

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

CONHECIMENTO PERCEPTIVO SEGUNDO ARISTÓTELES

Juliana Ortegosa Aggio

São Paulo
2006

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

CONHECIMENTO PERCEPTIVO SEGUNDO ARISTÓTELES

Juliana Ortegosa Aggio

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano

São Paulo
2006

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, às minhas irmãs e a todos que
se deleitam com a filosofia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os que me ajudaram construtivamente e que me incentivaram na busca, às vezes tão solitária e laboriosa, pelo conhecimento. A todos que se empenharam com conversas, discussões e com o simples fato de me ouvirem, tornando mais fácil e leve e, portanto, mais instigante toda produção de minha dissertação.

Aos meus pais por todo desvelo e dedicação. Ao meu pai por todo apoio, incentivo e, sobretudo, por todo seu amor de pai. À minha mãe por todo carinho, compreensão e, sobretudo, por todo seu amor de mãe. Às minhas irmãs pela inestimável e sincera amizade.

Ao professor Marco Zingano sou particularmente agradecida, em especial por sua enorme generosidade na maneira como me acolhia e ajudava a desenvolver minhas questões filosóficas, ordenar e explicitar os argumentos, enfim, pelas proffcuas discussões, pelo apoio, dedicação e amizade.

Aos professores Luis Henrique e Lucas Angioni por suas observações e discordâncias e, antes de mais nada, por toda dedicação e atenção.

Aos amigos pelo incentivo, pelo zelo e pela generosidade desinteressada e calorosa que jamais me esquecerei.

RESUMO:

A dissertação examina a relação entre conhecimento e sensação, sensação e pensamento, ser e perceber segundo Protágoras, Platão e Aristóteles, com o objetivo de mostrar o que é a percepção segundo o paradigma sofístico e o platônico e, por fim, qual é o lugar da tese aristotélica sobre a percepção diante desses dois paradigmas. Como resultado da investigação, temos que, para Aristóteles, diferentemente de Protágoras, a sensação não é responsável por todos os julgamentos, nem por discriminar todos objetos cognoscíveis; também para Aristóteles e diferentemente de Platão, o extremo oposto não é verdadeiro, a saber, que a sensação não discrimina seus próprios objetos. Conhecimento e sensação, portanto, não devem ser idênticos ou distintos de modo absoluto, nem o ser é absolutamente ser percebido, nem o ser percebido é absolutamente indeterminado, mas, para Aristóteles, o ser é, em parte, percebido e determinado pela faculdade perceptiva e, em parte, conhecido pelo intelecto. A dissertação, deste modo, pretende elucidar como o ser é conhecido pela percepção segundo Aristóteles, tratando assim de um ponto extremamente controverso, a saber: como a sensação discrimina seus próprios objetos sem a intervenção do pensamento, se tal discriminação resume-se apenas em processos fisiológicos ou é também uma atividade da alma e, se é também uma atividade da alma, em que sentido a alteração física ocorrida no corpo, conjuntamente com uma certa atividade da alma, constituem a percepção.

PALAVRAS-CHAVE:

Conhecimento, percepção, objeto sensível, alma e corpo.

ABSTRACT:

The dissertation investigates the relation between knowledge and perception, perception and thought, to be and to perceive according to Protagoras, Plato and Aristotle with the objective to show what is perception according to the sophistic and to the platonic paradigm and, finally, what is the place of the aristotelian thesis of perception in relation to these two paradigms. As a result of the investigation, we conclude that, for Aristotle, and differently from Protagoras, the perception is not responsible for all judgments, neither is responsible to discriminate all cognitive objects. Furthermore, for Aristotle and differently from Plato, the extreme opposite is not true, i.e., that perception does not discriminate its own objects. Knowledge and perception, therefore, must not be absolutely identical or distinct, neither the being is absolutely being perceived, neither the being perceived is absolutely indetermined. However, according to Aristotle the being is, somehow, perceived and determined by the perceiving faculty, and, somehow, known by the intellect. In this way, the dissertation intends to clarify how perception knows the being according to Aristotle by treating a very controversial point: how perception discriminates its own objects without the thought's intervention, if this discrimination is strictly a physiological process or is also an activity of the soul, and if it is also an activity of the soul, in which way the body's physical alteration conjoined with a certain activity of the soul constitute perception.

KEY WORDS:

Knowledge, perception, sensible object, soul and body.

SUMÁRIO

Resumo	pg. 5
Abstract	pg. 6
Introdução	pg. 8
Capítulo I: Percepção e Conhecimento	
I (a) A percepção segundo o paradigma sofístico	pg. 23
I (b) A percepção segundo o paradigma platônico	pg. 37
I (c) Aristóteles e o paradigma sofístico	pg. 43
I (d) Aristóteles e o paradigma platônico	pg. 54
Capítulo II: O que é percepção segundo Aristóteles	pg. 71
Conclusão	pg. 110
Referências Bibliográficas	pg. 114

INTRODUÇÃO

A dissertação, **Conhecimento perceptivo segundo Aristóteles**, tem a seguinte estrutura: *Primeiro Capítulo: Percepção e Conhecimento*, que se compõe de quatro seções: I(a) A percepção segundo o paradigma sofístico, I(b) A percepção segundo o paradigma platônico, I(c) Aristóteles e o paradigma sofístico e I(d) Aristóteles e o paradigma platônico. Neste primeiro capítulo examinamos o que é sensação, o que percebemos, como percebemos, qual a função da percepção para o conhecimento, qual a relação entre a percepção e o pensamento para Protágoras, Platão e Aristóteles e, por fim, as semelhanças e diferenças entre eles. *Segundo Capítulo: O que é percepção segundo Aristóteles*, que pretende mostrar com mais detalhes o que significa perceber para Aristóteles e, como diz o filósofo, se é um tipo de afecção, temos o problema de entender qual é exatamente este tipo de afecção, qual é a relação entre o corpo e alma durante a percepção e, chegando a certas conclusões e delineamentos, à quais conseqüências filosóficas elas nos conduzem.

I.

Pretendemos expor, com esta dissertação, a relação entre sensação e conhecimento a partir do que se segue: o que é a sensação? É o mesmo que conhecimento ou difere deste? Há, portanto, identidade ou separação em absoluto entre ambos? Em outras palavras, se conhecemos ou não pela sensação e, se conhecemos, de que maneira isso ocorre e quais são os objetos cognoscíveis pela sensação. Para discorrermos a respeito de tais questões é fundamental retomarmos a tese de Protágoras e o modo pelo qual ela se opõe à tese de Platão tratadas do diálogo *Teeteto* de Platão. São justamente tais teses e suas diferenças sobre a relação entre a sensação e o conhecimento que devem ser tratadas primeiramente, para que, em seguida, possamos entender melhor o lugar da tese aristotélica sobre o conhecimento sensível em relação a elas. Enfim, pretendemos delimitar o que é possível e como é possível conhecer pela sensação para Aristóteles diante do paradigma sofístico da identidade absoluta entre perceber e conhecer e do paradigma platônico da separação absoluta entre perceber e conhecer. Em linhas gerais temos que, enquanto Protágoras

defende a primazia da percepção para o conhecimento, sendo a capacidade cognitiva e a percepção equivalentes, em Platão, temos a primazia do intelecto, sendo a percepção absolutamente distinta da capacidade cognitiva. Já para Aristóteles não há equivalência nem distinção absoluta entre as capacidades cognitiva e perceptiva, sendo o pensamento e a percepção duas faculdades cognitivas distintas que operam conjuntamente para a aquisição do conhecimento.

II.

Segundo a tese sofística sobre o conhecimento, podemos dizer brevemente que ela se desdobra dessa maneira: se conhecimento é sensação, então (i) tudo o que conheço é o que me aparece e é verdadeiro para mim e (ii) o conhecimento depende da disposição do percipiente, i.e., se muda a disposição, muda-se o conhecimento. Ou seja, se o conhecimento é sensação, então o que conheço, o que é verdadeiro para mim é aquilo que aparece aos meus sentidos, e, como a sensação depende da disposição do percipiente, então também o conhecimento depende da disposição do percipiente, portanto, se o saudável pensa que o vinho é doce, mas o doente que é amargo, então é verdadeiro que o vinho seja doce e amargo ao mesmo tempo, visto que o modo pelo qual conhecem depende da disposição de cada um.

Aristóteles refuta esta argumentação ao mostrar o que é qualidade sensível e em que ela difere do que aparece ao sujeito, que conhecimento não é sensação de modo absoluto e nem o ser é perceber de modo absoluto, mas apenas em parte. As diferenças, portanto, entre conhecimento e sensação e entre ser e perceber se tornarão evidentes a partir dos seguintes argumentos: o primeiro argumento consiste em dizer que a qualidade sensível e o que me aparece, bem como a sensação e a mera aparência são coisas distintas. A qualidade sensível é uma propriedade real da coisa externa e independente do sujeito, já a aparência é uma afecção do sujeito, algo interno e dependente daquele que a sente. Porém, como veremos, nem tudo o que me aparece é verdadeiro, já a sensação dos sensíveis próprios será sempre verdadeira. O segundo argumento consiste em mostrar que aquilo que é não é absolutamente idêntico ao mundo sensível.

Quanto ao primeiro argumento, Aristóteles nos diz que a sensação deve ser distinta da mera aparência, sendo que a primeira pode ser verdadeira, e assim o é quanto aos sensíveis próprios; já a segunda normalmente é falsa, ou seja, não corresponde ao objeto externo apreendido. Neste sentido, Aristóteles tem o intuito de refutar a tese relativista de que o ser é apenas ser percebido e sempre verdadeiro para quem o percebe. É claro que o conceito de verdade, no caso do fenômeno perceptivo, é ambíguo, pois não podemos negar que aquele que percebe algo amargo, verdadeiramente tenha a sensação da amargura. Todavia, podemos investigar se o objeto percebido, verdadeiramente tem a qualidade amarga no momento em que esta foi percebida, ou é apenas uma mera aparência que não corresponde à real natureza do objeto percebido.

Em outras palavras, nem sempre é possível discriminar verdadeiramente a natureza da qualidade sensível de acordo com o modo pelo qual as coisas nos aparecem. Em primeiro lugar, sabemos que o que nos aparece nem sempre é verdadeiro, isto é, nem sempre corresponde ao que é o objeto externo, mas sabemos que a sensação do sensível próprio pelo órgão adequado é sempre verdadeira (como a cor percebida pela visão, os sons pela audição e assim com os outros sensíveis). Por exemplo, se um certo objeto aparece para o saudável com certa qualidade e para o doente com outra, não significa que o objeto tenha e não tenha ao mesmo tempo certa qualidade, nem em diferentes tempos, pois o órgão do sentido não deixa de apreender adequadamente o seu sensível próprio seja simultânea ou sucessivamente. Todavia, é fato que indivíduos em condições ou disposições diversas têm opiniões diferentes acerca dos objetos que lhes aparecem, como o doente e o saudável. Ora, nem simultaneamente, nem em diferentes tempos o órgão do sentido deixa de apreender adequadamente o seu objeto próprio se as seguintes condições forem cumpridas: o percipiente deve estar, no instante de percepção, em certas condições adequadas e com certa disposição adequada, assim como, o próprio objeto percebido não venha a mudar para outro estado, assumindo outros atributos diferentes do atual.

