeterminadas, não no sentido de não terem uma peculiaridade, mas no sentido de serem ‘universais oscilantes’, e não que sejam, elas próprias, algo fixo sob alguma substância, mas capazes de pertencerem a uma outra qualquer*”. Ross, D. In: *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 258.

Assim termina a análise da atualização da potência enquanto matéria. Interessante observar que $\Theta 7$, além de dar segmento à investigação do ato/potência no sentido metafísico iniciado em $\Theta 6$, estabelece a ligação com o conteúdo de $\Theta 8$. Quando trata das condições da potência, Aristóteles mostra que, além do material condizente com a situação (tempo, lugar, modo), é necessário uma causa motriz para que o processo seja efetuado. A matéria, enquanto princípio passivo, é insuficiente, requer sempre um princípio ativo, interno (no caso dos seres naturais) ou externo (para os seres artificiais). Essa causa motriz expressa a importância da anterioridade ou primazia do ato sobre a potência, tema central de $\Theta 8$.

CAPÍTULO IV

A anterioridade do Ato

No oitavo capítulo de Θ se expressam vários pressupostos fundamentais da filosofia aristotélica destacando-se a intrínseca relação entre ato e fim que é, inclusive, o que explica, em parte, a anterioridade do ato. É o ato que explica o modo como a matéria se atualiza, é o que permite identificar a potência, pois o real é anterior ao potencial.

A anterioridade do ato sobre a potência ocorre sob vários aspectos. A idéia central de $\Theta 8$ é provar como a realização de algo seria impossível se não houvesse um outro ser anterior e completo, em ato. De modo geral, para que algo possa vir a ser é preciso que antes haja algo já efetivo, pleno, realizado, caso contrário nem sequer surgiria um outro posterior.

Num primeiro momento, Aristóteles introduz a idéia de natureza ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) como princípio de movimento apresentando sua relação com a potência:

E me refiro não só à potência determinada que chamamos princípio de mudança que está em outro ou no mesmo enquanto outro, mas também, em geral, a todo princípio de movimento ou de repouso. A natureza, assim, se gera no sujeito mesmo, pois está no mesmo gênero que a potência; é, então, um princípio de movimento, porém não em outro, mas no sujeito mesmo enquanto que é o mesmo.²³⁰

A explicação da anterioridade do ato requer a inclusão não só da potência determinada ($\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\eta$), aquela definida como princípio de movimento em outro ou em si mesmo enquanto outro, como também inclui a natureza porque esta também é princípio de movimento, porém, não em outro e sim em si mesma. A $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ é princípio interior, imanente, e causa de movimento ou mesmo de repouso²³¹ e, desse modo, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ e $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ pertencem ao mesmo gênero, àquele que explica o movimento.

²³⁰ λέγω δὲ δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὁρισμένης ἢ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικῆ ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς. καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταύτῳ [γίγνεται ἐν ταύτῳ γὰρ] γένει τῆ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητικῆ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό. $\Theta 8$, 1049b 5-10.

²³¹ “A natureza é um certo princípio e causa de movimento e de repouso naquilo a que ela pertence primeiramente por si mesma e não por acidente”. *Física*, III, 192b 21-23.

Essa inclusão da natureza deve-se provavelmente ao aspecto teleológico predominante na filosofia aristotélica, expresso pela tendência imanente dos seres naturais em cumprir seu fim, que é natural. A teleologia no sentido metafísico, predominante em Aristóteles, pode ser entendida principalmente como uma tendência intrínseca à auto-suficiência, a uma completude já inscrita na própria coisa sendo que, o que é auto-suficiente guarda a idéia de perfeição intrínseca²³². Desse modo, a passagem do ser em potência para o ser em ato só pode ser plenamente compreendida a partir da idéia de um fim imanente, que é tão natural quanto o fato de o anterior ser princípio e causa do posterior. O exemplo da semente é paradigmático: assim como uma semente é em potência uma árvore, ela naturalmente se transformará numa árvore porque essa é sua essência. Cabe lembrar ainda que se não houver substância não tem sentido falar em teleologia, embora o τέλος não se limite à substância.

1 Modos da anterioridade do Ato

Dada a inclusão da natureza como princípio imanente de movimento, Aristóteles propõe uma especificação dos modos em que se pode apreender a anterioridade do ato: “*A todas essas potências é anterior o ato no conceito e na substância, porém, no tempo em certo sentido é, em outro não é*”.²³³ A anterioridade ou precedência do ato sobre a potência se verifica de três modos: no conceito; na substância (considerando os seres corruptíveis e os eternos); e no tempo, em parte.

(1) Anterioridade do ato no conceito (λόγος): o termo λόγος aqui se aproxima muito do sentido de conhecimento (γνώσις). É devido ao ser em ato que podemos conceituar e, portanto, conhecer o que está em potência, pois o ato é princípio de conhecimento da potência:

²³² Sobre a teleologia em Aristóteles, confira o excelente artigo de Lucas Angioni em que ele defende que a filosofia aristotélica da natureza pode ser caracterizada como um hilemorfismo teleológico que consiste numa cooperação entre matéria e forma a fim de os seres naturais manterem suas respectivas perfeições e atingirem o nível de auto-suficiência que lhes cabe. Essa interpretação – a qual adotamos neste trabalho – contrasta com uma outra segundo a qual, para Aristóteles, a teleologia seria simplesmente uma busca, por parte dos seres naturais, por fins extrínsecos, externos a eles próprios. Angioni, L., A filosofia da natureza de Aristóteles, In: *Ciência & Ambiente/Universidade Federal de Santa Maria*. UFSM, v.1, n.1 (jul. 1990), Santa Maria, p.5-15

²³³ πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δὲ ὡς οὐ. Θ8, 1049b 10-12.

Que é anterior quanto ao conceito, é evidente (pois por ser possível que chegue a estar em ato é pelo que está em potência o que primeiramente está em potência; por exemplo, digo que está em potência para construir o que pode construir e para ver o que pode ver, e em potência para ser visto o que pode ser visto. E este mesmo se aplica nas demais coisas, de modo que o conceito e o conhecimento do ato serão necessariamente anteriores ao conhecimento da potência).²³⁴

Algo só é considerado ser em potência porque pode ser em ato, pois toda potência tende ao ato. Quando se afirma que alguém tem potência para construir é porque ele pode construir e se sabe que pode construir a partir de algo já construído, a partir de algo que se já é conhecido enquanto construção em ato. Do mesmo modo, a capacidade de ver é definida em relação ao ato mesmo de ver. Somente conhecemos e conceituamos o ser em potência a partir do ser em ato porque a potência tende sempre ao ato.²³⁵ Se todas as coisas fossem sempre em potência não poderíamos ter conhecimento, afinal o ser em potência pode ser ou não ser algo, enquanto que o ser em ato já é efetivamente.

(2) Anterioridade no tempo (χρόνος): há uma peculiaridade neste caso conforme a anterioridade seja considerada: (a) segundo o número (ἀριθμός) em que a potência é anterior; ou (b) segundo a espécie (εἶδος) em que o ato é anterior.

(a) Anterioridade segundo o *número*: número aqui é sinônimo de indivíduo. Isto porque número guarda a idéia de sucessão (antes, depois) e de individualidade (este homem, esta criança, este trigo, esta semente) como pode ser verificado nos exemplos a seguir: “*E digo isto porque a matéria, a semente e o que pode ver, que em potência são um homem, trigo e algo que vê, porém ainda não em ato, são anteriores no tempo a esse homem já existente em ato, ao trigo e ao que vê*”.²³⁶ Esses exemplos podem ser assim agrupados: matéria, semente e poder ver são em potência; homem, trigo e ver são em ato. A matéria (feto) é anterior a tal homem (Sócrates); também a semente é anterior ao trigo considerando somente cada indivíduo separadamente. Neste sentido, o ser em potência é anterior ao ser em ato.

²³⁴ τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον (τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρῶ τῳ δυνατόν, οἷον λέγω οἰκοδομικόν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικόν τὸ ὁρᾶν, καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατόν ὁρᾶσθαι· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστ' ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τῆς γνῶσιν τῆς γνώσεως). Θ8, 1049b 12-18.

²³⁵ “*Definimos um feto como ser humano em potência em termos de sua eventual forma e realização e não do modo inverso. Um ser humano não é definido como um feto maduro*”. Witt, C. The priority of actuality, in: *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics*, p. 216.

²³⁶ λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἢ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ σίτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ. Θ8, 1049b 19-23.

(b) Anterioridade segundo a *espécie*: enquanto individualmente a criança é anterior ao homem, considerando a espécie, o homem é anterior à criança, não só porque a criança precisa de um ser em ato para ser gerada, mas principalmente porque o ser em potência é sempre em vista do ser em ato. Desse modo, o ato é anterior porque é princípio e fim da potência. A anterioridade na espécie pode ser desmembrada ainda em duas partes complementares: na primeira (b1) Aristóteles enfatiza a relação entre ato e causa motriz; na segunda (b2) trata da relação entre ato, hábito e arte.

(b1) Anterioridade e causa motriz: mesmo no caso do indivíduo (número) sempre há um outro ser em ato que proporciona o movimento inicial, por isso é causa motriz, é o fator explicativo das coisas e dos processos, como afirma Aristóteles:

porém, no tempo, anteriores àquelas potências são outras coisas existentes em ato das quais se geraram aquelas; pois sempre, desde o existente em potência, é gerado o existente em ato por algo existente em ato; por exemplo, um homem por outro homem, um músico por outro músico, havendo sempre um primeiro motor, e o motor existe já em ato.²³⁷

O ser em ato, sendo a causa motriz, é sinônimo de primeiro motor (πρώτου κινούντος), um ser que move porque já é em ato.

(b2) Anterioridade do ato e sua relação com o hábito (ἔθος) e com a arte (τέχνη): o processo de geração está diretamente relacionado com a anterioridade do ato no tempo porque no processo de geração, aquilo que é gerado é da mesma espécie que o gerador, conforme as palavras de Aristóteles: *“Ficou dito nas considerações referentes à substância que tudo que se gera vem a ser algo a partir de algo e por algo que é da mesma espécie”*.²³⁸ Na geração da substância (um indivíduo tal como um homem ou uma árvore) a forma do gerado e daquele que gera é a mesma, pois a forma mesma não é produzida ou criada, o que já foi demonstrado no livro Z da *Metafísica* referente à geração da substância.²³⁹ Além de sintetizar toda a concepção de anterioridade no tempo, essa sentença

²³⁷ ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργεῖα ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεταί τὸ ἐνεργεῖα ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, αἰεὶ κινούντος τινος πρώτου· τὸ δὲ κινῶν ἐνεργεῖα ἤδη ἔστιν. Θ8, 1049b 23-27.

²³⁸ εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον γίνεταί ἕκ τινος τι καὶ ὑπὸ τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἶδει τὸ αὐτό. Θ8, 1049b 27-29.

²³⁹ *“Está claro, portanto, que a espécie (τὸ εἶδος), ou como venha a se chamar a forma (μορφή) que se manifesta no sensível, não se gera, nem há geração dela, como tampouco a essência (τὸ τί ἦν εἶναι)”*. φανερόν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδήποτε χρῆ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίνεταί, οὐδ’

abre caminho para mostrar a relação entre ato, arte e hábito, apresentada a seguir: “*Por isso também parece impossível ser construtor sem ter construído algo, ou citarista sem ter tocado a cítara, pois o que aprende a tocar a cítara aprende a tocá-la tocando-a, e o mesmo para os demais*”.²⁴⁰ A partir do princípio da causa motriz pode-se concluir que ninguém nasce dominando uma arte ou ciência prática qualquer, sempre há um outro, anterior, que ensina, que transmite seus conhecimentos porque já executava tal arte antes. Além disso, para que alguém se torne um músico ou construtor é preciso algum tempo de prática, não basta dizer que é construtor, nem mesmo é suficiente receber lições sobre construção. Não é possível dizer que alguém é músico simplesmente após algumas tentativas ou execuções imprecisas de tal arte. Enfim, mais do que a simples potência para ser músico ou construtor é necessário o hábito (ἔθος), a experiência suficiente para tal e isso pressupõe o ato²⁴¹, a atividade plena, a realização da arte.