Essas duas condições, com relação ao percipiente e ao objeto percebido, não são evidentemente explicitadas por Aristóteles como condições necessárias para que a discriminação do sensível próprio tenha garantia de verdade, mas podem ser retiradas de *Metafísica, IV, 5-6*. O ponto que deve ser realçado é que a qualidade sensível não tem a sua natureza determinada de acordo com o que aparece para o percipiente, mas que, a partir do

momento em que passou a existir e enquanto existir, não pode deixar de ter tal natureza. Por exemplo, o doce, tomado enquanto tal, uma vez que passou a existir, essa qualidade nunca deixou de ser doce ou de ter a essência da doçura, independentemente de quem a perceba. Essa tese de que a qualidade sensível, que existe enquanto atributo de algo, mas que pode ser distinta de todos os outros atributos por possuir, ela mesma, uma essência e por permanecer a mesma enquanto tal, vai de encontro à idéia sofisticada de que a qualidade sensível passa a existir a partir do encontro entre agente e paciente e enquanto durar a percepção.

Enfim, independentemente da sensação que se produz no percipiente e que, sem dúvida, não deixa de ser uma sensação real e verdadeira para aquele que a sente, existe a qualidade sensível externa ao percipiente e a verdade, neste sentido aristotélico, se encontra na correspondência entre a representação sensível do percipiente e a qualidade sensível exterior representada. A partir disso, podemos inferir que, para Aristóteles, a percepção não seria capaz de alterar e, menos ainda, produzir a natureza da qualidade percebida no momento em que ocorre a percepção, como acreditavam os sofistas e outros. No caso da percepção alterada pela doença, temos que o vinho que o doente experimenta e sente o gosto amargo possui o atributo da doçura, o qual não pode ser sentido por aquele que o percebe nas atuais circunstâncias em que percebe. Isso não significa que o vinho deixou de ter tal atributo ou que é e não é doce ao mesmo tempo, também não poderíamos dizer que a percepção do doente alterou o atributo que o vinho atualmente possui, mas que, dada certa disposição em que se encontra o percipiente, a qualidade da doçura não pode ser percebida e, no lugar dela, foi percebido o amargor.

Quando certa qualidade está presente em uma certa coisa como um atributo que pertence a esta coisa, pode vir a ocorrer desta coisa sofrer uma mudança qualitativa e deixar de ter tal atributo, como o vinho que, ao sofrer alguma alteração, deixa de ser doce; a percepção, neste caso, não será mais do atributo que usualmente se conjuga com vinho, a doçura, mas de outro que o vinho veio a adquirir e que atualmente o possui. De qualquer modo, a percepção não falha ao perceber o atributo sensível próprio, seja ele qual for, que estiver atualmente presente. Já o sujeito que percebe, quando sofre certa alteração e se encontra sob certo estado, como doente ou louco, ou quando se encontra em certa circunstância, como muito distante ou muito próximo do objeto sensível, já tendo percebido

um objeto sensível de efeito mais forte do que o subsequente, etc., não terá, provavelmente, a percepção do atributo que está atualmente presente, mas de algum outro atributo tal qual aparece ao sujeito dadas certas circunstâncias. Por exemplo, no caso do doente que deveria perceber a doçura do vinho, mas percebe a amargura, já que é essa qualidade que aparece ao sujeito que está doente. Por isso, o que me aparece assim ou de outro modo, aparece conforme alguma alteração ou do objeto ou do sujeito. Por um lado, se não ocorrer qualquer alteração no sujeito, então a percepção do sensível próprio não será apenas possível, como também será sempre verdadeira. Por outro, o que é para mim me aparece conforme certa alteração e, provavelmente, será falso.

Ora, se a qualidade sensível não pode ser idêntica ao que aparece ao percipiente, nem pode ser reduzida a sensações; logo, devemos entendê-la como um atributo sensível de uma coisa externa e independente do percipiente. Tal atributo, uma vez percebido, produz uma afecção no percipiente, a qual pode ser uma mera aparência ou uma sensação que corresponda à natureza da qualidade sensível percebida. Por um lado, a coisa à qual pertence certas qualidades sensíveis, isto é, o substrato e seus atributos materiais existem independentemente do percipiente e é causa primeira da percepção. Por isso, a percepção só existe porque existem coisas com atributos a serem percebidos. Por outro lado, se não existissem seres com alma, não existiriam qualidades sensíveis enquanto afecções do percipiente, pois não existiria faculdade perceptiva.

A sensação é sempre sensação de algo, por isso, deve existir algo para que seja percebido, algo que seja anterior à sensação, já que a sensação é movida e aquilo que move, a coisa mesma, é sempre anterior ao que é movido. Ou seja, é condição necessária para que haja sensação a existência de algo a ser percebido que seja primeiro, externo e independente. Assim como o substrato existe à parte da sensação e é causa desta, também a qualidade sensível, enquanto atributo do substrato, deve existir independentemente da sensação. Uma vez percebida, a qualidade sensível deve ser concebida como dupla: atributo e afecção ou movimento. E, como já dissemos, essa afecção ou movimento gerado no instante perceptivo não pode alterar a natureza do atributo, isto é, a apreensão da qualidade sensível não tem autoridade de modificar a natureza do atributo sensível. Dizer que a apreensão do sensível não tem autoridade de modificar o próprio sensível significa dizer que não há movimento ou qualquer afecção na coisa mesma que possui a qualidade

sensível, "pois a atividade do agente e o movimento ocorrem dentro do paciente e essa é a razão pela qual o que causa movimento não precisa ser ele mesmo movido (*De An III, 2, 426a4-6*)", ou seja, o atributo sensível é o agente e, portanto, causa o movimento no *medium* (o ar ou a água) que, por sua vez, causa movimento no órgão do sentido, mas o atributo, ele mesmo, não é movido, permanecendo igual.

Por isso, podemos dizer que existe uma objetividade independente da subjetividade daquele que percebe, portanto, as coisas não são as nossas percepções. As coisas são corpos ou magnitudes com extensão que podem ser percebidas na medida em que os atributos sensíveis afetam ou movimentam o *medium* e, conseqüentemente, os órgãos sensíveis. Assim, de um lado, temos a objetividade das coisas no mundo e, de outro, a subjetividade das afecções ou movimentos percebidos. Em outras palavras, o objeto sensível, portanto, age sobre e põe em movimento o *medium* que, por sua vez, afecta o animal: põe em movimento o órgão sensível conjuntamente com a faculdade, sem os mesmos serem causas do movimento que produz sensação. Mesmo porque, a faculdade perceptiva sofre afecção não pelo o que é percebido, o próprio atributo sensível, mas pela forma sensível transmitida pelo *medium*.

Como vimos, o atributo material afeta o *medium*, mas ele mesmo não é afetado no ato de percepção, já o sujeito percipiente sofre um movimento ou uma afecção, pois seu órgão do sentido é modificado e sua faculdade perceptiva passa do estado de potência para a atualidade. Nas palavras de Aristóteles, "a ação de afetar ou de sofrer afecção ocorrem no sujeito que sofre a ação e não no agente, do mesmo modo que a atualidade do objeto sensível e da faculdade sensível estarão no sujeito percipiente (*De An, III, 2, 426a8-11*)", ou seja, a ação ou a atividade de perceber é um movimento que ocorre naquele que percebe, assim como é aquele que percebe quem recebe a forma sensível sem a matéria do objeto percebido e que, portanto, ao atualizar o objeto sensível, sofre certa afecção.

Com esse primeiro argumento, concluímos que, a qualidade sensível deve ser concebida de dois modos: (i) como um atributo de um substrato que está dado no mundo e existe independentemente do sujeito que percebe e (ii) como uma afecção que existe na medida em que o sujeito a percebe e enquanto durar a percepção.

Dessa maneira, ao contrário da tese sofística, o que é gerado no encontro entre o substrato e o percipiente é um movimento que altera o órgão sensível e coloca em exercício

a faculdade perceptiva, mas, de modo algum, os atributos sensíveis¹ do substrato são gerados, pois eles devem ser anteriores à sensação. É claro que, em algum sentido, estão certos aqueles que afirmam que a qualidade sensível é gerada no encontro entre percipiente e substrato na medida em que, durante o instante perceptivo, a qualidade sensível existe atualmente como uma afecção do órgão sensível. Atualmente, qualidade sensível enquanto afecção e sensação são uma e mesma coisa. Por isso, dizemos que a atividade de perceber e o objeto percebido atualmente operantes devem simultaneamente cessar em ser ou continuar sendo. Todavia, na medida em que são concebidos como potencialidades não há tal necessidade, e, neste sentido, os sofistas estão errados em supor que não há de modo algum nem a faculdade perceptiva, nem propriedades sensíveis da coisa externa fora do instante perceptivo. Ao contrário, sabemos que, sem estarmos percebendo, não deixamos de possuir a faculdade perceptiva, nem a qualidade sensível deixa de ser atributo de seu substrato, como que desaparecendo de súbito e aparecendo momentaneamente ao ser percebida. O órgão do sentido, para Aristóteles, é potencialmente todos os objetos sensíveis e não se esgota em sua atualidade momentânea. Nem mesmo uma coisa possui certo atributo enquanto alguém o percebe e já não mais o possui quando ninguém o percebe. Desse modo, objeto sensível e sujeito percipiente não são ontologicamente dependentes, pois é possível ter a capacidade de perceber e não a estar exercendo; do mesmo modo, um objeto perceptível pode não estar sendo percebido num dado momento e, mesmo assim, existir enquanto atributo sensível de algo exterior e continuar sendo potencialmente um objeto perceptível.

Por fim, o segundo argumento consiste em negar a tese sofística de que tudo o que existe é percebido, existe de acordo com o que eu percebo no momento em que percebo e que, portanto, ser e perceber são idênticos. Ao contrário dessa tese, o argumento consiste em mostrar que aquilo que é não é absolutamente idêntico ao mundo sensível. O ponto é que, quando eles observavam o mundo sensível, eles viam tudo mudar constantemente e interpretavam toda mudança como um vir a ser, como crescimento e perecimento, inferindo esse tipo de mudança, que apenas uma pequena parte das coisas sensíveis sofrem, para todo o universo material.

¹ Denominamos atributos sensíveis os atributos materiais próprios da coisa exterior que podem vir a ser percebidos, isto é, que podem causar certo movimento no *medium*, conseqüentemente, no órgão sensível.

Com este segundo argumento, concluímos que, a tese de que o ser e perceber são idênticos é insustentável não apenas por todas as contradições que ela implica, como também pelo fato de que ela, efetivamente, não esgota o universo do ser, ou seja, essa idéia de que tudo vem a ser abarca uma pequena parte dos sensíveis e não deve ser generalizada como assim foi feito pelos sofistas e outros.

Enfim, a partir desses dois argumentos, concluímos que, para Aristóteles, o conhecimento não poderia ser absolutamente idêntico à sensação, já que isso implicaria alguns paradoxos, como identificar qualidade sensível e o que aparece para o sujeito, identificar ser e perceber e defender que todos os enunciados são verdadeiros, e, portanto, gerar a contradição de que um enunciado pode ser verdadeiramente negado e afirmado ou de que uma coisa é A e não A ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto.

III.

Enquanto para Platão o objeto sensível é determinado não pela percepção, mas a partir da reflexão; para Protágoras, o objeto sensível é determinado na medida em que ele vem a ser, em que toma existência durante o instante perceptivo pelo encontro entre agente e paciente. Já para Aristóteles, não é função do intelecto, mas da percepção, pois ela própria é uma faculdade discriminativa que conhece os sensíveis, os quais, por sua vez, não passam a existir durante a percepção, como parecia acreditar Protágoras, mas já existiam antes como atributos de uma coisa exterior e o que passa a existir é a forma sensível enquanto uma afecção do percipiente.

O paradigma platônico pode ser resumido dessa maneira: (i) perceber é receber na alma os objetos sensíveis através do corpo, (ii) percebemos as qualidades sensíveis enquanto impressões que, tomadas em si mesmas, são indiscriminadas e que apenas sob a ação do raciocínio podem ser discriminadas e (iii) a função da percepção não é senão fornecer material, o que é evidente no caso das sensações contrárias, para que o raciocínio busque o ser das coisas. Como está dito acima, temos a definição de sensação em (i), a definição do objeto da sensação em (ii) e a função da sensação em (iii).

Quanto à definição de sensação, Aristóteles também a define como uma capacidade de receber o objeto sensível, isto é, mais especificamente, de receber a forma sensível sem a

matéria. Todavia, quando Aristóteles diz que o sentido recebe a forma sensível, ele não quer dizer com isso que o sentido recebe algo indistinto, mas que, ao receber, o sentido também discrimina o que é objeto sensível, que, por sua vez, possui forma própria e, portanto, é, por si mesmo, cognoscível; ao contrário de Platão, que não atribui à sensação tal função discriminativa, sendo o raciocínio incumbido por isso. Para o mesmo, o sensível não é cognoscível por si mesmo, mas apenas mediante a sua idéia correlativa, mediante certo conceito que a alma já possui e que dele participa o sensível particular, por exemplo, a idéia da cor preta e a cor preta em particular de algo exterior. Mais do que isso, Platão entende que corpo e alma estão separados e, por isso mesmo, diz que não percebemos *com* os órgãos do sentido e *sim* com a alma *através* do corpo. O corpo não tem função alguma no processo perceptivo, senão a de servir como instrumento da alma. Ora, para Aristóteles, o corpo também é um instrumento da alma e ele é feito de tal modo que a alma possa exercer suas funções. Porém, ao contrário de Platão, sabemos que, para Aristóteles, o corpo tem um papel fundamental no processo perceptivo, pois são os órgãos do sentido que sofrem certa alteração para receberem a forma sensível e, sem esta alteração, a percepção não seria possível. A atividade de perceber é um movimento da alma através do corpo, mesmo porque o corpo é constituído materialmente para que a alma, sua forma, exerça seus fins. Por exemplo, a visão é a forma do olho, ou seja, o olho tem certa constituição material específica de modo a se adequar a sua forma, de modo que a visão exerça seu fim que é ver. Por isso, o corpo e a alma, conjuntamente, possibilitam que tenhamos sensação, ou seja, para que haja a atividade perceptiva é necessário que ocorra, simultaneamente, uma afecção material preservativa no corpo, isto é, no órgão sensível e uma afecção formal preservativa na alma, isto é, na faculdade sensível. Ao mesmo tempo em que o órgão sensível sofre certa alteração, a faculdade perceptiva entra em atividade: o corpo sofre algo para se tornar tal qual o objeto sensível e a alma sensitiva passa do estado potencial para o estado atual. Por isso, devemos dizer que o corpo é um meio pelo qual a alma percebe, que sem ele não haveria percepção, enfim, o corpo exerce uma função material cognitiva para que a percepção ocorra. A tese aristotélica de que o corpo tem papel cognitivo vai de encontro à tese platônica do corpo como exercendo uma função apenas material e não cognitiva, na medida em que Aristóteles pressupõe a união corpo e alma e realça o papel fundamental do corpo para que conheçamos os sensíveis. Isso não apenas porque o corpo, para que receba a

forma sensível, sofre certa alteração, mas também pelo fato de que o corpo é o meio pelo qual os sensíveis podem ser discernidos. O corpo, pela sua constituição material, é um meio entre os sensíveis opostos, desse modo, a sua constituição é parâmetro de medida para que possamos discriminar, é condição necessária para que o sensível seja percebido. É porque o corpo é um meio entre sensíveis opostos que ele pode vir a ser atualmente ora um, ora outro.

Enquanto a faculdade de perceber (*aisthêsis*) não tem magnitude e é uma certa forma e potencialidade (*logos tis kai dynamis*) do órgão sensível, este, por sua vez, é o meio pelo qual a sua forma se realiza. O órgão é idêntico à potencialidade, pois sua essência é ser potencialmente todos os sensíveis, mas é logicamente distinto dela por ter magnitude. O órgão do sentido não é puramente uma potencialidade, pois tem certa extensão, mas não é senão o lugar no qual recebemos as formas sensíveis e, portanto, o meio pelo qual as discernimos e, neste sentido, é aquilo *com* o qual se percebe. Um meio não no sentido fraco, como acreditava Platão, isto é, não apenas como aquilo que possibilita à alma receber os sensíveis e assim conhecê-los pelo intelecto; mas como aquilo que participa, juntamente com a alma, da atividade de perceber. Por ter certa magnitude, é o corpo quem sofre alterações físicas para receber a forma sensível e é por sofrer certo movimento em sua constituição material ao receber a forma sensível que temos o parâmetro para distinguir os sensíveis. Por fim, concluímos que, para Platão, o corpo é apenas um mero instrumento para que a alma perceba; já para Aristóteles, o corpo, que exerce uma função material cognitiva e a alma, que exerce uma função formal cognitiva são, em conjunto, condição necessária para a percepção.

Sobre a questão se a percepção é apenas uma atividade da alma ou apenas uma modificação fisiológica dos órgãos sensíveis, ou ambas as coisas, examinamos com detalhe no segundo capítulo. Todavia, quanto a esse ponto, três hipóteses merecem ser expostas: (i) Thomas J. Slakey afirma que a percepção é simplesmente uma alteração dos órgãos sensíveis, reduzindo assim a atividade da alma a este poder que os órgãos possuem de sofrer alteração; em oposição, (ii) Burnyeat², que acredita não haver qualquer aspecto físico

² Segundo Burnyeat, o processo perceptivo não envolve qualquer alteração no corpo, já que a alteração extraordinária (em oposição à alteração ordinária ou qualitativa) da passagem da potência ao ato não necessita de qualquer alteração material para se realizar. Ou seja, a atualização da faculdade perceptiva não pode ser interpretada como uma realização formal em certa matéria que é o corpo. Ver Burnyeat, M. F., *De Anima* II 5, *Phronesis* XLVII/1.

ou fisiológico na percepção, tratando-se, portanto, apenas de uma atividade da alma e, por fim, (iii) Sorabji, que acredita ser a percepção tanto uma alteração material literal dos órgãos como uma atualização da faculdade perceptiva. Brevemente, podemos dizer que, quanto à hipótese mentalista, parece ser inconcebível entender o processo perceptivo sem as alterações físicas ocorridas nos órgãos do sentido. Quanto à hipótese fisicalista, temos que, se a percepção se resume em alterações físicas, Aristóteles não poderia ter afirmado que ela discrimina e reconhece que algo existe (*De An: 427a19-22*). Por fim, quanto à hipótese da alteração material literal dos órgãos, parece pouco provável que Aristóteles teria assumido que o órgão se tornaria tal qual o objeto literal e materialmente ao receber a forma sensível sem a matéria. Em suma, Aristóteles parece conceber que há uma alteração material preservativa no órgão do sentido ao receber certo movimento que advém de um objeto externo, todavia, preserva-se, caso o sensível não seja excessivo, seu atributo material essencial; ao mesmo tempo em que ocorre tais alterações fisiológicas, sofre a alma sensitiva uma alteração formal preservativa ao passar do estado de potência para o exercício de sua capacidade perceptiva, a qual, por sua vez, é preservada durante a percepção. O sujeito percipiente, neste sentido, conhece o sensível ao sofrer alterações fisiológicas causadas por ele e, ao mesmo tempo, ao ter consciência dele. O conhecimento sensível, desse modo, tem duas causas cognitivas simultâneas: uma material e outra formal. A primeira se traduz pelo recebimento material do sensível e a segunda pelo reconhecimento formal do mesmo.

Com relação aos objetos da percepção, para Platão, eles são por si mesmos indistintos e cabe à alma apenas, sem qualquer participação do corpo, apreender e distinguir tais objetos, sendo condição necessária para tanto a existência prévia das noções universais; já para Aristóteles, a percepção, processo conjunto da alma com o corpo, recebe e discrimina os sensíveis no instante mesmo perceptivo, sem a necessidade de noções universais prévias. Se Aristóteles concebesse, assim como Platão, que há necessidade de noções universais anteriores para que os sensíveis sejam conhecidos, a percepção não exerceria a função discriminativa do modo como a exerce e sua posição quanto ao conhecimento dos sensíveis seria absolutamente intelectualista, pois somente o intelecto, através da reflexão, poderia conhecer os objetos perceptíveis. Mais ainda, assumindo tal premissa, teria que conceber que ou todo conhecimento já está presente na alma, ou não

seria possível conhecer nada. Ora, o conhecimento sensível tem como premissa o fato da percepção ser uma função discriminativa e, portanto, capaz de conhecer sem recorrer ao intelecto para tanto. Mesmo porque muitos animais conhecem pela sensação, mesmo sem possuírem razão.