A pressuposição do ato é condizente com a necessidade da causa motriz. No entanto, o próprio Aristóteles suscita uma possível objeção a partir de um argumento, segundo ele, sofisticado, que põe em dúvida a necessidade da anterioridade do ato, visto que a potência racional (arte ou ciência prática) é exercida mesmo por aqueles que não a dominam: “*Nisto se baseia o argumento sofisticado de que, sem ter a ciência, alguém fará aquilo que é objeto da ciência; pois o que aprende não a tem*”.²⁴² Como pode haver alguém que, mesmo sem conhecer a arte da construção, constrói uma casa? Para resolver essa aporia, Aristóteles enfatiza a diferença entre aquele que está aprendendo e aquele que já sabe uma tal arte. Desse modo, ele não nega conhecimento ao aprendiz, alguém que está iniciando nas artes, apenas pressupõe a diferenciação entre ação perfeita, o domínio pleno da arte, e ação parcial, ainda incompleta. É certo que o aprendiz em relação ao mestre não

ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι. *Metafísica*, Z8, 1033b 5-7. Ainda sobre a não geração da forma, Arlene Reis mostra como a forma, por ser o princípio de substancialidade, não é criada: “*A forma em cada substância sensível é o sustentáculo da unidade; neste sentido é primeira em relação à matéria e ao composto, é princípio de substancialidade*”. Reis, A. *O princípio de Substancialidade; um estudo sobre o livro Z da Metafísica de Aristóteles*, p. 169.

²⁴⁰ διὸ καὶ δοκεῖ ἀδύνατον εἶναι οἰκοδόμον εἶναι μὴ οἰκοδομήσαντα μὴθὲν ἢ κιθαριστὴν μὴθὲν κιθαρίσαντα· ὁ γὰρ μανθάνων κιθαρίζειν κιθαρίζων μανθάνει κιθαρίζειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι. Θ8, 1049b 29-32.

²⁴¹ “*Embora uma simples δύναμις para construção possa existir em um homem antes mesmo dele construir algo, tal homem não é um οἰκοδόμος. Ser um οἰκοδόμος não é uma simples δύναμις, mas uma ἔξις, e isto pressupõe ἐνέργεια*”. Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 261. Visto que adotamos *disposição* para ἔξις e *hábito* para ἔθος, nesta sentença de Ross entenda-se por ἔξις um hábito (ἔθος).

²⁴² ὄθεν ὁ σοφιστικὸς ἔλεγχος ἐγίγνετο ὅτι οὐκ ἔχων τις τὴν ἐπιστήμην ποιήσει οὐδ' ἡ ἐπιστήμη· ὁ γὰρ μανθάνων οὐκ ἔχει. Θ8, 1049b 33-34.

tem o conhecimento suficiente, porém em relação a um outro que nem sequer iniciou nessa atividade, o mesmo aprendiz tem ciência. Isto é o que sugere a sentença a seguir: *“Porém, porque algo do que se gera está já gerado e algo de que se move em geral está já movido (...), também o que aprende terá, sem dúvida, necessariamente algo de ciência”*.²⁴³ Ter algo da ciência significa ter em parte, não plenamente, mas parcialmente, e isto já é o suficiente para afirmar que tal homem é músico ou construtor, pois a qualidade permite a variação entre o mais e o menos.

(3) Anterioridade na substância: ser anterior na substância significa dizer que o ato é mais real que a potência²⁴⁴ no sentido de que já realizou a forma, enquanto a potência ainda não. Isso não significa que se deva imaginar que para Aristóteles há diferentes graus de realidade, mas apenas que o ato expressa a efetividade do real e, sendo assim, é anterior também na substância. Para essa explicação, Aristóteles diferencia os seres sensíveis/corruptíveis dos seres eternos/incorruptíveis. Para os sensíveis, congrega e aperfeiçoa todos os argumentos referentes à anterioridade do ato no conceito e no tempo, além de confirmar as relações, por um lado entre matéria e potência, por outro entre forma, ato e fim. Os argumentos podem ser assim ordenados: (a) anterioridade na geração; (b) fim é princípio da geração; (c) fim é ato; (d) matéria visa a forma.

(a) Anterioridade na geração: nesta modalidade, a idéia principal é marcar a contraposição entre a ordem na geração (*γένεσις*) e a ordem na forma e substância, ou entre anterioridade quanto ao indivíduo e quanto à espécie: *“porque o que é posterior quanto à geração é anterior quanto à espécie e quanto à substância (por exemplo, o adulto é anterior ao menino, e o homem é anterior ao sêmen, pois um já tem a espécie, o outro não)”*.²⁴⁵ O adulto é anterior na espécie porque já possui a forma homem; a criança é gerada para realizar a forma homem, mas ainda não a tem. Porém, todo adulto um dia foi uma criança, então a criança é anterior considerando a geração, o vir a ser algo.

(b) O fim é princípio da geração: o posterior na geração (o adulto) é anterior quanto à forma e substância porque tudo o que é gerado tem um fim ao qual tende: *“e porque tudo*

²⁴³ ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ γιγνομένου γεγενῆσθαι τι καὶ τοῦ ὅλως κινουμένου κεκινήσθαι τι (...) καὶ τὸν μανθάνοντα ἀνάγκη ἔχειν τι τῆς ἐπιστήμης ἴσως. Θ8, 1049b 34-1050^a 2.

²⁴⁴ *“Isto quer dizer que o ato é mais real, mais substancial”*. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.510.

²⁴⁵ πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῆ γενέσει ὕστερα τῶ εἶδει καὶ τῆ οὐσίᾳ πρότερα (οἷον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὐ). Θ8, 1050^a 4-7.

o que se gera visa um princípio e um fim (pois é princípio aquilo em vista de que se faz algo, e a geração se faz devido ao fim)”.²⁴⁶ O τέλος é princípio da própria geração, porque toda geração tem um fim, lembrando que princípio é aquilo que explica não só a origem como também o fundamento e a condição da coisa.

(c) O fim é ato: o princípio do ser em potência é o ser em ato, pois toda potência tende ao ato, logo, ato é também fim: “e fim é o ato, e a potência é em vista deste”.²⁴⁷ A causa final da potência é o ato, ou seja, o ato é o *em vista de que* (τὸ οὐ ἔνεκα) a potência se faz.²⁴⁸ O ato é o que cumpre o fim da potência.²⁴⁹ Se toda geração tem como princípio uma causa final e se o fim é ato, então fim é o mesmo que princípio, e o ato é condição da geração, portanto condição da potência, afinal fim é o mesmo que ato. Em suma, ato é anterior à potência.²⁵⁰ O τέλος é o ponto de chegada, é perfeição, é causa final tanto das ações quanto do movimento em geral; é o bem de cada coisa. Assim sendo, se ato é fim e se ato é anterior à potência, então as coisas existem para algum propósito, não simplesmente por acaso. Os exemplos de Aristóteles confirmam a importância do τέλος e do ato: “Os animais, assim, não vêem para ter visão, mas têm visão para ver, e do mesmo modo se tem arte de construir para construir, e a de especular para especular”.²⁵¹ O fim da natureza não é a simples potência para exercer uma atividade como ver, ouvir ou sentir, pelo contrário, seu fim é atualização das potências. Os animais têm a potência da visão para que a exercitem, para que vejam, para realizar seu fim e não simplesmente para cultivá-las em potência. O mesmo sucede com as potências racionais como construção ou especulação (θεωρητικός). Os homens não especulam para ter ciência, eles têm ciência para então especularem.

²⁴⁶ καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις). Θ8, 1050^a 7-9.

²⁴⁷ τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. Θ8, 1050^a 9-10.

²⁴⁸ Entre outros termos, também: “Fim, como causa final, se expressa em grego por τὸ οὐ ἔνεκα”. Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 314.

²⁴⁹ “Portanto, o fim da geração é um ato que cumpre a referência do movimento segundo o término, isto é, aquela que é fim do movimento é ato, e move ao que é potência até o ato, segundo a própria atualidade da μορφή”. Idem, p. 317.

²⁵⁰ Essa complicada argumentação é organizada por David Ross do seguinte modo: “(1) O τέλος de uma γινόμενον é sua ἀρχή, sua origem (...): O οὐ ἔνεκα é a ἀρχή. O τέλος é o οὐ ἔνεκα. (2) A ἐνέργεια é o τέλος. Portanto (3) a ἐνέργεια é a ἀρχή, e, portanto, é anterior à δύναμις”. Ross, D. In: *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 262.

²⁵¹ οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα ἀλλ’ ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ οἰκοδομικὴν ἵνα οἰκοδομῶσι καὶ τὴν θεωρητικὴν ἵνα θεωρῶσιν. Θ8, 1050^a 10-14.

(d) A matéria visa a forma: a matéria existe somente para realizar a forma, assim como a potência deve se atualizar: *“Além disso, a matéria está em potência porque pode chegar à espécie; porém, quando está em ato, então, está na espécie”*.²⁵² Mais uma vez Aristóteles confirma a dupla relação entre matéria/potência e entre forma/ato. A matéria é potência enquanto tende a realizar a forma; quando a potência é atualizada, em tal caso, realiza a forma. Ato e forma se implicam mutuamente: se A então B, se B então A. Isso ocorre porque tanto a geração como o movimento e a ação (tanto a que tem fim imanente quanto a que tem fim extrínseco) têm como fim o ato, que coincide com a forma. Como afirma Aristóteles: *“E de modo semelhante nas demais coisas, inclusive naquelas cujo fim é um movimento”*.²⁵³ A potência existe em função do ato tanto na ação propriamente dita, a *πρᾶξις*, como na produção (*ποίησις*) cujo fim é o movimento porque tem o fim extrínseco à atividade. A matéria visa à forma assim como a potência visa ao ato e, desse modo, Aristóteles elabora uma breve comparação entre seres naturais e artificiais, mostrando que em ambos a anterioridade do ato enquanto fim se verifica do mesmo modo: *“Por isso, assim como os que ensinam acreditam ter alcançado o fim quando tem mostrado o aluno atuando, assim também a natureza, pois se não fosse assim, seria como o Hermes de Pausón, não se saberia se a ciência está dentro ou fora, igual àquele”*.²⁵⁴ Assim como o fim da natureza é a atualização da potência, também o fim de uma arte é seu exercício. No exemplo acima, o fim do mestre é ensinar e o fim do aluno é conhecer. O mestre só tem a garantia de que alcançou seu fim (transmitir o conhecimento) se o seu aluno exercitar o conhecimento ensinado, atualizando a ciência do mestre. O aluno aprendendo só é mestre em potência, mas quando exerce a ciência então é mestre em ato e somente o ato confirma a ciência. Daí se confirma a prioridade do ato sobre a potência. Se não for assim, como se poderá saber se o conteúdo foi realmente apreendido? Por mais perfeito que seja o ensinamento do mestre, a confirmação de que o conteúdo foi apreendido só ocorre quando

²⁵² ἔτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργεῖα ᾖ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν. Θ8, 1050^a 15-16.

²⁵³ ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὧν κίνησις τὸ τέλος. Θ8, 1050^a 16-17.

²⁵⁴ διὸ ὡς περ οἱ διδάσκοντες ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες οἴονται τὸ τέλος ἀποδεδοκῆναι, καὶ ἡ φύσις ὁμοίως, εἰ γὰρ μὴ οὕτω γίγνεται, ὁ Παύσωνος ἔσται Ἑρμῆς· ἄδηλος γὰρ καὶ ἡ ἐπιστήμη εἰ ἔσω ἢ ἔξω, ὡς περ κάκεινος. Θ8, 1050^a 17-20.

o aluno exerce tais conhecimentos²⁵⁵. Isso porque enquanto está em potência o conhecimento pode estar apenas superficial, estar “fora” do aluno, mas quando é exercido, quando é mostrado, tem-se a certeza de que a ciência está “dentro”, foi apreendida. Conclui-se então que fim é o exercício, é o ato, não a potência.

1.1 Ato é Fim na ação e na produção

Um dos pontos centrais na explicação da anterioridade do ato é o da relação da ἐνέργεια com a πρᾶξις, enfatizada também em vários outros momentos do livro Θ. Especialmente em Θ8, Aristóteles enfatiza, não só essa relação, como também a fundamenta a partir da própria construção da palavra ἐνέργεια: *“Porque a obra é um fim e o ato é a obra; por isso também a palavra ato (ἐνέργεια) está diretamente relacionada com a obra (ἔργον) e tende à ἐντελέχεια.”*²⁵⁶ O propósito de Aristóteles ainda é mostrar como o ato é fim da potência tanto para a πρᾶξις como para ποιήσις. Entretanto, essa complexa sentença merece mais atenção por ser uma das únicas em Θ que explicita a sutil diferença entre ἐνέργεια e ἐντελέχεια. Segundo Aristóteles, o termo ἐνέργεια é derivado de ἔργον, este último entendido como obra, operação ou mesmo um exercício da ação. Como já foi dito, ato é o fim da potência, mas o que se pretende ressaltar aqui é que o ato enquanto exercício, na medida em que coloca a potência em exercício, tende à atualidade desse exercício. Por isso é que a ἐνέργεια, enquanto atividade, tende à ἐντελέχεια porque esta expressa a plenitude de tal atividade. Aristóteles insiste em acentuar a diferença entre πρᾶξις e ποιήσις a partir da imanência ou não do fim, mesmo que em ambos se verifique que o ato é sempre o fim da potência:

E visto que o último de algumas potências é o uso (por exemplo, o último da vista é a visão e além desta nenhuma outra coisa resulta senão a visão), porém em algumas potências se produz algo (por exemplo, na arte de construir, além da construção se

²⁵⁵ Este parece ser o significado da comparação que Aristóteles faz com a figura do deus Hermes, pintada por Pausón, cujo jogo de perspectiva proporcionava a ilusão de realidade. Para mais detalhes, confira Ross, op. cit., p. 263 e Tricot, op.cit., p. 511.

²⁵⁶ τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. Θ8, 1050^a 21-23.

produz uma casa), sobretudo o ato é ali fim e aqui mais fim que a potência; pois a construção está no que se constrói e se produz e é simultâneo com a casa.²⁵⁷

A diferença entre *πρᾶξις* e *ποίησις* ocorre agora em outros termos. Tomando os vocábulos *último* (ἔσχατον) como sinônimo de fim e *uso* (χρήσις) como sinônimo de atividade (ἐνέργεια)²⁵⁸, fica mais claro verificar que o fim da visão é o ato de ver e nada é obtido além do próprio exercício da visão, ou seja, visão é o mesmo que ver, e fim é o mesmo que ato, o “ato é ali fim”. Todavia, a arte de construir tem como fim algo extrínseco ao próprio exercício da construção, o fim não é a própria construção, mas algo resultante dela, uma casa. Isto é o que significa dizer que ato “aqui é mais fim que a potência”, pois nessa arte há um outro fim para além do uso dessa potência.

Apresentada a anterioridade do ato no conceito, no tempo e nas substâncias sensíveis sujeitas à geração e corrupção, Aristóteles passa a mostrar que essa mesma anterioridade se confirma nos seres eternos, de um modo progressivo, “até chegar ao que sempre move primordialmente”²⁵⁹, ou seja, o Primeiro Motor Imóvel. É na anterioridade do ato nas substâncias eternas que se pode, inclusive, perceber melhor a importância do ato enquanto ἐντελέχεια, embora esse vocábulo não apareça nos momentos finais de Θ8.²⁶⁰

1.2 Anterioridade nas Substâncias Eternas

Toda a explicação sobre a anterioridade nas substâncias incorruptíveis incursiona pela Cosmologia e Teologia aristotélica, sendo melhor compreendida após uma prévia e resumida exposição. Em vários momentos, por exemplo, da *Física* é possível constatar que

²⁵⁷ ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χρήσις (οἷον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως), ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι (οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν), ὅμως οὐθὲν ἦττον ἐνθα μὲν τέλος, ἐνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεώς ἐστιν· ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῇ οἰκίᾳ. Θ8, 1050^a 23-28.

²⁵⁸ “ἔσχατον *tem o sentido de* τέλος, *e* χρήσις *tem o sentido de* ἐνέργεια”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.513.

²⁵⁹ ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινουόντος πρώτως.. Θ8, 1050b 5-6.

²⁶⁰ Como já foi dito, ἐντελέχεια guarda melhor o aspecto de τέλος imanente, entretanto, Aristóteles o utiliza bem menos do que ἐνέργεια, mesmo para os casos em que ἐντελέχεια seria o mais indicado. É difícil responder definitivamente o motivo desta opção. Talvez pelo fato de o termo ἐνέργεια ser mais abrangente e, por isso, mais condizente com a complexidade do real. Yepes Stork, por exemplo, acredita que “*assim como ἐνέργεια expressa uma pluralidade de sentidos, ἐντελέχεια se limita ao segundo sentido do ato de modo principal, e só derivadamente chega a significar o primeiro sentido do ato (movimento) ou o terceiro (operação)*”. Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 300.

para Aristóteles, além do mundo sublunar há um mundo supralunar cuja constituição é diferenciada de acordo com o movimento típico dos seres celestes. Assim como a matéria sublunar é constituída pelos quatro elementos, o elemento celestial é o éter (αἰθήρ), que não é submetido à geração e corrupção, mas somente ao movimento local, portanto, circular.²⁶¹ A necessidade da matéria se deve ao fato de todo movimento requerer algo para ser movido, caso se retirasse a matéria não haveria mudança local, pois não haveria algo que ora esteja num lugar, ora em outro, não haveria algo para receber as afecções. Entretanto, as classes de movimento são de acordo com o tipo de matéria. De acordo ainda com o texto da *Física*, há três tipos de movimento: qualitativo, quantitativo e local²⁶². Enquanto as substâncias sensíveis corruptíveis têm movimento qualitativo (alteração ou transformação) e quantitativo (aumento e diminuição)²⁶³, as substâncias sensíveis eternas só têm movimento local²⁶⁴, apenas mudam de lugar, embora voltem constantemente ao mesmo lugar. Este deslocamento não é retilíneo (para cima ou para baixo) e sim, circular²⁶⁵, por isso é contínuo e infinito e corresponde ao movimento da lua e dos outros corpos celestes que giram em volta da Terra.

Esse breve resumo da Cosmologia aristotélica permite compreender melhor a anterioridade do ato no sentido mais fundamental (κυριωτέρως) aludido pelo Estagirita referente às substâncias eternas, os seres incorruptíveis:

Porém também em um sentido mais fundamental, pois as coisas eternas são em substância anteriores às corruptíveis, e nada é eterno em potência. E a razão é esta: toda potência é ao mesmo tempo potência da contradição, pois o que não é possível que exista não pode existir em nada, e, por outro lado, tudo que é possível pode não estar em ato. Assim, pois, o que é possível que exista pode existir e não existir; portanto uma mesma coisa pode existir e não existir.²⁶⁶

²⁶¹ “Todas as coisas que mudam têm matéria, porém diferente; e, das coisas eternas, as que, não sendo geráveis, são móveis por translação; porém matéria não gerável, apenas transladável”. *Metafísica*, Λ3, 1069b 24-26. Comentando a relação entre o tipo de movimento e a correspondente matéria, em Λ, Reale esclarece que: “Segundo estejam ou não sujeitas à geração e à corrupção, as coisas têm um gênero diferente de matéria. As coisas que são sujeitas à geração e à corrupção têm uma matéria sujeita a esta e a todos os tipos de mudança (os quatro elementos). As substâncias sensíveis mas não corruptíveis (os Céus) têm, ao contrário, uma matéria capaz só de movimento local (éter)”. Reale, G. *Aristóteles Metafísica*, vol. III, p.588.

²⁶² *Física*, VI, 225b 5-6.

²⁶³ *Física*, VIII7, 261^a 23-24.

²⁶⁴ *Física*, VIII7, 216^a 1-2.

²⁶⁵ *Física*, VIII8, 265^a 10-11.

²⁶⁶ ἀλλὰ μὴν καὶ κυριωτέρως· τὰ μὲν γὰρ αἰδία πρότερα τῆ οὐσία τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει αἰδίων. λόγος δὲ ὅδε· πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν

As substâncias eternas não estão submetidas à geração e corrupção porque nelas prevalece o ato, por isso são anteriores às corruptíveis; nelas não há potência porque tudo o que é em potência pode ser ou não ser alguma coisa, estar em algum lugar ou em nenhum lugar. Se toda potência guarda a contradição (ser e não-ser) não há como conceber que seres eternos tenham potência, senão, em algum momento, fatalmente, eles poderiam ser algo diferente do que são. Os contraditórios somente podem acontecer na potência, nunca no ato. Visto que os seres eternos são desde sempre os mesmos, eles não podem ora ser, ora não ser. Portanto, os seres eternos são sempre em ato e não têm potência.

Apesar disso, Aristóteles confirma que os seres eternos são constituídos de matéria e que, por essa razão, de algum modo, eles têm movimento, e o movimento é uma característica do que pode ser ou não ser, pois ora se está num lugar, ora não. Dessa forma, os seres eternos guardam uma característica própria da potência, parecendo contradizer a afirmação anterior de que eles não a teriam, porque em caso contrário ameaçaria sua própria existência. Para evitar a contradição, Aristóteles esclarece que a corruptibilidade, intrinsecamente associada à potência, tem que ser entendida de um modo específico, diferenciado: *“Porém, pode não existir o que é possível que não exista; e o que pode não existir é corruptível, ou absolutamente ou no sentido em que se diz que pode não existir, ou segundo o lugar ou a quantidade ou a qualidade; e absolutamente segundo a substância”*.²⁶⁷ Pode-se concluir que a coisa pode ser corruptível (φθαρτόν) de modo absoluto ou relativo. Ser corruptível de modo absoluto se refere à principal categoria, a οὐσία; é quando a coisa perde sua essência e perder a essência é deixar de ser o que é. Caso os seres celestes fossem corruptíveis neste sentido eles não poderiam ser eternos, pois perderiam sua essência que é ser eterno e incorruptível. A corrupção relativa se refere somente às outras categorias²⁶⁸ (qualidade, quantidade, lugar, etc) e, como os corpos celestes mudam de lugar, eles estão submetidos à corrupção relativa, apesar de nunca mudarem sua qualidade ou sua quantidade.

ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατόν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Θ8, 1050b 6-12.

²⁶⁷ τὸ δὲ δυνατόν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι· τὸ δὲ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἀπλῶς ἢ τοῦτο αὐτὸ ὃ λέγεται ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποιόν· ἀπλῶς δὲ τὸ κατ’ οὐσίαν. Θ8, 1050b 12-16.

²⁶⁸ *“Uma coisa é corruptível ἀπλῶς quando perde sua essência; κατὰ τόπον, se ela muda de lugar (o Sol, por exemplo, em seu deslocamento no espaço); κατὰ ποσὸν, se ela muda de quantidade (a planta que cresce), etc. Mas, de qualquer modo, há corruptibilidade”*. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.515.

1.3 Movimento dos Seres Eternos

Os seres eternos são sempre em ato. A partir dessa conclusão, ou pressuposto, Aristóteles promove a seguir uma relação entre ser necessário e ser em ato, afirmando que, assim como as coisas não corruptíveis não são em potência, “*tampouco as que existem por necessidade (afinal, estas são primeiras, pois se elas não existissem, nada existiria)*”.²⁶⁹ O que é necessariamente (ἀνάγκης) não pode ser ou não ser, ele é sempre e irrestritamente, porém o que não é necessariamente pode ser, pode não ser ou pode deixar de ser o que é. O que é necessário se assemelha ao que é em ato porque também em ato o ser é sempre, e não pode não-ser. Quanto ao que não é necessário, este se assemelha ao que é em potência porque também em potência o ser é e pode não-ser. A relação entre ser em ato e ser necessário é fácil de perceber a partir da seguinte hipótese: e se não houvesse tais seres necessários? Sem os seres necessários então sequer os não-necessários poderiam existir porque os necessários são primeiros e sem o primeiro, obviamente, não há o segundo, o terceiro e assim sucessivamente. Portanto, ser necessariamente é ser em ato, é ser primeiro, logo se pode concluir que o ato é anterior à potência.