Platão acredita que julgar as qualidades sensíveis implica retomá-las na alma e compará-las para que, assim, possamos distinguir o branco do preto. Segundo essa tese, temos uma dupla epistemologia, isto é, por um lado, a alma recebe os sensíveis indiscriminados através do corpo e, por outro, a alma possui conceitos inatos que fazem com que ela reconheça que tais sensíveis correspondem a certa idéia, podendo assim discriminá-los. Sabemos que, para Aristóteles, a apreensão sensível ocorre sem o recurso da comparação, que é próprio do intelecto e ao qual Platão recorreu para explicar a percepção. Cada sentido é capaz de discriminar o seu sensível próprio, mas apenas um de cada vez. Já a sensação comum é capaz de discriminar os sensíveis comuns e perceber simultaneamente sensíveis homogêneos e heterogêneos. Porém, que tipo de discernimento (*krinei*) é esse do sentido próprio que opera sem comparar e sem o conceito prévio também? Segundo Aristóteles, como os sentidos próprios estão separados uns dos outros, eles não podem discriminar comparando seus sensíveis – por exemplo, a visão não percebe o odor, portanto, não poderia comparar o visível com o odorável; seria o mesmo que uma pessoa emitisse um julgamento sobre certo sensível e outra pessoa diferente emitisse um julgamento sobre certo outro sensível. Já a sensação comum é capaz de discriminar sensíveis heterogêneos e homogêneos sem precisar comparar uns com os outros, como o faz o intelecto diante de sensíveis distintos segundo Platão. A sensação comum percebe que diferem simplesmente porque é capaz de se tornar como os sensíveis, sem que, com isso, perca a sua unidade. É pelo fato dela se tornar uma multiplicidade composta de sensíveis distintos e permanecer a mesma, que temos o poder de perceber diferentes qualidades de uma mesma coisa. Por isso, assim como a visão deve ser potencialmente os seus sensíveis próprios contrários, a sensação comum deve ser potencialmente todos os pares de sensíveis opostos, na medida em que ela deve ser capaz de perceber qualquer sensível. E ser potencialmente todos os sensíveis não significa dizer que a sensação comum seja idêntica em ato aos objetos sensíveis, assim como não dizemos que a nossa alma é idêntica à coisa exterior que está sendo discriminada. Por exemplo, não é o osso mesmo que está na alma,

mas a forma do osso e nem se tornaria a alma um osso ao discriminá-lo. Por isso, ser potencialmente significa dizer que a sensação comum tem uma constituição tal que permite a ela ser atualmente vários sensíveis. De modo geral, podemos dizer que a matéria que constitui o corpo é tal que é capaz de receber todos os objetos sensíveis, assim como a faculdade perceptiva é tal que é capaz de reconhecê-los. Dizer que a percepção é capaz de receber e reconhecer todos os sensíveis é o mesmo que dizer que todos eles estão em potência tanto na faculdade perceptiva própria e em seus respectivos órgãos sensíveis, como na faculdade perceptiva comum e em seu respectivo órgão. É neste sentido que dizemos que temos todos os objetos sensíveis em potência, a saber: temos a capacidade de percebê-los. Vemos x porque x existe potencialmente na visão, ou seja, o órgão sensível é constituído para que a atividade de ver seja capaz de exercer a sua atividade de ver x e o seu contrário, pois sabemos que a constituição material do órgão é um meio entre contrários e, portanto, é condição necessária para que sejamos capazes de perceber. Sabemos que a matéria, tomada em si e por si, é uma potencialidade absoluta, mas, organizada de modo a constituir o corpo, ela é potencialmente os sensíveis, isto é, é capaz de vir a ser todos eles. Enfim, para Aristóteles não é necessária a existência prévia do conceito que corresponde a certo objeto sensível para que o mesmo seja discriminado pela alma, como acreditava Platão, mas é preciso que o contrário exista potencialmente, isto é, para que o sujeito seja capaz de perceber um sensível também deve ser capaz de perceber o seu contrário.

Concluimos que, se, para Platão, a percepção é uma função do intelecto, para Aristóteles, percepção e pensamento são distintos e a percepção exerce a sua função cognitiva sem a intervenção do pensamento para tanto; enfim, vimos até aqui o que é percepção e o modo pelo qual ela apreende seus objetos são concebidos de maneiras distintas para Platão e para Aristóteles.

Se, por um lado, Platão diz que não é função da percepção, mas da mente diferenciar os sensíveis e, em seguida, unificá-los a um único objeto (*en tõi hupokeimenõi*); por outro, Aristóteles concebe que a sensação comum opera discriminando os sensíveis apresentados simultaneamente e os unifica, por analogia ou proporção, a um mesmo objeto, desse modo, os diferentes sensíveis formam uma unidade enquanto objeto da sensação comum.

Enfim, concluímos que, diferentemente de Platão, Aristóteles deixa claro que não é o intelecto, mas a sensação própria ou comum que conhece os objetos sensíveis (*a aisthêta*). Em suas próprias palavras: “pelo que discernimos ou conhecemos tais atributos? Pelo intelecto? Mas eles não são apreendidos pelo intelecto, nem o intelecto conhece qualquer objeto externo que esteja desconectado da sensação (*De Sensu, VI, 445b15-17*)”. E, se assim vemos que os sensíveis são concebidos diferentemente por cada filósofo, também a importância dada à sensação para a produção de conhecimento será distinta, ou mesmo, oposta.

IV.

Concluímos que, se, para Protágoras, sensação e conhecimento são idênticos, para Aristóteles, a sensação é uma operação que tem como função conhecer, assim como o pensamento, mas que tanto o pensamento é distinto da sensação como também, o conhecimento se distingue por seus objetos: os sensíveis e os inteligíveis. Se, para Platão, a sensação é uma operação praticamente inútil, tendo como função estimular o intelecto a conhecer, mas que, de modo algum, tem como função conhecer, para Aristóteles conhecer é de certa maneira perceber, na medida em que conhecemos através da percepção os sensíveis e de certa maneira não é perceber, mas deriva da percepção, pois o intelecto pensa seus objetos a partir das formas sensíveis, por isso, a percepção é indispensável para a aquisição do conhecimento dos sensíveis e dos inteligíveis. Por isso, temos que a sensação depende das coisas externas para conhecer e o pensamento da sensação, pois as formas inteligíveis estão nas formas dos objetos sensíveis. Enfim, vimos que, para Aristóteles, diferentemente de Protágoras, a sensação não é responsável por todos os julgamentos, nem por discriminar todos os objetos cognoscíveis, também para Aristóteles e diferentemente de Platão, o extremo oposto não é verdadeiro, a saber, que a sensação não discrimina nada e nem que o sensível é por si mesmo incognoscível. Conhecimento e sensação, portanto, não devem ser idênticos ou distintos de modo absoluto, nem o ser é absolutamente ser percebido, nem o ser percebido é absolutamente indeterminado, mas, para Aristóteles, o ser é, em parte, percebido e determinado pela faculdade perceptiva e, em parte, é conhecido pelo intelecto.

CAPÍTULO I:

Percepção e Conhecimento

I(a) A percepção segundo o paradigma sofístico

Pretendemos expor, e assim sugere o título, a relação entre sensação e conhecimento a partir do que se segue: o que é a sensação? Se é o mesmo que conhecimento ou se difere deste? Se há, então, identidade ou separação em absoluto entre ambos? Em outras palavras, se conhecemos ou não pela sensação e, se conhecemos, de que maneira isso ocorre e quais são os objetos cognoscíveis pela sensação? Para discorrermos a respeito de tais questões é fundamental retomarmos a tese de Protágoras e o modo pelo qual ela se opõe à tese de Platão tratadas do diálogo de Platão *Teeteto*. São justamente tais teses e suas diferenças sobre a relação entre a sensação e o conhecimento que devem ser tratadas primeiramente, para que, em seguida, possamos entender melhor o lugar da tese aristotélica sobre o conhecimento sensível em relação a elas. Em fim, pretendemos delimitar o que é possível e como é possível conhecer pela sensação para Aristóteles diante do paradigma sofístico da identidade absoluta entre perceber e conhecer e do paradigma platônico da separação absoluta entre perceber e conhecer. Em linhas gerais temos que, enquanto Protágoras defende a primazia da percepção para o conhecimento, sendo a capacidade cognitiva e a percepção equivalentes, em Platão, temos a primazia do intelecto, sendo a percepção absolutamente distinta da capacidade cognitiva. Já para Aristóteles não há equivalência nem distinção absoluta entre capacidade cognitiva e capacidade perceptiva, sendo o pensamento e a percepção duas faculdades cognitivas distintas que operam conjuntamente para a aquisição do conhecimento.

A tese da assimilação entre sensação e conhecimento nos é dada no início do diálogo *Teeteto*, quando o jovem Teeteto, questionado por Sócrates sobre o que é o saber, responde que “de fato, parece-me que o que sabe algo percebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção (*Teeteto 151e*)³”. Eis, portanto, a primeira definição de ciência, a saber, ciência é percepção. Sendo assim, o saber provém exclusivamente dos objetos particulares próprios dos sentidos e deve ser inteiramente assimilado ao que percebemos. Uma vez assumida esta tese da assimilação entre ciência e percepção, somos compelidos a aceitar a tese relativista de Protágoras, como diz Sócrates a Teeteto:

“Contudo arrisca-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o saber, mas sim aquela que também diz Protágoras. O modo é algo distinto, mas diz a mesma coisa, pois afirma que ‘a medida de todas as coisas é o homem, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são (*Teeteto*, 151e-152a)”.

Em outras palavras, se, para Protágoras, tudo o que é conhecido não é senão percebido, então, as coisas são de acordo com o que elas parecem ser para o sujeito no momento presente, isto é, as coisas são e não são conforme aquele que as percebe. Ou seja, aquilo que é é conforme eu percebo e aquilo que não é não é conforme eu percebo; logo, o homem é a medida do que as coisas são e do que as coisas não são. Se aceitarmos a tese da assimilação, então aceitamos que o que é é percebido e o que é é percebido por aquele que percebe, logo, o que é é para aquele que percebe. Enfim, se o ser é ser percebido, então o ser é relativamente aquele que o percebe. Se aceitamos a tese da assimilação (o ser é ser percebido), então devemos aceitar a tese relativista (o ser é para quem o percebe).

Segundo a tese da assimilação, se o sujeito percipiente é aquele que sabe somente o que lhe aparece, então o que não percebe também não conhece. Algo que não seja relativo àquele que percebe e no momento em que percebe não tem qualquer sentido, não pode ser conhecido e, se não pode ser conhecido, não pode existir para aquele que não o conhece, ou seja, se nunca percebi x de nenhum modo, então não conheço x ; se não conheço x , então x não existe para mim. Enfim, para Protágoras, "a coisa é tal qual me aparece" e não existe senão enquanto e do modo que é percebida por um certo indivíduo, sendo o homem "medida de todas as coisas - do ser das coisas que são e do não-ser das coisas que não são (*Teeteto*, 151e)", já que as coisas que são ou deixam de ser só podem ser ditas enquanto algo que é ou que não é mais para aquele que percebe e durante o seu ato particular de percepção.

Se a ciência é assimilada à percepção, então, conhecemos o que percebemos e o que é percebido é para o sujeito que percebe e, portanto, pode ser diferente para outro sujeito que também o percebe, como vemos no exemplo do vento. Sócrates diz: “no entanto, é provável que um homem sábio não fale ao acaso: sigamo-lo, então. Não acontece, por vezes, um de nós sentir o mesmo vento frio e outro não? E um sentir pouco frio e outro muito?”, Teeteto responde: “Muitas vezes”, e Sócrates continua: “Então, como dizemos que

³ Todas as citações do diálogo *Teeteto* foram retiradas da tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Fundação Calouste, 1995.

é o vento, em si mesmo? Que é frio ou que não é frio? Ou, persuadidos por Protágoras, diremos que é frio, para quem sente frio, e não é frio, para quem não o sente frio?” e Teeteto concorda que assim parece ser (*Teeteto*, 152b).