Uma característica bastante evidente em Θ8, apesar de não declarada, é a preocupação de Aristóteles em harmonizar a Cosmologia – em geral, herdada da concepção astronômica de sua época²⁷⁰ – com sua metafísica e neste ponto a anterioridade do ato cumpre papel fundamental. Talvez por isso ele não se esqueça de ressaltar as objeções levantadas por aqueles físicos preocupados com a possibilidade de o movimento eterno dos astros um dia cessar. Essa preocupação não é totalmente impertinente, não só porque todo movimento tende a um momento de estabilidade, de imobilidade típica do ato, mas inclusive porque o movimento promove desgaste, fadiga e corrupção. Aristóteles expressa e responde a esta questão nos seguintes termos:

e se há algo que é eternamente movido, tampouco é movido potencialmente, exceto de algum lugar a outro (e nada impede que haja matéria disto); por isso estão sempre em ato o sol e os astros e todo o Céu, e não é de temer que uma vez se detenham, como temem os que tratam da natureza. Nem se cansam fazendo isto,

²⁶⁹ ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα· οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων (καίτοι ταῦτα πρῶτα· εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν). Θ8, 1050b 18-19.

²⁷⁰ Sobre a Astronomia Antiga e suas influências sobre a cosmologia aristotélica, confira o detalhado comentário de Ross; op. cit., p. 383-395.

pois o movimento não implica para eles, como para as coisas corruptíveis, a potência da contradição, o que torna fatigante a continuidade do movimento, visto que a substância que é matéria e potência, não ato, é causa disto.²⁷¹

Apesar do movimento manter forte relação com a matéria e com a potência, isso não significa que um sempre implique o outro. Se há matéria, há movimento, porém não necessariamente há potência porque, além da matéria dos astros ser de tipo diferente, o movimento ao qual estão sujeitos é circular e contínuo, não havendo mudança absoluta, apenas relativa que é de lugar, há apenas mudança de uma posição que eles periodicamente atingem.

Assim, considerando o éter como matéria celestial unido ao movimento circular, fica descartado aquele fator característico do seres sublunares, a potência para os contrários, e é este fator que torna fatigante (ἐπίπονον) o movimento dos seres corruptíveis. O cansaço, a fadiga, o desgaste ocorrem porque a substância das coisas corruptíveis é matéria corruptível, os quatro elementos, que dependendo do ser em questão ora estão presentes, ora ausentes. Por outro lado, a matéria dos astros é sempre a mesma, em qualquer momento e na mesma quantidade. A potência dos astros não é para contrários, ela é sempre de movimento circular²⁷², e se não são contrários, não há fadiga, conseqüentemente, não há risco de algum dia haver interrupção no movimento dessas substâncias eternas incorruptíveis.

2 Contra os Platônicos

Aristóteles encerra Θ8 de modo surpreendente fazendo súbita referência à tese dos Platônicos. Em vários momentos da *Metafísica* pode-se verificar muita polêmica com a teoria de Platão e de seus discípulos. Segundo Aristóteles, os platônicos, também denominados como dialéticos, atribuem maior grau de realidade às Idéias do que às coisas

²⁷¹ οὐδ' εἴ τι κινούμενον αἰδίων, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ ποθὲν ποί (τούτου δ' ὕλην οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν), διὸ αἰεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτ' εστῆ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως, οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φαρτοῖς, ἢ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως· ἢ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου. Θ8, 1050b 20-28.

²⁷² “Os corpos celestes se deslocam sem repouso e são em potência com relação às posições ainda não alcançadas, mas o movimento não tem potência para não ser, para cessar. A matéria que lhe é atribuída é uma ὕλη τοπική”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.515.

sensíveis, causando confusão quanto à anterioridade do ato sobre a potência. É sobre tal assunto que o texto trata na seqüência: “*E se existem algumas naturezas ou substâncias tais como dizem os dialéticos que são as Idéias, haverá algo muito mais científico que a ciência em si e mais móvel que o movimento em si; pois aquelas são muito mais atos, e estes são potências daquelas*”.²⁷³ Caso exista uma natureza ou uma substância para além daquelas existentes nos seres sensíveis, esta substância - a Idéia (ιδέα) - será mais real. Por conseguinte, a idéia de ciência e a idéia de movimento serão mais reais que a própria ciência. Aristóteles se recusa a aceitar essa teoria. As idéias não são substâncias no sentido de estarem separadas de um ser concreto; elas apenas são resultado do reconhecimento de uma propriedade comum a vários indivíduos. As idéias são universais, algo que é comum a muitas coisas, e como tal não é ato e sim, potência. Portanto, a idéia de ciência, um universal, é menos real do que as coisas individuais, assim como a idéia de Sócrates é menos real que o indivíduo Sócrates.²⁷⁴ A ciência em si – a faculdade do conhecimento apartada das coisas particulares sensíveis – é inferior à ciência concreta, que é a própria atividade do conhecimento, embora o conhecimento científico seja do universal e não do particular²⁷⁵.

Certamente as críticas de Aristóteles a Platão e aos seus discípulos requerem muito mais cuidado. Há inclusive grande debate sobre essas críticas para avaliar se tais interpretações foram deformações ou má compreensão por parte de Aristóteles. A despeito disso, o que interessa para o andamento da análise é destacar apenas que os universais (as idéias) são somente seres em potência, enquanto que o indivíduo é ser em ato e, assim, é mais real, portanto o ato é anterior à potência. Talvez a súbita inclusão dessa crítica aos platônicos se deva à necessidade de confirmar que há preponderância do real sobre o ideal,

²⁷³ εἰ ἄρα τινὲς εἰσὶ φύσεις τοιαῦται ἢ οὐσίαι οἷας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ιδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστήμον ἂν τι εἴη ἢ αὐτὸ ἐπιστήμη καὶ κινούμενον ἢ κίνησις· τὰτα γὰρ ἐνέργειαι μᾶλλον, ἐκεῖναι δὲ δυνάμεις τούτων. Θ8, 1050b 34-1051^a 2.

²⁷⁴ “*Ora, as idéias, enquanto universais, são simples potências que se realizam nos indivíduos, e os indivíduos são mais reais, pois são atos e formas*”. Tricot, J. In: *Aristote: La Métaphysique*, Tome II, p.517.

²⁷⁵ Segundo Aristóteles, as idéias platônicas, os universais (καθόλου), são substâncias, inferindo daí uma contradição porque não há substância de substância; por exemplo, homem não é predicado de animal. Sobre esta crítica de Aristóteles aos platônicos, Cf., Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 209-210. Por outro lado, no livro A da *Metafísica*, (982^a 20), Aristóteles estabelece que o sábio deve deter a ciência do universal, entendido aqui não como simples abstrações lógicas, mas como aquilo que indica os fundamentos, as condições, as razões metafísicas de todas as coisas. Neste caso, a ciência dos universais trata dos princípios primeiros de toda realidade. Sobre esta passagem, Cf. Reale, G. *Aristóteles Metafísica*, vol. III, p. 13. Cabe ainda ressaltar o empenho de Aristóteles, que por todo livro Γ, defende que a ciência não se faz dos particulares, mas ciência é do universal.

porque o real é em ato e o ideal pode ou não vir a ser em ato. Esse resultado antecipa de certo modo uma discussão a seguir, no final de $\Theta 9$, quando Aristóteles analisa a anterioridade do ato na matemática, mostrando como as figuras geométricas são apreendidas a partir de sua individualização, ou seja, quando convertida em ato por meio, por exemplo, de um desenho. Isso mostraria a anterioridade do indivíduo (ato) sobre os universais (potência).

3 Anterioridade do Ato no Bem

A análise da anterioridade do ato em $\Theta 8$ tem continuidade em $\Theta 9$, sempre ressaltando a relação entre fim, forma e ato, acrescentando que, relativamente ao bem, o ato é melhor que a potência e, assim, tem prioridade. Em $\Theta 9$, Aristóteles faz a análise da anterioridade do ato relativo ao bem ($\acute{\alpha}\gammaαθόν$) e às demonstrações da matemática. O argumento central fundamenta-se no fato de a potência ser de contrários e o contrário do bem é o mal, por isso o ato é melhor ($βελτίων$) e mais valioso ($τιμιωτέρα$) que a potência do bem:

Que o ato é também melhor e mais valioso que uma boa potência é evidente pelo que vamos dizer. Tudo que é dito ter potência para uma coisa, também tem para o contrário; por exemplo, o que dissemos que pode estar saudável pode também estar enfermo, e pode simultaneamente, pois a potência de estar saudável e de estar enfermo, e a de estar quieto e se mover, e a de construir e destruir, e a de ser construído e ser destruído, é a mesma.²⁷⁶

A boa atualidade é melhor do que a boa potencialidade porque a potência é sempre para os contrários. Ser capaz do bem também é ser capaz do mal, mas ser em ato é só um deles, e porque não há simultaneidade de contrários em ato, sendo o bem em ato, é melhor do que em potência.

Quando afirma que aquele que é saudável também pode, ao mesmo tempo, ser enfermo, Aristóteles recorre a um sentido mais geral, como mera potência de ser ou não ser, para ressaltar a diferença com o ato, que comporta apenas um dos contrários. Ademais,

²⁷⁶ "Ότι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἢ ἐνέργεια, ἐκ τῶν δε δῆλον. ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταῦτόν ἐστι δυνατόν τάναντία, οἷον τὸ δύνασθαι λεγόμενον ὑγιαίνειν ταῦτόν ἐστι καὶ τὸ νοσεῖν, καὶ ἅμα· ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις τοῦ ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν, καὶ ἡρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι, καὶ οἰκοδομεῖν καὶ καταβάλλειν, καὶ οἰκοδομεῖσθαι καὶ καταπίπτειν. $\Theta 9$, 1051^a 4-10.

como já foi visto, as potências de construir e de curar são racionais e como tais, comportam contrários. É como se houvesse graus de bem e, nesse caso, o ato é o grau máximo de bem.

Se no bem o ato é anterior à potência, no caso do mal (κακόν) a situação é inversa: *“Porém, nas coisas más, o fim e o ato serão também necessariamente piores que a potência, pois a potência para ambos contrários é a mesma”*.²⁷⁷ Como o ato é atualização de somente um dos contrários, quando se trata do mal o ato é pior que a potência, pois a potência guarda ainda a possibilidade do bem enquanto o ato já é a atualização do mal. Nesse caso o grau de bem é maior na potência, enquanto no ato o grau de bem é igual a zero.

Apesar da relação direta existente entre ato e bem, não se pode inferir disto que assim como o ato é igual ao bem a potência seja igual ao mal. O bem é princípio do ato e da potência, pois a potência tende ao ato, ou seja, ao bem. Além disso, ato e potência não são contrários, são apenas aspectos diferentes do mesmo ser.

Finalmente, cabe lembrar as implicações da identidade entre bem e ato que podem ser avaliadas, especialmente, sob duas perspectivas: (a) metafísica; e (b) ético/política. Considerando a perspectiva metafísica, o bem da potência é sua atualização, conseqüentemente, o mal seria a potência não se realizar. Neste sentido a análise do bem a partir do par conceitual ato/potência tem uma conotação neutra, não moral. Por exemplo, a não realização do processo natural que faz da semente uma árvore não é moral. A morte da semente expressa apenas a não realização de seu fim natural. Por outro lado, sob a perspectiva ético/política, a idéia de fim e bem, portanto, da identidade entre ato e bem, tem conotações morais, relacionadas com a questão da escolha correta dos meios para a realização do bem próprio à cada ação. Apesar de suas diferenças, em ambas perspectivas, metafísica e ética/política, o bem é princípio do ato e da potência.

Ao afirmar que o ato é pior que a potência referente ao mal, Aristóteles percebe a possibilidade de se entender o mal como um princípio tão importante quanto o bem. Sobre isso diz o Estagirita: *“É evidente, pois, que o mal não está fora das coisas, pois o mal é por natureza posterior à potência. Portanto, nem nas coisas primordiais nem nas eternas há*

²⁷⁷ ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως· τὸ γὰρ δυνάμενον ταῦτὸ ἄμφο τᾶναντία. Θ9, 1051^a 15-16.

algum mal, nem erro nem corrupção (pois também a corrupção é um mal)”.²⁷⁸ O mal não existe separado das coisas particulares e, na verdade, nem o bem, pois Aristóteles não admite a idéia de bem ou de mal como realidade separada, caso contrário, implicaria a duplicação desnecessária da realidade. Essa análise do bem/mal, além de mostrar a anterioridade do ato, tem outros dois propósitos bem específicos²⁷⁹: o primeiro é a recusa em aceitar a idéia do mal como realidade, em ato, fora das coisas sensíveis, inclusive porque o mal em ato é posterior ao bem, pois se todas as coisas tendem ao bem e o fim da potência é o ato, que é sinônimo de fim, então o mal vem somente depois do bem. Desse modo, assim como o ato vem antes da potência também o bem vem antes do mal.

O segundo propósito, intimamente ligado ao primeiro, é mostrar que a tese do mal como sendo um princípio tanto quanto o bem é princípio, não se sustenta. Se todas as coisas tendem ao bem, então só o bem é princípio e fim de todas as coisas. Prova disso é que o bem é realizado em maior grau nos seres eternos, porque são ato em sua totalidade, não existe o mal como princípio. Segundo Aristóteles, corrupção e carência são um tipo de mal porque representam a ausência de algo, e o que tem carência de algo é porque não é completo, não é em ato. Entretanto, os seres eternos são plenamente em ato, nada lhes falta, então não há lugar para o mal.

4 Anterioridade do Ato na Matemática

Aristóteles encerra $\Theta 9$ analisando a anterioridade nas demonstrações matemáticas, especificamente, nas geométricas, porque o objeto de estudo da matemática parece existir separado e independentemente das coisas sensíveis individuais. Essa questão perpassa vários momentos da *Metafísica*, mas em Θ , para dirimir algumas dúvidas, Aristóteles explica: *“Também as figuras geométricas são encontradas por um ato, pois as encontram dividindo. Se estivessem divididas se veriam claramente, porém antes da divisão só existem*

²⁷⁸ δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς αἰδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἀμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον (καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν). $\Theta 9$, 1051^a 17-21.

²⁷⁹ Segundo Tricot e Ross essa argumentação de Aristóteles está voltada contra os Platônicos e os Pitagóricos que consideravam o par bem/mal como um princípio de todas as coisas. Também parece se referir à concepção platônica da Idéia do mal como uma substância separada dos sensíveis. Cf. Tricot, op.cit., p. 518 e Ross, op.cit., p. 268.

em potência”.²⁸⁰ A divisão (διαίρεσις) pela qual é possível encontrar (εὐρίσκω) e, portanto, conhecer as figuras geométricas, não é simplesmente um desenho executado pelo uso de um lápis ou de algo semelhante. Divisão é o ato de apreensão, é o meio para se compreender algo (uma figura geométrica) que está apenas em potência no pensamento. Obviamente as proposições (as regras e objetos matemáticos) não estão em ato nas figuras ou nos desenhos esboçados. Estes são apenas instrumentos de auxílio para se operar a passagem ao ato, que é o traçar a figura tornando-a visível para que se possa conhecê-la. Não é o “desenhar a figura com um lápis” que expressa o ser em ato e sim o resultado da proposição matemática. De certo modo, as proposições matemáticas já estão no pensamento do geômetra, mas ganham existência no momento em que são demonstradas e os instrumentos da demonstração permitem que aquelas proposições, outrora apenas no pensamento, venham a ser em ato a fim de serem conhecidas. É algo semelhante à lição do mestre, que somente é provada quando o aluno a executa.

Aristóteles admite que se todo objeto da matemática estivesse desde sempre desenhado ou representado, todas as proposições nela implicadas seriam evidentes, porém, não sendo assim, essas proposições enquanto não forem desenhadas (divididas) estão apenas em potência. A atividade de traçar uma reta é o que permite apreender todo o conteúdo anteriormente implícito. Logo, o que estava em potência, agora está em ato: *“Portanto, está claro que as figuras que existem em potência são encontradas ao ser levadas ao ato”*.²⁸¹ O que antes era apenas um apanhado de hipóteses e proposições no pensamento do agente passa a ser em ato no momento em que é representado por uma figura desenhada. Enfim, as demonstrações geométricas só são conhecidas mediante a apreensão, que é possível a partir do ato de desenhar uma figura, se não for assim não podemos saber se elas existem ou não, embora possam ser conhecidas enquanto universais, porque são os universais que são definidos, não os particulares.

Quando o problema da demonstração matemática parece razoavelmente solucionado, Aristóteles faz uma afirmação que desperta muitas dúvidas: *“E é assim porque o pensamento é ato, assim a potência procede do ato e, por isso, ao fazer as figuras*

²⁸⁰ εὐρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὐρίσκουσιν. εἰ δ' ἦν διηρημένα, φανερὰ ἂν ἦν· νῦν δ' ἐνυπάρχει δυνάμει. Θ9, 1051^a 21-24.

²⁸¹ ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀγόμενα εὐρίσκεται. Θ9, 1051^a 29-30.

as conhecem (pois o ato individual é posterior quanto à geração)”.²⁸² A afirmação de que pensamento (νόησις) é ato suscita novas objeções quanto à anterioridade do ato, pois as proposições matemáticas são em ato, conforme dito acima, somente quando expostas numa figura. Se pensamento é ato, então os objetos da matemática na medida em que estão apenas no pensamento podem também ser considerados como ser em ato. A solução indicada por Aristóteles está na anterioridade do ato no tempo, ou geração no tempo, que é diferente conforme se considera a espécie ou o indivíduo²⁸³. Quando se trata do indivíduo a potência é anterior ao ato e, nesse caso, a potência da construção geométrica – que representa uma figura particular – é anterior ao ato, à atividade do pensamento.

Por outro lado, a própria figura, que é ser em potência, sempre pressupõe esta mesma figura no pensamento, em ato. Portanto, quando se refere à espécie, o ato é anterior à potência, isso enquanto o ato é considerado apreensão, ou seja, o modo pelo qual os seres matemáticos são conhecidos²⁸⁴. Por exemplo: o círculo universal é anterior a um círculo particular.

Enfim, o ato é anterior à potência nas demonstrações somente quanto à espécie, pois no pensamento um círculo é anterior à figura desenhada, por exemplo, na argila. Todavia, quando se refere ao indivíduo, a potência é anterior porque o desenho do círculo em particular é anterior ao ato do pensamento, porque quando está apenas no pensamento não é possível o conhecimento do círculo individual.

A anterioridade do ato é o tema que finaliza a discussão metafísica do par conceitual ato/potência no livro Θ , ao menos, essa tem sido a conclusão predominante entre muitos comentadores aristotélicos. Isso porque $\Theta 10$ é, para alguns, uma discussão que estaria desvinculada do aspecto estritamente metafísico. Quanto à $\Theta 9$, pode-se concluir que está perfeitamente inserido na temática central, ato e potência, destacando-se o esforço de Aristóteles para mostrar o aspecto metafísico do bem duplamente relacionado com o ato e a forma.

²⁸² αἴτιον δὲ ὅτι ἡ νόησις ἐνέργεια· ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις, καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦν τες γινώσκουσιν (ὑστερον γὰρ γενέσει ἡ ἐνέργεια ἢ κατ' ἀριθμὸν). $\Theta 9$, 1051^a 30-33.

²⁸³ É desse modo que Ross interpreta a solução de Aristóteles no contexto de Θ . Cf., Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 273.

²⁸⁴ A complexidade do tema e a brevidade com que é discutido em Θ , não permitem indicar uma solução definitiva sobre a questão do pensamento ser ato. Permanece a dúvida sobre o que afinal é anterior: o objeto matemático no pensamento ou sua materialização por meio de uma figuração particular.

5 Ser, Verdade e Ato

O último capítulo do livro Θ trata especificamente do verdadeiro e do falso, tema analisado em vários outros textos da obra aristotélica, entre eles em E4 da *Metafísica* e em *Categorias*. A sua inclusão originariamente em Θ provocou muitas dúvidas entre os especialistas que questionaram desde o lugar mais coerente de $\Theta 10$ dentro da *Metafísica*, até sua autenticidade²⁸⁵. Tudo isso em virtude de a discussão do ser como verdadeiro e o não-ser como falso remeter a um estudo propriamente lógico/semântico, envolvendo a análise dos termos de uma proposição, do sujeito e do predicado da proposição, temas que são, geralmente, analisados por Aristóteles em seus livros sobre lógica²⁸⁶. A despeito desse debate, pode-se verificar que $\Theta 10$ apresenta uma relação com o tema, ato e potência, especialmente nas passagens que Aristóteles trata das substâncias não compostas, que são sempre em ato²⁸⁷.

Em $\Theta 10$, Aristóteles confirma sua tese de que a verdade ou a falsidade não pertence às coisas, mas pertence ao juízo que se formula sobre as coisas, ou seja, o verdadeiro e o falso não estão nos objetos e sim no pensamento - enquanto é apreensão da natureza das coisas. O pensamento está fundamentado nos objetos, portanto, as coisas são ontologicamente anteriores ao pensamento. Em consequência disso, considerando a anterioridade do objeto perante o pensamento, no início de $\Theta 10$, Aristóteles indica o critério para se saber quando se diz ou não a verdade sobre as coisas:

²⁸⁵ David Ross apresenta o problema tanto do lugar adequado quanto da autenticidade de $\Theta 10$ e observa que este capítulo tem pouco a ver com o restante do livro Θ . Cita alguns estudiosos, como Schwegler e Christ, que consideram o texto como um trabalho de um editor, enquanto Bonitz e Bullinger acreditam que $\Theta 10$ dá continuidade a $\Theta 8$ sobre a discussão das substâncias simples e eternas. Por outro lado, Werner Jaeger sustenta que o capítulo foi escrito por Aristóteles e se insere na discussão iniciada em Z. Ross conclui que não há motivos para duvidar que foi Aristóteles quem o escreveu e que o livro E já é uma preparação para a discussão efetuada em $\Theta 10$. Cf. Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 274.

²⁸⁶ Em *Categorias*, Aristóteles volta-se ao estudo dos tipos principais de significados das palavras e frases que podem ser combinados de modo a formarem uma asserção. Cf., Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon) I; Categorias, Tópicos, Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Madrid, Gredos, 1982.

²⁸⁷ A discussão sobre a verdade extrapola em muito o objetivo deste trabalho, por isso nos limitaremos àquelas passagens que entendemos apresentarem uma relação direta e explícita com a análise de ato e potência. Cabe lembrar, entretanto, a dificuldade que envolve o estudo da verdade que é também objeto de investigação da Filosofia Primeira enquanto ciência das causas e princípios do ser enquanto ser: “A investigação da verdade num sentido é difícil, porém, noutra, é fácil. Prova disso é que ninguém pode alcançá-la dignamente, nem erra completamente, senão que cada um diz algo acerca da natureza”. *Metafísica*, $\alpha 1$, 992^a 30-993^b 2.

de modo que está com a verdade o que pensa que o separado está separado e que o unido está unido, erra aquele cujo pensamento está em contradição com as coisas; então, quando existe ou não existe o que chamamos verdadeiro ou falso? Devemos, pois, considerar o que dissemos. Pois tu não és branco porque nós pensamos verdadeiramente que és branco, mas que, porque tu és branco, nós, que afirmamos, nos ajustamos à verdade.²⁸⁸

O critério da verdade são as coisas (τὰ πράγματα) e a verdade é verificada a partir da correspondência entre o pensamento²⁸⁹ e a realidade. Primeiro há a coisa, depois vem o juízo sobre a coisa e se esse juízo corresponder à realidade, então é verdadeiro, caso contrário, é falso.