Segundo esta tese relativista, não há nada em si e absolutamente independente do sujeito percipiente. Se, como vimos, segundo o relativismo não há nada em si, e, uma vez que o ser não pode ser tomado em si mesmo, mas apenas relativamente, Sócrates infere que, se não há ser em si, então não há ser eterno e imutável, mas apenas o ser mutável, que vem a ser constantemente, que não pode ser dito que é. Ora, mas dizer que o ser não é em si nem em absoluto implica afirmar que o ser é para alguém que assim o concebe, e não que ele seja um constante devir. O *ser para mim* não poderia ser reduzido ao *vir a ser*, pois o primeiro conceito não implica necessariamente o segundo. Contrário a isto, conclui Sócrates quanto às conseqüências do relativismo, ou seja, o mesmo infere que a tese relativista nos levaria a admitir que tudo vem a ser constantemente e, com isso, a tese da assimilação nos forçaria a aceitar a tese relativista e esta, por sua vez, nos levaria à tese do eterno fluxo de Heráclito. Como vemos no diálogo *Teeteto*, segundo o relativismo:

“nada é um, por si e em si, e não podemos nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura de umas com as outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai se tornando sempre. E sobre isto todos os sábios, um atrás do outro, exceto Parmênides, devem concordar: Protágoras, Heráclito, Empédocles e, dentre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia (*Teeteto*, 152ad-e).”

Segundo Sócrates, todos os que afirmam que a percepção é saber tem como um mesmo princípio, a saber, o ser é vir a ser:

“É muito certo o que disseste, que o saber não é mais do que percepção, e nele convergem tanto o que diz Homero, Heráclito e toda a sua espécie: que tudo se move como fluxos, e, como diz o sapientíssimo Protágoras, que o homem é a medida de todas as coisas (*Teeteto*, 160d).”

Segundo a tese do devir, nem mesmo o sujeito que percebe pode dizer que percebe uma certa coisa definida, pois tudo está em constante vir a ser, isto é, não podemos dizer que as coisas são, pois estão sempre mudando, sempre vindo a ser, e, se assim nos

referimos às coisas percebidas o fazemos por ignorância ou por vício de linguagem. Por fim, segundo Sócrates, Protágoras e muitos outros que defendem a assimilação da ciência à percepção tem como princípio a tese do eterno fluxo, a saber, de que não podemos dizer que as coisas são, pois estão sempre vindo a ser.

O argumento socrático que atribui à Protágoras a tese do eterno fluxo se resume do seguinte modo: se o ser percebido é relativamente àquele que o percebe e enquanto o percebe, então o ser não pode ser em si, mas apenas relativa e momentaneamente. Se não há ser em si, então o ser tem existência relativa e momentânea. Enfim, o ser está sempre vindo a ser relativamente àquele que o percebe; o ser se reduz às percepções de um certo sujeito em certos instantes. Sendo assim, se aceitamos (i) a tese da assimilação da ciência à percepção, então, devemos aceitar (ii) a tese relativista. Se aceitarmos (ii) a tese relativista, então, deveríamos aceitar (iii) a tese do eterno fluxo.

Com relação a esta última inferência, Sócrates a ilustra com a seguinte exemplo: não dizemos que uma coisa é maior ou menor do que outra, mas que aparecem maiores ou menores. Segundo Protágoras, as coisas se modificam, tornando-se maiores ou menores, portanto, isto não é menor que aquilo, mas aparece menor neste momento. As coisas são maiores ou menores em número ou em tamanho na medida em que me aparecem assim, em que as percebo assim, isto é, não existe uma coisa em si igual e permanente, que não se torne maior ou menor: não existe coisa em si⁴.

Reforçando a inferência, Sócrates expõe o que seria a percepção sensível segundo a concepção relativista, a saber: não podemos dizer que a qualidade sensível da coisa externa é em si, mas apenas relativamente ao encontro da coisa percebida com o sujeito percipiente, nem que a qualidade sensível da coisa externa é, mas vem a ser no momento de percepção e enquanto ele durar. Ou seja, aplicada essa teoria da existência do ser como absolutamente relativa e momentânea ao fenômeno da sensação, temos o seguinte exemplo:

"quando o olho e o objeto apropriado se encontram surge a brancura e, naturalmente com isto, a sensação, o que não poderia ter ocorrido de outro modo, assim, enquanto a visão vem do olho, a brancura procede do objeto que combina [com a visão]

⁴ Na continuidade do diálogo *Teeteto*, 155 e ss, Platão refuta Protágoras quanto a este exemplo dado da seguinte maneira: assumindo a tese de que "não devemos dizer que aquilo que não existia antes não pode existir no momento seguinte sem mudar e ser mudado" e tomando a seguinte situação em que Sócrates se torna menor que Teeteto na medida em que Teeteto cresce, sem qualquer alteração em seu tamanho, temos o absurdo de que Sócrates mudou (i.e. tornou-se menor que Teeteto) sem ser mudado (i.e. sem qualquer alteração em si mesmo).

produzindo a cor; e então, o olho é preenchido com a visão e realmente vê, e se torna não visão, mas um olho que vê; e o objeto, combinado para formar a cor, é preenchido com a brancura e se torna não brancura, mas uma coisa branca (*Teeteto, 156e*)".

Ou seja, o branco é o estado que resulta do encontro momentâneo entre os olhos e a coisa percebida. Há apenas o branco enquanto objeto sensível, isto é, enquanto objeto relativo e momentâneo; assim como há apenas o sujeito percipiente enquanto sujeito relativo ao que percebe e momentâneo. Enfim, a coisa externa não existe senão enquanto é percebida e a nossa capacidade perceptiva não existe senão enquanto estamos percebendo. A visão só existe enquanto vemos e o visível só existe enquanto é visto, isto é, o olho não tem o poder de ver, mas é simplesmente um olho que vê ou que não vê, que é preenchido com a visão ou que não é preenchido com a visão; a coisa vista não tem cor, mas apenas se torna uma coisa branca enquanto é vista e deixa de ser coisa branca enquanto não é vista, é aquilo que é preenchido com a brancura no instante de percepção, assim como os olhos são preenchidos de visão, mas nem a coisa tem a cor branca, nem os olhos, a visão independentemente do instante de percepção. Por isso, o encontro entre percipiente e perceptível gera o próprio sujeito enquanto sujeito percipiente e a própria coisa externa enquanto coisa percebida.

Sendo assim, vemos que a concepção relativista da percepção sensível ilustra a tese socrática de que o relativismo implica o fluxionismo. A partir disso, perde-se os dois pólos: o sujeito e a coisa externa, mas há apenas o encontro. A coisa, ela própria, não tem propriedades sensíveis, tais propriedades não podem ser anteriores e independentes ao momento de percepção, pois elas só existem enquanto percebidas por um sujeito que as percebe. O atributo material não existe enquanto propriedade da coisa externa, pois sua existência foi reduzida a um objeto de percepção e enquanto durar o instante perceptivo. Nem a qualidade sensível, enquanto atributo da coisa externa, nem a sensação, enquanto capacidade do sujeito percipiente, existem em absoluto, mas apenas enquanto relativos: as duas co-exitem simultânea e momentaneamente no encontro entre sujeito e objeto, ou seja, são geradas por um movimento no intercurso de uma com a outra. Por isso, a qualidade sensível e a sensação só existem no instante de percepção, ou seja, enquanto são operantes, enquanto são o agente e o paciente, e não enquanto, no caso da qualidade sensível, um atributo material próprio da coisa externa, e, no caso da sensação, uma capacidade própria

do sujeito percipiente que tem o poder de exercê-la, mesmo que não a esteja exercendo no momento.

Segundo esta tese relativista, nenhum objeto externo existiria independentemente do sujeito que o percebe, nem o sujeito que é capaz de perceber teria tal capacidade independentemente de a estar exercendo. Assumindo esta tese que, segundo Sócrates, encontra o seu fundamento no subjetivismo radical de que o mundo vem a ser constantemente para mim que o percebo, teríamos que admitir que não existiria a cor branca se não estivesse sendo percebida, e que seríamos cegos se não estivéssemos exercendo nossa capacidade de ver. Tudo se reduziria, portanto, às sensações momentâneas do sujeito que percebe e que as toma como verdadeiras. Há, portanto, um esvaecimento do mundo tomado como instantes de percepção. Tanto o objeto apreendido, como o sujeito que o apreende são instáveis, pois ambos vêm a ser constantemente. Em outras palavras, sujeito e objeto não possuem existência absoluta, não são coisas em si, ambos vêm a ser constantemente e relativamente ao instante perceptivo. Por isso, sequer poderíamos dizer que são, e sim que vêm a ser e sempre um em relação ao outro. Tudo é relativo e mutável.

Se, antes, dizíamos que, segundo a tese relativista, o ser é enquanto ser percebido para quem o percebe, agora devemos dizer, segundo a tese do eterno fluxo, que o ser vem a ser enquanto está sendo percebido para quem o percebe. Dizer que o ser vem a ser enquanto está sendo percebido significa dizer que o ser aparece para mim desse modo agora, ao contrário da tese parmenidiana de que o ser é em si e sempre. Como vimos, Sócrates se utiliza da concepção do que é a percepção sensível do ponto de vista relativista para demonstrar que, se tudo é relativo, nada é em si, nada é, portanto, tudo vem a ser constantemente, isto é, a tese relativista implica a tese do eterno fluxo.

Tal interpretação socrática do relativismo tem como fundamento estabelecer a oposição entre o *ser para mim* e o *ser em si* e admitir que, do mesmo modo que, para Heráclito, não há ser em si, mas apenas vir a ser; a Protágoras, que não aceita a tese do ser em si, lhe é incubida a tese do vir a ser. Negar o ser em si não implica admitir o ser enquanto vir a ser. A tese relativista da percepção sensível de que não há senão instantes de percepção desconsidera o que realmente Protágoras entende por percepção, ou seja, a percepção não se reduz ao fenômeno do encontro entre percipiente e objeto sensível, mas, antes de mais nada, é aquilo pelo qual dizemos que o ser me aparece como sendo *x* ou *y*, e

isto conforme o sujeito e o momento em que assim concebe. O ser, para Protágoras, não é somente o que aparece aos sentidos, mas, sobretudo, o ser para mim, o ser que me aparece de certo modo em certo momento, portanto, a percepção não é apenas sensível, mas proposicional. A percepção não é um fenômeno que produz a qualidade sensível, mas o modo como o sujeito conhece e expressa o que lhe aparece em proposições. Em outras palavras, cada coisa é para mim do modo que a mim me aparece e

"a minha percepção é verdade para mim - pois é sempre parte de minha natureza - e eu sou juiz, segundo Protágoras, das coisas que são para mim, enquanto são, e das que não são, enquanto não são (*Teeteto*, 160c)."

Se alguém dissesse: a mim me parece que o ser é eterno, teríamos uma proposição relativista e, portanto, verdadeira para aquele que a concebe e contrária à tese do ser enquanto devir. É possível e plenamente aceitável que alguém tenha, em um dado momento, a impressão de algo eterno e, a partir disso formule a opinião de que tudo é eterno ou de que o ser é eterno. Uma opinião, uma concepção de que A me aparece como sendo B, de que percebo A como sendo B, não deixa de ser um modo de conhecer A para mim e não deixa de ser verdadeiro para mim. Por isso, se tenho a opinião de que o ser é para mim e eterno e, portanto, não é um constante devir, isto é verdadeiro para mim e contrário à idéia do ser como um vir a ser; ou seja, A me aparece como sendo B e não como sendo não B: o ser me aparece como sendo eterno e não como sendo um constante devir. Como vimos, é possível entender o ser como *ser para mim*, o que implica negar o ser como *ser em si*, mas não impede de conceber o ser como ser eterno para mim, o que implica negar o ser como vir a ser. Logo, é possível ser relativista e não aceitar o eterno fluxo; ou seja, negar o *ser em si* não implica concebê-lo como vir a ser.