Em Θ10, Aristóteles apresenta dois casos diferentes em que a análise sobre verdade/falsidade pode ser considerada: (a) para os seres compostos; e (b) para os seres simples.

Segundo Aristóteles, para o caso dos seres *compostos*, um juízo é verdadeiro quando separa dois termos que, na realidade, são separados, ou une os termos quando são unidos. O juízo é falso quando separa o que na realidade é unido ou une o que é separado. Para as coisas que estão ora unidas, ora separadas, o juízo deve corresponder a essa variação afirmando que no momento x tal coisa é separada e no momento y essa mesma coisa é unida. Para os seres compostos pode-se tomar o exemplo da seguinte asserção: “homem é branco”. Se o homem em questão é branco, é verdadeiro afirmar que “homem é branco”, e é falso afirmar que “homem não é branco”. Preto e branco, assim como círculo e quadrado, são sempre separados, enquanto que homem e λόγος são sempre unidos; porém, homem e branco às vezes são unidos, às vezes são separados.

Para o caso dos seres simples, ou não compostos (ἄσύνθετα), a análise é mais complexa e pode ser entendida a partir do contato ou não com a coisa. Se há contato, há percepção, há conhecimento, caso contrário, só há ignorância. Sobre os seres não compostos, Aristóteles explica: “*aqui isto é o verdadeiro ou o falso: alcançar e dizer a coisa é verdadeiro (pois não é o mesmo afirmar e dizer), e ignorar é não alcançar a coisa (pois se enganar acerca da quiddidade (τὸ τί ἐστι) não é possível, exceto por acidente; e o*

²⁸⁸ ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρῆσθαι καὶ τὸ συγκεείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότε ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος; τοῦτο γὰρ σκεπτέον τί λέγομεν. οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σέ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν. Θ10, 1051b 3-9.

²⁸⁹ Pensamento aqui tem um sentido mais amplo, não significa exclusivamente o processo de abstração, e sim um pressentir (ὀτιομαι), presumir, esperar que a coisa seja de certo modo.

mesmo ocorre com as substâncias não compostas, pois não é possível se enganar”.²⁹⁰ Se há contato, se há um modo de se alcançar (θιγεῖν) essa coisa, então não se trata de cometer um erro ou de se dizer algo falso, mas de apreender ou não a própria coisa. Quando há contato, há apreensão imediata de sua quiddidade, ou essência (τὸ τί ἦν εἶναι), caso contrário, sequer pode haver possibilidade de erro ou de falsidade, pois nem se conhece tal coisa para se fazer algum juízo sobre ela. Portanto, do mesmo modo que não há um intermediário entre ser e não-ser, também não há intermediário entre apreensão e não apreensão²⁹¹, caso contrário não haveria correspondência entre a verdade e a coisa. Aristóteles estabeleceu aqui uma relação entre seres simples (indivíduos tais como Sócrates ou Cálias) e substâncias simples (a forma). Por serem simples, ambos, seres simples e substâncias simples, são em ato.

A partir da verdade da apreensão nos seres não compostos pode-se perceber a relação entre verdade e ato. De acordo com Aristóteles, todas as substâncias simples são em ato, nunca em potência. Essas substâncias simples são as formas, por isso são ato, pois o ato coincide com a forma, a qual nunca sofre processo de geração e corrupção. Sobre essas substâncias simples Aristóteles esclarece que: *“Todas são em ato, não em potência, senão se gerariam e se corromperiam; porém o mesmo não se gera nem se corrompe, pois se geraria a partir de algo*”.²⁹² Se as substâncias simples fossem em potência elas sofreriam o processo de geração e corrupção, então ora seriam, ora não seriam o que são. O simples é de onde parte o composto e se não houver o simples não há o composto. Portanto, o simples é sempre em ato, pois o ato é a garantia do ser; nele não há o não-ser. As coisas simples são em ato e delas não é possível o erro, mas só o conhecimento verdadeiro ou a ignorância. Então, o que é em ato é o que pode ser verdadeiro em grau máximo porquanto o ato sempre é, tal como a substância, tal como a verdade. O ser em ato é mais verdadeiro do que o ser em potência.

²⁹⁰ ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἄγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι· Θ10, 1051b 23-28.

²⁹¹ Sobre a correspondência entre o ser do objeto e a verdade da apreensão, comenta Ross: *“Ou seja, assim como do ponto de vista subjetivo as únicas alternativas são apreensão e não-apreensão, do ponto de vista objetivo as únicas alternativas são ser e não-ser. Não estamos agora tratando com a questão de se A é deste ou daquele modo, isto é, unido ou separado à B, mas simplesmente com a questão de se A é (no caso em que só pode ser A) ou não é”*. Ross, D. In: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p.278.

²⁹² καὶ πάσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει, ἐγίγνοντο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο· Θ10, 1051b 28-30.

Essa conclusão talvez explique o motivo da inclusão do ser como verdade numa discussão sobre ato e potência. Porém, o caso dos seres não compostos envolve também a distinção entre os dois sentidos principais em que verdade/falsidade podem ser entendidos no contexto de Θ 10: o sentido lógico/semântico e o ontológico.

O *simples* no sentido lógico/semântico remete à questão da predicação, portanto, da palavra, e nesse caso fica mais difícil compreender sua relação com ato e potência. No sentido ontológico, o simples se identifica com o indivíduo e num mundo marcado pela multiplicidade de indivíduos, nesse caso, a forma coincide com o indivíduo, com o que é simples, e o simples é ser em ato.

Nesse sentido a inclusão de Θ 10 numa discussão sobre ato e potência seria coerente, pois o indivíduo não-composto (Sócrates, Cálías, o primeiro motor imóvel) é, por excelência, ser em ato. Porém, é preciso considerar que Sócrates é um indivíduo não-composto somente em relação ao mundo composto de vários tipos de indivíduos, mas que Sócrates mesmo é composto, pois é constituído de matéria e forma. Conseqüentemente, o motor imóvel é o único indivíduo que é sempre o exemplo de ser não-composto.

De qualquer modo, é muito difícil compreender claramente os motivos que levaram Aristóteles a encerrar o livro Θ com uma discussão sobre verdade/falsidade, bem como sua relação com os conceitos centrais, ato e potência. Porém, apesar do caráter aparentemente disperso e inconcluso de todo livro Θ – e sua finalização com uma discussão sobre a verdade parece intencional –, talvez o propósito central de Aristóteles seja mesmo o de mostrar como o par conceitual ato/potência é fundamental para explicar outros contextos da realidade, tais como a física, a ética, a psicologia e a teologia. Assim, o ser em ato e em potência também pode se inserir numa análise do ser como verdade.

Considerações finais

Com o propósito de analisar a relação entre ser e movimento a partir dos conceitos de ato e potência, procuramos elaborar um mapeamento do livro Θ da *Metafísica*, capaz de orientar o entendimento de sua estrutura central. Essa reconstrução argumentativa permite indicar algumas conclusões que incluem desde a solução de Aristóteles para a relação entre ser e movimento, até a importância do ser em ato e em potência como conceitos fundamentais para se entender sua filosofia a partir de uma perspectiva mais abrangente.

Para perceber a importância de ato e potência enquanto conceitos capazes de fazer a conexão entre as várias ciências, bem como suas relações com os outros conceitos fundamentais, é preciso ressaltar alguns aspectos particulares de Θ que, sob um certo ponto de vista, justificam sua reputação de ser um texto complicado, fragmentado, superficial e obscuro. Alguns desses adjetivos provavelmente se sustentam a partir da abrangência temática de Θ e de seu caráter esquemático. É um livro que incorpora e relaciona várias áreas do conhecimento, por exemplo, a Física, a Psicologia, a Ética, a Política e a Teologia. Seu caráter fragmentário e inconcluso pode ser percebido logo em seu início quando, para explicar os tipos de potência, Aristóteles inclui conceitos e exemplos de vários campos do saber. Ora se empenha em mostrar alguns detalhes que, por vezes, mais confundem do que esclarecem, ora trata-os de modo menos aprofundado quando se esperaria uma análise mais cuidadosa. Tudo isso dificulta bastante qualquer pretensão de encontrar um elemento que permita sua unidade. Entretanto, como Aristóteles parece decidido a elaborar uma filosofia capaz de proporcionar a explicação mais convincente possível do que seja o real, fica difícil conceber que um texto que trata de um tema tão importante – a relação entre ser e movimento a partir dos conceitos de ato e potência – guarde o aspecto de um amontoado de análises heterogêneas e desconexas. A chave para tentar dirimir parte dessa dificuldade está justamente nos conceitos centrais do livro Θ , ato e potência, pois juntos formam o elemento de conexão entre as outras ciências – práticas, produtivas e teóricas – subordinadas à Ciência do Ser enquanto Ser. Então, aquela estrutura aparentemente desconexa de Θ tem sua unidade garantida por esses conceitos que fazem parte do arcabouço central da filosofia aristotélica. Talvez por essa razão a abordagem sobre as outras ciências seja tão rápida e

sucinta, pois o propósito de Aristóteles é ressaltar como a perspectiva do ser em ato e em potência, muitas vezes, explica os outros âmbitos do conhecimento.

A importância da perspectiva do ato e potência para as outras áreas também pode ser confirmada a partir da forte relação, direta ou indireta, que esses conceitos ostentam com outros conceitos fundamentais da teoria aristotélica. Aristóteles mostra em Θ que, assim como ato e potência são termos correlatos, ou seja, um não pode ser entendido sem o outro, eles mesmos somente serão plenamente compreendidos se também forem considerados os outros conceitos fundamentais, tais como: substância ($\text{o}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$), forma ($\text{\epsilon}\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), matéria ($\upsilon\lambda\eta$), bem ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$), natureza ($\text{\varphi}\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) e fim ($\text{\tau}\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$).

Portanto, há uma linearidade e uma unidade em Θ sustentados pelos conceitos de ato e potência. Essa unidade pode ser verificada a partir da seguinte estrutura: o livro Θ pode ser dividido em duas partes, a primeira, de $\Theta 1$ a $\Theta 5$, é o momento cinético da investigação e, em virtude de sua relação direta com o movimento, o foco central é sobre a potência; a segunda, de $\Theta 6$ a $\Theta 10$, é o momento metafísico e, por causa da sua relação com a forma e substância, o foco central é sobre o ato.

A primeira parte é ainda subdividida em dois segmentos: 1º) $\Theta 1$, $\Theta 2$ e $\Theta 5$; 2º) $\Theta 3$ e $\Theta 4$. No primeiro segmento, há uma exposição geral das principais características constituintes da potência. Em $\Theta 1$, Aristóteles apresenta um plano geral que divide os sentidos de ato e potência, ou seja, cinético e metafísico. Apresenta os tipos de potência lembrando que todos têm como referência a potência primeira, que é princípio de movimento. Em $\Theta 2$, Aristóteles introduz novas distinções, se destacando aquela existente entre potência racional, exclusiva da alma intelectiva, e não-racional, presente na natureza. Em $\Theta 5$, o Estagirita também apresenta uma outra distinção, dessa vez entre potências congênitas e adquiridas, e avalia as condições e limites da potência, enfatizando o desejo e a escolha como princípios dos contrários. Após essa apresentação da potência, Aristóteles, no segundo seguimento, centraliza seus argumentos sobre as desvantagens teóricas daqueles que desconhecem a importância da distinção entre ser em ato e em potência. É em $\Theta 3$ que tal distinção é explorada por meio de uma polêmica com os megáricos. Em $\Theta 4$, Aristóteles continua expondo a superioridade conceitual de ato e potência inclusive para explicar a relação entre possível/impossível e o realizável, e, como decorrência disso, a

diferença entre o falso e o impossível. Desse modo, encerra sua investigação sobre ato e potência relativos ao movimento.

A segunda parte também pode ser subdividida em dois seguimentos: 1º) $\Theta 6$ e $\Theta 7$; 2º) $\Theta 8$, $\Theta 9$ e $\Theta 10$. Nesta segunda parte de Θ , o encadeamento entre os temas é mais complexo porque Aristóteles expande as áreas do conhecimento em que ato e potência são aplicados, por exemplo, na Cosmologia e na Teologia. Ao centrar a investigação sobre o sentido metafísico, o aspecto teleológico de sua teoria é explicitado, pois é intrínseco à ato/potência. No primeiro segmento de $\Theta 6$, Aristóteles inicia a apresentação da diferença ontológica entre ato e potência, assim como o modo próprio de conhecer conceitos originários, ou seja, por meio da analogia. A conexão que ato e potência promovem com as ciências práticas fica por conta da imanência ou não do fim na ação. Quanto ao sentido metafísico da potência, Aristóteles, em $\Theta 7$, analisa as condições, internas e externas, necessárias para a atualização da potência enquanto matéria. Com isso, ele acentua a semelhança existente entre potência, matéria e atributos, graças ao caráter indeterminado constituinte destes conceitos.

O segundo segmento, $\Theta 8$, $\Theta 9$ e $\Theta 10$, envolve enormes dificuldades quando se trata de encontrar sua unidade, pois Aristóteles geralmente passa de uma área a outra do conhecimento de modo abrupto. No entanto, caso não se perca de vista a função associativa que ato e potência possuem, a linearidade do texto pode ser constatada. Nesse sentido, a discussão sobre a anterioridade do ato sobre a potência é fundamental, pois é desse modo que Aristóteles evidencia a relação direta existente entre o ato, a forma, a substância e o fim. Essa múltipla relação perpassa várias áreas do conhecimento e, em $\Theta 8$, isto se verifica especialmente quando se trata das substâncias eternas incorruptíveis, os corpos celestes e o motor imóvel. A análise da anterioridade do ato sobre a potência continua em $\Theta 9$, destacando aquela relativa ao bem e às demonstrações da matemática. Aristóteles encerra o livro Θ com uma análise do verdadeiro e do falso, mostrando que o ser em ato é mais verdadeiro do que o ser em potência porque a essência de cada coisa está sempre em ato.

Feita a distinção entre os dois momentos da investigação em Θ , pode-se constatar algumas relações entre ato/potência e alguns dos conceitos centrais em sua filosofia. Primeiro, há uma relação direta entre, por um lado, matéria e potência; por outro, entre a forma e ato. Desta dupla relação pode-se concluir que quanto maior o distanciamento do ser

em relação à matéria, menor a potencialidade e maior será a perfeição, caracterizada pela proximidade com o primeiro motor imóvel, o ato puro. Em linhas gerais, Aristóteles reconhece a prioridade ontológica da forma sobre a matéria, assim como do ato sobre a potência. É conhecida a tese aristotélica na qual todos os seres da natureza se movem e são imperfeitos, porque são constituídos de forma e matéria e, por isso, estão sujeitos ao processo de geração e corrupção deles próprios. No entanto, no outro lado, no mundo acima da lua, existem os seres perfeitos que representam o acabamento final, portanto, a imobilidade caracterizada por sua plenitude. Apesar dessa demarcação, mesmo no mundo sublunar é possível verificar algo estável, a substância, ainda que não cesse a constante oposição entre movimento e imobilidade. É essa oposição que Aristóteles conceitua por meio da relação entre ato e forma, potência e matéria. Enquanto a matéria é maleável, potencialmente capaz de receber a forma, esta última se configura como atualização da capacidade da matéria, sendo o ato, o acabamento final. O ato expressa a realização da forma, ou melhor, é a atualização da forma, logo, eles coincidem. Assim como a forma diz o que é a coisa, o ato é o que dá a razão da potência. Todo movimento se dá em função da aquisição de uma forma que o ser já possuía potencialmente. Enfim, a forma é a atualização da potência, ou o resultado final do processo gradual, da passagem da potência ao ato.

Por outro lado, a relação entre matéria e potência, aludida ao longo de Θ , é confirmada especialmente em $\Theta 7$, ao tratar da potência enquanto matéria. Aristóteles afirma que não é simplesmente a partir de uma extensa série de mudanças que a potência, enquanto matéria, se atualiza. Há um processo específico que requer a observação de algumas condições para se atualizar, principalmente uma causa motriz. Além disso, Aristóteles promove a aproximação entre potência, matéria e atributos, estabelecendo o aspecto da indeterminação como propriedade comum entre eles. Segundo seu raciocínio, a potência pode ou não se realizar; já a matéria é determinada somente a partir da forma; e os atributos são aquilo que estão num dado sujeito, mas não é exclusivo dele. Portanto, pelo caráter comum da indeterminação, nenhum dos três define o ser enquanto tal. Cabe lembrar ainda que apesar de o movimento manter forte relação com a matéria e com a potência, não significa que um sempre implique o outro. Se há matéria, há movimento, porém, não necessariamente há potência, e o movimento dos astros é prova da não existência de uma implicação irrestrita entre potência e matéria.

O mapeamento de Θ permitiu mostrar também como ato e potência somente podem ser plenamente compreendidos a partir da noção de substância, pois é o parâmetro para o plano geral elaborado por Aristóteles no início de Θ , mostrando como as duas partes de sua divisão interna – a primeira de $\Theta 1$ a $\Theta 5$; a segunda de $\Theta 6$ a $\Theta 10$ – não são estanques. Elas se complementam, são interdependentes, sendo que a segunda parte, por ter como suporte o conceito fundamental de toda filosofia aristotélica, a substância, guarda algumas complexidades a mais. No mínimo, elas subtendem ou pressupõem um conhecimento da teoria geral da substância, caso contrário, não haveria motivo algum para Aristóteles afirmar, no início de $\Theta 1$, que o sentido que mais lhe interessa na investigação sobre ato e potência é aquele para além do movimento.

Quanto à relação entre substância e ato, embora ela possa ser verificada por todo o texto, há um momento em que isso ocorre de modo explícito, é em $\Theta 8$, quando Aristóteles defende a anterioridade do ato na substância. O objetivo principal aqui é confirmar o sentido de completude do ato, e a completude é própria da substância porque esta expressa a continuidade e permanência no ser. Essa relação é verificada a partir da constatação de que a substância é identificada sempre no ser em ato, nunca em potência, porquanto a potência guarda a possibilidade de ser ou não ser, na medida em que o ato é sempre ser e a substância é a expressão última do ser.

Também há um outro aspecto constituinte da filosofia aristotélica que somente ganha sentido e importância ao pressupor a noção de substância, trata-se da teleologia. Se o ato está relacionado com a substância por causa da completude, esta mesma completude expressa um fim. No caso dos seres da natureza, o fim é uma tendência intrínseca à auto-suficiência já inscrita na própria coisa. No caso dos seres oriundos da ciência e da arte, o fim é verificado a partir de uma estreita relação entre a coisa e a atividade criadora. Por todo livro Θ , a co-implicação entre ato e potência torna esta concepção teleológica bastante evidente. Em nenhum momento Aristóteles descuida-se da enumeração das condições e dos limites da atualização da potência, porém, ele faz questão de ressaltar que, a partir do momento em que o processo tem início, deve chegar ao seu cumprimento, ao seu fim, que é a atualização da forma, porque o ato é o que de fato existe, afinal, enquanto potência, o ser pode ser ou não-ser, mas enquanto em ato o ser somente *é*. É desse modo que se pode

entender que a potência só tem razão de ser na medida em que tende ao ato, ela não visa a si mesma, o ato é o fim da potência.

Não se poderia deixar de citar também a importância da relação entre fim e natureza no sistema aristotélico e que permeia todo o livro Θ. Isso porque, nos seres naturais, há uma tendência imanente em cumprir seu fim. Desse modo, a passagem do ser em potência para o ser em ato só pode ser plenamente compreendida a partir da idéia de um fim imanente, que é natural, pois a φύσις é um princípio interior, imanente, e causa de movimento ou mesmo de repouso.

Obviamente, a teleologia aristotélica é intrinsecamente ligada a idéia de realização do bem. A tese de que o bem é intrínseco ao fim decorre da inserção do Estagirita na tradição grega em que predominava, de modo geral, a convicção de que todas as coisas no mundo convergem para a imobilidade, e o movimento é um fato transitório, sinal de imperfeição que impera em toda natureza, onde tudo se move e se transforma. O ser tem um propósito, não está à deriva. Em geral, tudo tem uma finalidade, o bem, não importando se é produto da natureza ou da arte, se é φύσις ou se é τέχνη. A partir disso, pode-se inferir uma outra relação: entre ato e bem. O que está em potência só guarda sentido de sua existência porque tende ao ato, que é seu fim: a realização do bem. O fim de todas as coisas é o bem, e o bem da potência é o ato, portanto ato é o mesmo que bem. Claro que não se pode atribuir essa relação de modo irrestrito, mas é uma idéia que perpassa boa parte do livro, especialmente em Θ9 onde Aristóteles afirma que o bem é princípio do ato e da potência, já que a potência tende ao ato. A identidade entre bem e ato se revela tanto numa perspectiva metafísica – em que o bem da potência é sua atualização e o mal é sua não realização –, como numa perspectiva ético/política – que tem conotações morais.

A teleologia aristotélica perpassa todos os âmbitos do saber, servindo inclusive como princípio delimitador entre ação e produção em sua filosofia prática. Essa diferença tem como consequência uma dupla relação: por um lado entre ato e ação; por outro, entre produção e movimento. Enquanto a ação perfeita, ação propriamente dita, tem um fim imanente, por isso é ato, a ação imperfeita, uma produção, tem fim extrínseco, por isso é movimento. Então, a partir da imanência do fim na ação percebe-se que o ato coincide com a ação, enquanto a produção coincide com o movimento.

Ainda sobre a teleologia aristotélica, é possível perceber em Θ que a distinção entre ato e potência vai além de uma defesa do movimento. A perspectiva de ato e potência serve também para demarcar a diferença entre finalismo e determinismo, transmitindo a idéia de que a concepção filosófica de Aristóteles é mais flexível e respeita mais o senso comum porque guarda um importante lugar para a imprevisibilidade e, portanto, para a liberdade. Aristóteles defende uma potência que necessariamente pode se atualizar, enquanto o determinismo só aceita ou a total necessidade, ou o impossível. É claro que, apesar de seus esforços, a história não deixou de cunhar o seu sistema como sendo uma das grandes expressões do determinismo exacerbado e, nesse caso, ato e potência isoladamente não se apresentam como fatores suficientes para dirimir tal julgamento. Seria necessário um estudo mais extenso e cuidadoso para verificar de que modo a inserção desses conceitos em todos os âmbitos da filosofia aristotélica poderiam, ou não, resolver esse dilema.

A centralidade de ato e potência em Θ e a importância destes conceitos como um elo de ligação entre as várias ciências podem ser verificadas ainda a partir de alguns sentidos de ato e potência que Aristóteles desenvolve ao longo do texto. De modo geral, ato e potência podem ser entendidos a partir dos seguintes vocábulos (que ao longo da exposição são utilizados indiscriminadamente): para a potência há o termo $\deltaυνατόν$, uma força para promover o movimento/mudança em outro; e $δύναμις$, uma potencialidade para passar a um novo estado. Apesar de a potência guardar a possibilidade tanto de ser quanto a de não-ser, ela não é algo ilimitado, não é potência para realizar tudo e de modo absoluto ou em qualquer circunstância. Por outro lado, também não é mera possibilidade porque há um desígnio, o chegar a ser em ato. De maneira geral, é pressuposta a possibilidade de alguma coisa tornar-se uma outra, mas esta outra não é completamente diferente da primeira. Também não é uma coisa qualquer que pode se transformar numa outra, mas é necessário que certos fatores possibilitem essa passagem que ocorre por meio de um processo gradual e contínuo. Ao destacar as condições e os limites, Aristóteles mostra que realizar a potência *necessariamente* não é o mesmo que realizar a potência *ilimitadamente*.