Segundo Protágoras, o argumento da doença fundamenta bem a tese relativista, pois vemos que o paciente, sujeito percipiente, e o agente, o objeto sensível, produzem diferentes sensações conforme os pacientes ou os agentes forem diferentes. Ora, sabemos que uma pessoa saudável percebe o vinho doce, mas uma pessoa doente o percebe amargo: o mesmo agente percebido por pacientes distintos produz sensações também distintas, e admitir isto parece inevitável. Ou seja, o vinho é doce enquanto aparece doce para aquele que está saudável, mas amargo enquanto assim aparece para o doente e ambas as afirmações são verdadeiras para aquele que percebe. Para Protágoras,

"o paciente e o agente se encontram e produzem a doçura e a percepção da doçura, as quais estão em movimento simultâneo, e a percepção que vem do paciente torna a língua percipiente, e a qualidade sensível da doçura que surge e é movida do vinho faz o vinho ser e também aparecer doce para a língua saudável (*Teeteto, 159d*)",

já para a língua doente, devido a este estado de alma daquele que percebe, o vinho vem a ser e parece ser amargo.

Por um lado, Aristóteles refutaria o argumento da doença⁵ do seguinte modo: sabemos que é possível o fato do sujeito doente perceber o vinho amargo, porém, estando o sujeito em condições físicas e mentais saudáveis (não estando bêbado, louco ou doente), este deve perceber o vinho tal qual ele é, doce e isto para todos e a todos os momentos, uma vez que o vinho não tenha sua qualidade doce alterada e o sujeito, seu estado físico e mental alterado.

Por outro lado, nenhum daqueles que defende a tese do fluxo eterno aceitaria tal argumentação aristotélica, pois existem percepções diferentes na medida em que aquele que está percebendo e aquilo que está sendo percebido estão constantemente se transformando. Logo, duas pessoas diferentes certamente têm percepções diferentes de uma mesma coisa ao mesmo tempo, e até uma e mesma pessoa não pode ter sempre a mesma percepção de algo, pois estamos sempre mudando e nossa disposição ou estado de alma varia a cada momento de percepção. Ou seja, dependendo de seu estado de alma a percepção será uma, já em outro estado será outra. Nem o objeto está sendo percebido será o mesmo com relação a dois sujeitos percipientes, já que, para Protágoras,

"o objeto que me afeta não pode, encontrando um outro sujeito, produzir o mesmo, ou se tornar similar, pois este também produzirá outro resultado [a partir do encontro] com outro sujeito e se tornará diferente (*Teeteto, 160a*)";

nem o que está sendo percebido será sempre o mesmo para um e mesmo sujeito, como foi dito acima. Mesmo porque, segundo Sócrates, se o relativismo implica o fluxionismo, então, de fato, o objeto que está sendo percebido vem a ser constantemente e o mesmo para o sujeito que está percebendo, não havendo efetivamente nem objeto, nem sujeito, mas encontros, instantes perceptivos.

Segundo o argumento da doença, devemos aceitar a tese de que o conteúdo perceptivo é determinado por aquele que percebe, portanto, conforme a disposição daquele

que percebe, o objeto percebido mudará, o que significa admitir que o objeto percebido é relativo ao sujeito que o percebe. Aristóteles e Platão também concordariam que o objeto percebido é relativo ao sujeito que percebe, mas jamais diriam que a qualidade sensível própria da coisa externa existe relativamente ao sujeito que a percebe. Protágoras, segundo o diálogo *Teeteto*, teria reduzido a qualidade sensível ao objeto de percepção, logo, esta existiria apenas conforme e enquanto a estiverem percebendo. A partir disso, Sócrates infere que, se a qualidade sensível é conforme quem a percebe, então ela está em permanente mudança, pois ela é diferente para cada um que a percebe e também diferente para o mesmo sujeito que a percebe em diferentes estados de espírito. Tal inferência pressupõe conceber a qualidade sensível como uma propriedade própria da coisa externa, que existe independentemente de a estarem percebendo, isto é, existe em si mesma e não para quem a percebe e enquanto a percebe. Logo, partindo do pressuposto de que o ser da qualidade sensível é em si e não para mim, retira-se a cláusula *para mim*, destrói-se o fundamento do relativismo. Desse modo, o argumento de Platão e Aristóteles tem como tal pressuposto que refuta a premissa do relativismo e que, portanto, induz à conclusão de que, se o ser não é em si, então o ser vem a ser constantemente.

A partir de tal conclusão temos o seguinte: do relativismo chegamos ao fluxionismo na medida em que o sujeito percipiente e o objeto percebido são relativos e estão constantemente vindo a ser. Desse modo, deveríamos concluir que a tese relativista nos leva a admitir que a cada momento perceptivo muda o sujeito e muda o objeto. O sujeito, por si mesmo, não percebe e o objeto, por si mesmo, não tem qualidade sensível. O objeto se dilui naquilo que está sendo percebido e o sujeito se dilui naquele que está percebendo. Os objetos e os sujeitos se reduzem a estados de percepção.

Enquanto Protágoras defende tal tese relativista que condiciona a existência da qualidade sensível ao sujeito percipiente, Aristóteles, como veremos, concebe apenas o objeto sensível como relativo ao sujeito percipiente. Por um lado, tanto Aristóteles, como Platão concordariam que, de fato, o objeto sensível é um objeto relativo, por outro, a qualidade sensível não é apenas relativamente, mas é em si mesma. Enfim, eles não concordariam que passar a perceber é o mesmo que passar a ter a capacidade de perceber,

⁵ Tal argumento será melhor desenvolvido no Primeiro Capítulo, seção *I(c) Aristóteles e o paradigma sofístico*.

nem passar a ser percebido é o mesmo que passar a existir. Todavia, se tudo é um eterno fluxo, então, conclui Sócrates que segundo Protágoras:

"cada uma delas [qualidades] está se movendo entre o agente e o paciente, juntamente com a percepção, e o paciente deixa de ser o poder de perceber e se torna um percipiente, e o agente algo qualificado ao invés de uma qualidade (...). Eu quero dizer que o agente não se torna nem calor nem brancura, mas quente e branco, e o mesmo para outras coisas. Eu, pois, devo repetir o que eu disse antes: nem o agente nem o paciente têm existência absoluta, mas quando se encontram e geram sensações e seus objetos, um se torna uma coisa de certa qualidade e o outro um percipiente (*Teeteto*, 182a)".

Nada, portanto, pode se tornar doce ou de qualquer outra qualidade sensível enquanto o doce ou qualquer outra qualidade sensível não for percebida por alguém. Desse modo, segundo a tese relativista, nada existe absolutamente, mas uma coisa é ao se tornar para ou a partir de ou em relação a algo mais. Também a qualidade sensível própria da coisa externa passa a existir ao ser percebida e em relação ao sujeito que percebe. Da mesma maneira, podemos dizer que a capacidade perceptiva passa a existir para perceber algo, a partir daquele que percebe e em relação à ao objeto sensível. Por fim, temos que ser e perceber são idênticos, ou seja, a percepção existe apenas enquanto está em atividade e o atributo sensível próprio da coisa externa existe apenas enquanto está sendo percebido. Isto nos leva a concluir que não existe coisa em si ou verdade absoluta, mas tudo é verdadeiro para aquele que assim percebe, na medida em que as coisas são ou não são conforme aparecem para o sujeito percipiente (*Teeteto*, 160c). Se o que eu conheço é o que eu percebo, pois as coisas que são e as que não são sempre são ou não são relativamente à minha percepção e, as que são verdadeiras, o são apenas para mim, então conhecimento e sensação são absolutamente idênticos. Não há falsidade, já que tudo o que conheço é o que eu percebo e tudo o que percebo é verdadeiro para mim, isso porque eu mesmo sou critério para dizer o que são e o que não são as coisas na medida em que elas me aparecem de certo modo, ou seja, nas palavras de Protágoras: "o homem é medida de todas as coisas".

Feita a exposição sobre os argumentos de Protágoras em favor da tese da assimilação e da relativista, e, em seguida, a argumentação de Sócrates que infere o fluxionismo do relativismo, a qual parece não ser tão eficaz; devemos agora expor a segunda tentativa de Sócrates para destruir o relativismo a partir de duas refutações.

A primeira refutação é a seguinte: (i) se conhecimento e sensação são idênticos, (ii) se o melhor juiz é o próprio sujeito que percebe e (iii) se cada um é para si mesmo o único juiz e tudo o que julga é verdadeiro e certo, então por que deveríamos dizer que Protágoras é o mais sábio? Ou que uma pessoa é mais sábia do que outra? A segunda refutação, que recai sobre o fluxionismo e não sobre o relativismo, é a seguinte: (i) se tudo está em movimento, nada está em repouso e (ii) se tudo vem a ser e o ser está sempre em processo de mudança, então não podemos dizer que o ser já é algo definido, nem que não é algo definido, mas que o ser é e não é ao mesmo tempo.

Dessa segunda refutação tiramos duas conclusões: (i) que não podemos dizer o ser com palavras, isto é, produzir asserções estáveis, já que as palavras são termos fixos que expressam repouso, o que significa dizer que os que defendem a doutrina do fluxo permanente devem inventar uma nova forma de se expressarem (*Teeteto*, 183a-b), e (ii) se o ser é e não é ao mesmo tempo, devemos perceber e não perceber ao mesmo tempo, o que parece consistir em paradoxo, ou seja, se não existe um repouso no momento de percepção, então, como diz Sócrates,

"não há mais razão em falarmos que se vê do que que não se vê, nem de qualquer outra percepção mais do que qualquer outra não percepção, se todas as coisas participam de todo tipo de movimento (*Teeteto*, 182e)".

Com relação à primeira refutação, isto é, de que não há sabedoria ou de que não há uma pessoa mais sábia que outra, já que tudo é verdadeiro conforme o que é para cada um, segundo Sócrates, Protágoras argumentaria da seguinte maneira: temos impressões conforme nossas disposições ou estados de alma, e isso nos é evidente a partir do exemplo do homem sadio e do enfermo. Por isso, dizemos que com uma disposição melhor temos melhores impressões e que o papel do sábio é mudar para melhor as disposições de espírito através do discurso. Assim, o sábio deve substituir as coisas que parecem más por coisas que pareçam boas, e não por coisas verdadeiras ou mais verdadeiras. Se uma boa mente faz com que se tenham bons pensamentos, então o intuito do sábio é fazer com que o indivíduo melhore sua mente ou seu estado de alma de modo a ter pensamentos melhores, ou seja, como diz Sócrates que, neste momento do diálogo, fala como se fosse Protágoras se defendendo:

"ninguém, portanto, pode pensar o que não é ou pensar qualquer coisa diferente do que sente, e isso é sempre verdadeiro. Porém, como o hábito inferior da mente tem

pensamentos de mesma natureza [inferiores], assim entendo que uma boa mente faz com que os homens tenham bons pensamentos (*Teeteto*, 167a)".

Temos que, a partir dessa argumentação, o primeiro problema consiste em definir o que é bom de fato. Como definir o que é bom? Segundo Protágoras, não existiria o que é bom em si, mas apenas o que é bom ou o que é melhor convém para alguém em um dado momento, e o sábio, por experiência, diz o que melhor convém, o que seria mais bem sucedido num dado momento para certo indivíduo ou para o Estado na medida em que, dada certas circunstâncias, há opiniões que funcionam melhor e são mais bem sucedidas do que outras.

Ora, mas será possível que cada um será para si mesmo o melhor juiz do que parecerá bom ou do que será bom para si no futuro⁶? Sabemos que, segundo Platão, a boa previsão exige conhecimento. No caso da medicina, por exemplo, se um certo indivíduo julga por si mesmo que terá febre, mas o médico julga o contrário, quem fará uma melhor previsão senão aquele que tem conhecimento, isto é, o médico? Do mesmo modo, aquele que entende das vantagens e desvantagens com relação as leis tem melhor condição do que um leigo para prever quais leis serão as melhores para o Estado, já que legislamos com a idéia de que as leis serão boas no futuro. Em suma, quanto à saúde e à política, os homens possuem graus de conhecimento diferenciados do que é saudável e sobre as leis vantajosas e desvantajosas para a cidade, ou seja, Platão afirma, contra a tese de Protágoras, que um homem é mais sábio do que outro por possuir conhecimento prévio e, portanto, opiniões superiores quanto à verdade e não por saber o que melhor convém num dado momento, dada certas circunstâncias, e nem por saber convencer pelo discurso de que sua opinião é a melhor. Segundo Platão, podemos concluir que o sábio não é aquele que é capaz de mudar para uma disposição melhor certo indivíduo, pois isso não nos fornece garantia nenhuma quanto ao futuro. Sábio, neste sentido, é aquele que tem conhecimento e que, portanto, é mais capaz de emitir julgamentos sobre o futuro, sendo que tais julgamentos têm mais possibilidade de serem verdadeiros do que os de uma pessoa sem conhecimento prévio. Em outras palavras, ao asserir sobre o que virá a ser, alguns homens são, sem dúvida, mais sábios do que outros, por exemplo, o médico ou o conselheiro de estado. Assim, a medida ou o critério de verdade não deve estar em qualquer um indiscriminadamente, mas no mais

⁶ Como veremos adiante, Aristóteles retoma essa mesma objeção em *Metafísica* IV, 5.

sábio em cada área de conhecimento. É mais provável, portanto, que as opiniões dos sábios sejam verdadeiras no futuro do que as de qualquer outro. Assim, quanto a essa objeção sobre os julgamentos futuros, Protágoras, no diálogo *Teeteto*, não apresenta resposta e parece ter sido vencido pela primeira refutação.

Parece ter sido vencido, todavia, nada impediria que Protágoras refutasse Platão do seguinte modo: de fato o sábio é aquele que tem opiniões mais bem sucedidas, isto é, com melhores resultados práticos, sendo indiferente o fato delas serem mais ou menos verdadeiras; desse modo, se o sábio tem opiniões mais eficazes, uma vez que parece ser um homem de experiência, nada o impediria de emitir opiniões mais eficazes sobre coisas que estão por vir, visto que assim também o parece ser. Ou seja, do mesmo modo em que o ser é para ele enquanto o percebe de certo modo e tal opinião prova-se mais eficaz, também o ser será para ele de certo modo enquanto o perceber assim e tal opinião provavelmente será eficaz também. O sucesso que o homem sábio tem quanto às suas opiniões futuras tem a mesma origem que o sucesso quanto às suas opiniões presentes, a saber, sua experiência de vida. Do mesmo modo em que o ser é enquanto ser percebido para o sábio que o percebe, o ser será enquanto for percebido para o sábio que o perceber desse modo. Enfim, o sábio é aquele que tem experiência do que funciona ou não no presente e do que provavelmente funcionará no futuro, e não conhecimento prévio sobre o que é ou o que não é, nem sobre o que será ou não será. Se o sábio tem experiência sobre o que dá certo ou não agora, também poderia ter do que dará ou não certo no futuro; enfim, mesmo sem saber o que as coisas são em si mesmas, mas apenas o que são para ele em dado momento, nada o impede de dizer que lhe parece que as coisas serão deste ou de outro modo no futuro.

Assim como é provável para ele que x será ou não será no futuro, também parece ser provável para o sábio de Platão que x será ou não será no futuro. Do ponto de vista platônico, é claro que aquele que tem conhecimento prévio do que são as coisas em si mesmas terá maior precisão quanto às asserções futuras. Já do ponto de vista protagórico, não é preciso ter conhecimento prévio do que as coisas são em si mesmas, mesmo porque tal conhecimento é impossível para o sofista, mas, de qualquer modo, o sábio emitirá asserções futuras que terão maior possibilidade de se realizarem do que as emitidas por qualquer homem.

Por fim, concluímos que temos duas posições distintas quanto ao homem sábio, a de Platão e a de Protágoras. Se assumirmos que conhecimento é apenas aquele das coisas em si mesmas, então o homem sábio será o de Platão, por outro lado, se assumirmos que o conhecimento é apenas aquele das coisas que são para quem as percebe, então o homem sábio será o de Protágoras. A primeira refutação de Platão quanto ao sábio venceria Protágoras se e somente se adotássemos a concepção platônica de conhecimento.

Quanto à segunda refutação, Sócrates atribui forçosamente, como vimos, a tese do vir a ser à Protágoras, o qual, por sua vez, não teria qualquer argumento contrário, a saber, de que a tese do movimento constante fundamenta a tese da percepção e que, justamente por isso, encerra a seguinte contradição: percebemos e não percebemos algo ao mesmo tempo. E se perceber é conhecer, então deveríamos aceitar que conhecemos e não conhecemos algo ao mesmo tempo. A percepção, entendida assim, é em si contraditória.

Mais ainda, todo enunciado é a enunciação de algo percebido e verdadeiro para mim, então se emito uma opinião que é verdadeira para mim e outros julgam ser falsa tal opinião, devo admitir que é verdade que minha opinião é falsa. Sendo falsa para muitos, devo dizer que a minha opinião é menos verdadeira do que a opinião de muitos. Desse modo, se admito a verdade da opinião dos meus adversários (já que tudo o que é percebido é verdadeiro para aquele que percebe), mesmo quando eles dizem ser falsa a minha asserção, temos o seguinte paradoxo: um enunciado pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, verdadeiro para quem anuncia e falso para quem refuta. Por fim, a tese de que a sensação é conhecimento aparentemente não se sustenta diante das duas refutações de Platão.

Concluímos que, se para Protágoras sensação e conhecimento são idênticos, para Platão isso não é de modo algum verdadeiro na medida em que implica negar o ser em si e assumir o vir a ser constante.

I(b) A percepção segundo o paradigma platônico

Se então, para Platão, sensação não é conhecimento, o que é perceber e o que é conhecer? Platão expõe a doutrina parmenidiana da percepção em seu diálogo *Teeteto* e a toma como sua contra a doutrina sofística de percepção. A alma, para Platão, vê algumas coisas por si mesma, conhece por si mesma, por exemplo, o ser e a essência, e outras coisas através dos órgãos do sentido; ela percebe o dado sensível próprio de cada órgão sensível não *com* o órgão mas *através* do órgão, enfatizando assim que não é o corpo que percebe com os órgãos, mas a alma através do corpo.

Com o conceito de alma, Platão recupera a identidade do sujeito que havia se diluído no eterno vir a ser, sendo a alma aquela que unifica diversas sensações, como diz Sócrates,

“seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não convergisse para uma única forma, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que percebemos (*Teeteto, 184d*).”

Ou seja, com a alma podemos dizer que duas qualidades sensíveis pertencem à mesma coisa. O argumento é negativo, a saber: como não é possível discriminar duas qualidades heterogêneas ao mesmo tempo, nem a diferença que existe entre duas qualidades homogêneas ou heterogêneas através de um mesmo órgão, por exemplo, não podemos perceber o que percebemos através do ouvido através da vista, e nem o contrário é possível, portanto, deve haver uma alma que faça isto.

Para Platão, a alma apreende os sensíveis por ter o poder de discernir o que eles têm em comum e de diferente, e esse poder não é a percepção, mas a reflexão ou o raciocínio. Ou seja, o intelecto conhece noções universais como a semelhança e a dessemelhança, a identidade e a diferença, a unidade e a pluralidade que, aplicadas aos dados sensíveis, possibilitam à alma discernir um sensível de outro. Desse modo, pergunta Sócrates a Teeteto:

"qual é o poder que discerne, não apenas os objetos sensíveis, mas em todas as coisas, noções universais tais como as denominadas ser e não ser e aquelas outras que nós estávamos perguntando (semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, unidade e outros números que são aplicados aos sensíveis) - quais órgãos você assinalará para as percepções dessas noções? (*Teeteto, 185d*)",

e Teeteto responde dizendo que, para as noções universais, não há órgão correspondente, pois são contempladas pelo intelecto por si mesmo. Do mesmo modo em que a sensação de um sensível específico não é feita pelo órgão específico, já que é o intelecto que apreenderá tal objeto sensível, também a sensação comum, isto é, a percepção de mais de um sensível homogêneo ou heterogêneo, ao mesmo tempo, não pode ser feita por um órgão do sentido específico, pois, segundo Platão, é o intelecto que tem essa função de identificar o que é comum e separar o que é diferente.

Seguindo a argumentação do diálogo, vemos que há no homem a capacidade natural de receber as impressões sensíveis simples através do corpo, mas que tais impressões são indeterminadas até que a alma lhes dê determinação e que, portanto, a percepção é simplesmente a capacidade natural de receber os sensíveis através dos órgãos do sentido, sendo o intelecto incumbido de retomar tais objetos e compará-los a fim de lhes atribuir definição, de conhecer as suas essências. Quando Sócrates pergunta: "E ela [a alma] não percebe a dureza do que é duro pelo tato, e a moleza do que é mole pelo tato?", Teeteto responde que sim e Sócrates continua:

"Mas suas essências e o que são, e suas oposições umas às outras, e a essencial natureza dessa oposição, a alma, por si mesma, tenta determinar para nós retomando-os e comparando-os uns com os outros (*Teeteto, 186c*)".

Perceber, portanto, não é senão receber impressões sensíveis indistintas até que a alma, ao rever e comparar tais impressões, decida, pelo raciocínio, o que são e à quais outras impressões se opõem. Se, por um lado, a percepção tem a função descrita acima e é uma capacidade que tanto animais como homens nascem com ela, por outro lado, a reflexão sobre o ser e outras noções universais são adquiridas lentamente pela educação e experiência.