Para o ser em ato, tem-se: $\epsilonνέργεια$, que contém a idéia de atividade criadora; e $\epsilonντελέχεια$, que contém a idéia de atualidade, perfeição e guarda melhor o aspecto de $\tauέλος$ imanente. O termo $\epsilonνέργεια$ aparece bem mais do que $\epsilonντελέχεια$, provavelmente

por ser mais abrangente e, portanto, mais condizente com a complexidade do real. Além disso, conforme seus objetivos específicos, Aristóteles acentua ora o caráter operativo do ato (ἐνέργεια), ora o seu caráter estático (ἐντελέχεια). São essas nuances dos usos e aspectos destacados por Aristóteles para ato e potência que a reconstrução e análise de Θ revela. O vocábulo ἐνέργεια mostra bem o grau de complexidade que ato e potência adquirem na teoria aristotélica. Visto como o correlato da potência, um dos propósitos principais da ἐνέργεια é o de resolver o problema do movimento. No entanto, Aristóteles afirma que o movimento também merece ser reconhecido como ἐνέργεια com base em dois fatores. Primeiro, a verificação de que as coisas estão sempre mudando de um estado a outro sendo que essa mudança requer atividade. Visto que ἐνέργεια ostenta a idéia de atividade, então movimento é, praticamente, sinônimo de atividade. O segundo fator, o de movimento enquanto realidade, é ainda mais desconcertante, pois exige a admissão de ἐντελέχεια como movimento. O ser enquanto ἐντελέχεια expressa a realidade efetivada e como só há movimento de algo, portanto, do que é, então o movimento de algum modo *existe*, porque só as coisas que existem é que têm algum movimento. Desse modo, o movimento é uma das coisas mais reais a qual se pode constatar, conseqüentemente movimento é realidade, é ἐντελέχεια.

Para dificultar ainda mais qualquer proposta de delimitar seus múltiplos sentidos, ἐνέργεια é identificada com ação (πρᾶξις) e oposta ao movimento que, por sua vez, é identificado com produção (ποίησις). Além disso, ἐνέργεια é o caminho entre δύναμις e ἐντελέχεια e o limite entre móvel e imóvel, sendo novamente identificado com o movimento. Tal caráter intermediário, abrangente e, por vezes, ambíguo que o ato guarda, tanto como ἐνέργεια quanto como ἐντελέχεια, não se deve provavelmente à incapacidade do Estagirita em efetuar uma demarcação definitiva dos vários sentidos e usos dos termos, mas à própria dificuldade de conceituar a relação entre ser e movimento, ou seja, a própria realidade.

Essa complexidade de usos e sentidos que envolve o par conceitual ato/potência se reflete em várias áreas do conhecimento. Como o movimento também está presente em quase todos os âmbitos da realidade, as dificuldades que o envolvem não são irrisórias. Em Θ é possível perceber como o movimento parece estar num limbo entre potência e ato, não

podendo ser qualificado definitivamente como qualquer um dos dois *isoladamente*. Alguns momentos de Θ – diríamos, em suas entrelinhas – há a impressão de que Aristóteles percebe que os conceitos de ato e potência não respondem totalmente às suas pretensões, por exemplo, no caso do infinito e do vazio que nunca chegam a ser em ato. Também o movimento guarda esse aspecto semelhante ao infinito, pois o movimento parece ser algo que nunca chega ao ato. Para dirimir um pouco estas dúvidas, é preciso lembrar que o movimento não é um estado, tal como entendemos o repouso. Movimento não é algo que está no meio do caminho entre potência e ato, mas é um processo finito que deixa de ser quando alcança seu término, sendo, portanto, o próprio devir. A diferença crucial entre movimento e essas outras noções também pode ser melhor esclarecida a partir da inegável experiência sensível que temos do movimento em nosso cotidiano, é a realidade mais familiar ao homem no mundo sublunar. O movimento não é algo concebível apenas mentalmente, mas é um processo que tem início e fim, é algo real. Enfim, o movimento não é um transformismo total ou um caos, pelo contrário, ele ocorre dentro de certas leis que permitem sua apreensão e, portanto, o conhecimento do ser.

A reconstrução argumentativa do livro Θ permitiu constatar a importância dos conceitos de ato e potência, tanto para elucidar a relação entre ser e movimento, como para compreender sua função de promover o vínculo entre as várias ciências. Visto como um dos modos de se dizer o ser, o ser em ato e em potência não é um estudo isolado daquele que pretende responder “o que é o ser”, mas está sempre implicado no plano da ciência do ser enquanto ser, da ciência que tem como propósito explicar a realidade. Logo, se o objeto próprio da Filosofia Primeira, a metafísica, é o ser enquanto ser, o par conceitual ato/potência está sempre implicado no entendimento do ser entendido no sentido mais amplo e não só do que está em movimento, mas, principalmente, daquilo que permanece imóvel: a substância.

Apesar de em nenhum momento termos tido a pretensão de defender que a filosofia de Aristóteles é sistematicamente fechada, plenamente consumada, a centralidade dos conceitos de ato e potência no encadeamento do livro Θ , permite constatar também uma unidade em seu pensamento. Obviamente, esta unidade não o isenta de apresentar oscilações e contradições – algumas delas indicadas no trabalho – difíceis de solucionar. Desse modo, embora nossa posição particular seja a de que a filosofia raramente

proporciona respostas satisfatórias ou definitivas, isso não vale do mesmo modo para as pretensões dos filósofos. Especialmente no caso de Aristóteles, não parece que ele tenha como propósito principal, e nisso Θ é bem claro, o de simplesmente colocar as questões que são próprias da filosofia, pelo contrário, seu objetivo é o de apresentar uma resposta definitiva às questões, e ato/potência fazem parte desta pretensão.

Finalmente, queremos salientar que o mapeamento do livro Θ não deve ser interpretado como uma tomada definitiva de posição ou mesmo como um afã de resolver problemas contemporâneos a partir da revisão e recuperação de uma linha de pensamento. Contudo, a importância do pensamento de Aristóteles, sob vários aspectos, é inquestionável e, também por isso, merece um cuidadoso estudo. Por mais que se gastem toneladas de papel e tinta, parece nunca se esgotar a análise da filosofia aristotélica, mesmo numa época em que, para boa parte dos filósofos contemporâneos, os fundamentos de sua teoria já tenham sido refutados. Apesar desses problemas, o fato é que nunca foi uma tarefa fácil justificar o estudo de uma linha de pensamento filosófico ou da própria filosofia. Todavia, se é verdade que toda a história da filosofia não é mais do que notas ao pé de página da filosofia de Platão, também é verdade que as notas mais interessantes, perspicazes e influentes são as de Aristóteles, afinal, nenhum pensamento imperaria durante tantos séculos simplesmente por capricho de alguns discípulos e admiradores.

Referências

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De interpretatione*. Oxford, Clarendon Press, 1990.

_____. Aristotle's distinction between Energeia and Kinêsis, in: *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Editorial Presença, Lisboa, 1968.

ANDRADE, Almir de. *As duas faces do tempo: ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*, I. Universidade de São Paulo, 1971.

ANGIONI, Lucas, A filosofia da natureza de Aristóteles, In: *Ciência & Ambiente/Universidade Federal de Santa Maria*. UFSM – v.1, n.1 (jul. 1990) – Santa Maria.

ARISTÓTELES. *Acerca dos vários modos segundo os quais as coisas são ditas. (Metafísica V)*. Trad. Luís Felipe Ribeiro, Desterro: ed., Nefelibata, 2004. 128p.

_____. *De anima*, Livros I-III (trechos). Trad. Lucas Angioni, 2^a ed., IFCH/UNICAMP. Textos didáticos, n° 38, jan, 2002.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 3^a ed., Brasília, UnB, c1985, 1999.

_____. *Física*. Livros I e II. Trad. Lucas Angioni. IFCH/UNICAMP, Textos didáticos, n. 34, Rio de Janeiro, 1999.

_____. *Física*. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos, Madrid, 1995.

_____. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

_____. *Tratados de lógica (Organon)*. Trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1986, vol. I.

_____. *Metafísica*. Trad., Valentín Garcia Yebra. 2^a ed. Trilingüe, Madrid, Gredos, 1982.

ARISTOTE. *La métaphysique*. Traduction et commentaire par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, tome I, II.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1981, vol. I e II.

_____. *Physics*. Books I and II. Translated with introduction, commentary, note on recent work and revised bibliography by William Charlton. Oxford, Clarendon Press, 1995.

_____. *Physics*. Books III and IV. Translated with introduction, commentary, note on recent work and revised bibliography by Edward Hussey. Oxford, Clarendon Press, 1993.

_____. *Physica*. Oxford, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, Oxford, New York, 1950.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

_____. *Le problème de l'être chez Aristote, essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*, Martins Fontes, São Paulo, 1997.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, 1992.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, Berlin, 1961, (vol. 5 de Bekker, 1831).

BRENTANO, Franz. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*. Librairie Philosophique J. Vrin, France, 1992.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Trad. Mauro Gama, São Paulo, Siciliano, 1994.

BRUNSCHWIG, J. La forme, prédicat de la matière? In: Aubenque, P. *Etudes sur la Métaphysique D'Aristote*; Actes du VI Symposium Aristotelicum, Paris, Vrin, 1979.

COULOUBARITSIS, Lambros. La notion d'entelecheia dans la Métaphysique, in: *Aristotélica: mélanges offerts à Marcel de Corte*. Presses Universitaires, Liège, 1985.

DIELS, Hermann & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., 7a ed., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin-Neukölln, 1989.

DUMOULIN, Bertrand. *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris, 1986 .

FREDE, Michael. Aristotle's notion of potentiality in metaphysics Θ , in: *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics*/ edited by T. Scaltsas, D. Charles and M.L. Gill, Clarendon Press, Oxford, 1994, p.173-193.

GARAY, Jesús. *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Pamplona (España), 1987.

GILL, Mary Louise. *Aristotle on substance; the paradox of unity*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

HEIDEGGER, M. *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: on the essence and actuality of force*. Translated by Walter Brogan and Peter Warnek. Indiana University Press, 1995.

IRWIN, T. H.. *Aristotle's first principles*. Oxford, Clarendon Press, 1988.

_____. Homonymy in Aristotle. In: *Review of Metaphysics*, 34 (march 1981), 523-544.

LES MÉGARIQUES: fragments et témoignages (trad. e notas Robert Muller). Paris: Vrin, 1985.

MAGGI, A. R., *Analogía y causalidade en Aristóteles*. (Texto inédito), 2004.

MANSION, Augustin. *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain-La-Neuve, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1987.

MILLET, Louis. *Aristóteles*. São Paulo, Martins Fontes, 1996. (Coleção universidade hoje).

MUÑOS, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo, Discurso Editorial, 2002.

OWEN, G. E. L.. *Inherence*. In: NUSSBAUM, Martha. *Logic, science and dialectic; collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca, New York, 1986, p. 186-220.

OWENS, Joseph. *The doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics': a study in the greek background of medieval thought*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1978.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*, UNESP, São Paulo, 2001.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. J.C. de Souza, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

PRÉ-SOCRÁTICOS (seleção José Cavalcante de Souza). In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PUENTE, F.R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Loyola, São Paulo, 2001.

REALE, Giovanni. *Il concetto di 'Filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, com due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere, 6ª ed. Vita e Pensiero, Milano, 1994.

_____. *Aristóteles Metafísica: sumário e comentários, vol. III*. Trad. Marcelo Perine. Loyola, São Paulo, 2001.

REIS, Arlene; *O princípio de Substancialidade; um estudo sobre o livro Z da Metafísica de Aristóteles*. Tese de doutorado, UFRGS, 2001. (Inédito).

ROSALES, Alberto. Dynamis Y Energeia, in: *Revista Venezolana de Filosofía*, ano I, nº 1, Universidad Simon Bolivar, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1973.

THESAURUS LANGUAGE GRAECAE. Berkeley: University of Califórnia, Irvine, 3450 Berkeley Place, 2001.

WITT, Charlotte. *The priority of actuality in Aristotle*, in: *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics/* edited by T. Scaltsas, D. Charles and M.L. Gill, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 215-228.

YEPES STORK, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Pamplona (España), 1993.

ZINGANO, Marco. L'homonymie de l'etre et le projet metaphysique d'Aristote; in: *Revue Internationale de Philosophie*; La Métaphysique d'Aristote, 3/1997, p. 333-356.