Se a apreensão da verdade é a apreensão do ser, então (i) não pode alcançar a verdade quem falha na apreensão do ser, e (ii) quem falha na apreensão do ser ou não encontra a verdade ou não pode ter conhecimento de algo. Logo, o conhecimento consiste no raciocínio sobre as impressões e não na percepção das impressões, ou seja,

"o conhecimento não consiste em impressões do sentido, mas no raciocínio sobre elas, apenas neste e não na mera impressão a verdade e o ser podem ser alcançados (*Teeteto, 186c*)".

O conhecer é um processo absolutamente distinto da percepção, no qual a mente está sozinha e voltada para os seres, enfim, quando ela se aplica por si só ao estudo dos seres.

Em suma, para Platão, não é possível ter conhecimento a partir do incognoscível, portanto, não é possível conhecer a partir dos dados sensíveis que, tomados em si mesmos, são incognoscíveis. Se e somente se aplicarmos refletirmos sobre os sensíveis é possível conhecê-los. Por isso, o conhecimento está na ação do intelecto sobre os sensíveis e isto constitui, por assim dizer, a percepção para o filósofo. Enfim, todo conteúdo perceptível, que é em si mesmo incognoscível, deve ter elementos intelectivos para ser conteúdo cognitivo.

Podemos concluir, portanto, as seguintes distinções: (i) os conteúdos sensíveis são, em si mesmos, incognoscíveis e não é função da percepção, mas do intelecto conhecê-los, sendo assim, inferimos que os sensíveis só podem ser conhecidos quando governados por elementos intelectuais, i.e., (ii) os conteúdos sensíveis tornam-se cognoscíveis pelo intelecto na medida em que eles forem determinados pelas noções comuns de existência, similaridade e unidade (*ta koina*), e (iii) os conteúdos inteligíveis são cognoscíveis em si mesmos e o intelecto os conhece quando a alma se volta para si mesma.

Em resumo, temos dois paradigmas: o paradigma sofístico da identidade entre conhecimento e sensação e o paradigma platônico da separação absoluta entre conhecimento e sensação.

O paradigma sofístico pode ser resumido em quatro partes, a saber: (i) as sensações são sempre verdadeiras para aquele que percebe, (ii) as sensações ocorrem de acordo com a disposição da alma do paciente, (iii) a qualidade sensível da coisa externa e capacidade perceptiva do sujeito passam a existir no instante perceptivo e enquanto durar a percepção. Por fim, (iv) aquele que percebe não percebe mais verdadeiramente do que outro, mas melhor ou pior de acordo com a sua disposição de alma. O sábio, portanto, é aquele que tem uma opinião melhor ou mais bem sucedida para si e para os outros e é capaz de convencer de sua opinião.

O paradigma platônico pode ser resumido em três partes: (i) perceber é receber na alma os objetos sensíveis através do corpo, (ii) apreendemos as qualidades sensíveis enquanto impressões incognoscíveis que serão conhecidas pelo intelecto somente. Percebemos as qualidades sensíveis, mas não as discriminamos, pois não sabemos o que

são, não conhecemos as suas essências apenas ao perceber, senão somente quando refletimos sobre a impressão recebida. Percebemos, por exemplo, pelo tato a dureza ou a moleza, mas sabemos que tal coisa é dura ou mole e, portanto, que tal qualidade sensível percebida pelo tato é uma qualidade de tal tipo (dura), diferentemente de outra qualidade de outro tipo (mole), pelo intelecto apenas. Por fim, (iii) tendo sabido o que é percepção para Platão e em que difere do conhecimento, resta-nos explicitar qual é a sua função, a saber: a função da percepção não é senão fornecer material para estimular o intelecto encontrar o ser das coisas, e isso ocorre quando o mesmo se depara com sensações contrárias, isto é, com objetos que, ao mesmo tempo, nos conduzem a reflexões contrárias.

Em *República*, livro VII, Platão nos diz que há sensíveis que não fazem apelo à reflexão, e outros que nos obrigam a refletir. Os primeiros são aqueles que não nos mostram de modo evidente certa contradição, o que é explícito no segundo caso. Todavia, como vimos, sejam os sensíveis que fazem apelo a reflexão por aparecerem como contraditórios, sejam aqueles que não fazem tal apelo explícito, ambos tornam-se cognoscíveis apenas pelo intelecto na medida em que são governados por elementos intelectuais.

No caso da percepção de sensíveis contraditórios, temos que o mesmo sentido recebe sensações contrárias de uma mesma coisa, portanto, quando uma coisa se mostra com qualidades contrárias, como dura e mole, leve e pesada, tal impressão contraditória leva o raciocínio a se exercitar e buscar uma definição que elimine a contradição, pois uma mesma coisa não pode ser A e não A ao mesmo tempo. Por exemplo, no caso da percepção dos dedos:

“cada um deles parecem igualmente um dedo, mesmo o que é visto no meio ou na extremidade, mesmo preto ou branco, ou grosso, ou fino – isto não faz diferença (*República VII: 523d*)”,

ou seja, quando vemos os dedos, o intelecto não é compelido ao raciocínio, mas quando percebemos com o tato que o mesmo dedo é mole e duro ao mesmo tempo, então, diante desta contradição fornecida pelo tato, o intelecto é forçado a pensar e distinguir a dureza da moleza, o que implica buscar pelas idéias de duro e de mole. Diante desta perplexidade, a alma apela à reflexão (*logismos*) e à inteligência (*noêsis*) para saber se se trata de uma mesma coisa ou de duas.

Um outro exemplo é quando percebemos pela vista o grande e o pequeno misturados em uma mesma coisa, apesar de serem qualidades separáveis. Ao contrário da visão, que vê duas qualidades misturadas, a inteligência é levada a contemplar as duas qualidades de modo distinto, discriminando-as. Para tanto, devemos saber previamente o que é a grandeza e a pequenez. Temos, por um lado, os objetos visíveis, que são as qualidades do grande e do pequeno vistas de modo indistinto, e, por outro, os objetos inteligíveis, que é a idéia do que é grande e a do que é pequeno. Desse modo, para percebemos objetos múltiplos e indistintos que correspondem à uma única idéia presente na alma, ela deve reconsiderar e comparar tais objetos sensíveis entre si e com as idéias correspondentes para definí-los. Como havíamos dito, a idéia que corresponde ao ser das coisas (por exemplo, a idéia de grande ou de pequeno), bem como as noções universais de semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, unidade e multiplicidade são necessárias para que o intelecto possa discernir os sensíveis e afirmar que uma multiplicidade de qualidades distintas entre si pertence a uma mesma coisa. Como diz Platão, se “nós vemos a mesma coisa como unidade e ilimitada multiplicidade ao mesmo tempo (*Teeteto*, 525a)”, o filósofo, emergindo do mundo da constante geração e alteração sensível, deve se utilizar da ciência do número, a aritmética, para atingir a essência.

Podemos concluir que, para que tenhamos o conteúdo do que é um dedo, este já está sendo governado pela inteligência. Se não fosse governado, nada disso estaria sendo dado ou conhecido. O filósofo, portanto, faz apelo aos elementos intelectuais que governam as sensações e que permitem a elas serem conteúdos cognitivos. Em suma, perceber requer atividade intelectual para Platão. A percepção, portanto, é governada por elementos intelectuais, independentemente do sujeito notar isto ou não. Ao adentrar na atividade intelectual, o sujeito dá as costas à percepção. Uma vez no domínio das idéias, não faz sentido voltar à empiria. Ora, uma vez conhecendo o que são os sensíveis com a alma, devemos deixar de lado a transitoriedade dos sensíveis presentes no mundo e nos voltarmos para a idéia que obtivemos nesta busca de os tornar cognoscíveis. Enfim, uma vez de posse da *ousia* dos sensíveis, os próprios sensíveis não têm qualquer serventia na aquisição do conhecimento.

Tendo, por fim, estabelecido os dois paradigmas, o sofístico e o platônico, ou seja, tendo exposto o que é para cada um, Protágoras e Platão, sensação, qual a sua função e em

qual sentido ela se relaciona com o conhecimento, temos que, como próxima tarefa, tentar encontrar o lugar da teoria do conhecimento sensível para Aristóteles diante desses dois paradigmas. Devemos, portanto, expor em qual sentido, para Aristóteles, a sensação não é nem idêntica ao conhecimento e nem absolutamente separada deste. Para tanto, também se faz necessário compreender o que é sensação para Aristóteles, qual a sua função e que tipo de relação existe entre sensação e conhecimento, isto é, o que e como podemos conhecer pela sensação.

I(c) Aristóteles e o paradigma sofisticado

Retomando a tese sofisticada sobre o conhecimento, podemos dizer brevemente que, se o conhecimento é sensação, então o que conheço, o que é verdadeiro para mim é aquilo que aparece aos meus sentidos, e, como a sensação depende da disposição do percipiente, então também o conhecimento depende da disposição do percipiente, portanto, se o saudável pensa que o vinho é doce, mas o doente que é amargo, então é verdadeiro para ambos o modo pelo qual o vinho lhes aparece, visto que o modo pelo qual conhecem depende da disposição de cada percipiente.

Aristóteles, assim como Platão, refuta tal tese sofisticada em *Metafísica IV, 5-6*, através dos seguintes argumentos: (i) a aparência é distinta da sensação, logo, a verdade se encontra na correspondência entre o ser e o ser percebido, portanto, a verdade não é para mim, mas em si mesma, e, neste sentido, (ii) não é possível atribuir o mesmo valor de verdade para diferentes julgamentos quanto ao futuro; (iii) a qualidade sensível é distinta da afecção sensível, logo, há o ser em si, ou seja, o ser não se reduz ao ser para mim, mesmo porque, (iv) temos evidências empíricas de que o universo do ser sensível não esgota o universo do ser.

Quanto ao primeiro argumento, Aristóteles nos diz que a sensação deve ser distinta da mera aparência, sendo que a primeira pode ser verdadeira, e assim o é quanto aos sensíveis próprios, já a segunda normalmente é falsa, ou seja, não corresponde ao objeto externo apreendido. A partir dessa distinção, Aristóteles pretende refutar a tese relativista de que o ser é apenas ser percebido e sempre verdadeiro para quem o percebe. É claro que o conceito de verdade neste sentido é ambíguo, pois não podemos negar que aquele que percebe algo amargo, verdadeiramente tenha a sensação da amargura. Todavia, podemos investigar se objeto percebido verdadeiramente tem a qualidade amarga no momento em que esta foi percebida, ou se é apenas uma mera aparência que não corresponde à real natureza do objeto sensível.

Em outras palavras, nem sempre é possível discriminar verdadeiramente a natureza da qualidade sensível de acordo com o modo pelo qual as coisas nos aparecem. Em primeiro lugar, sabemos que o que nos aparece nem sempre é verdadeiro, isto é, nem sempre corresponde ao que é o objeto externo, mas que a sensação do sensível próprio pelo

órgão adequado é sempre verdadeira (como a cor percebida pela visão, os sons pela audição e assim com os outros sensíveis). Por exemplo, se um certo objeto aparece para o saudável com certa qualidade e para o doente com outra, não significa que o objeto tenha e não tenha ao mesmo tempo certa qualidade, nem em diferentes tempos; mesmo porque o sentido não deixa de apreender adequadamente o seu sensível próprio e

"nunhum dos sentidos nunca diz que o mesmo objeto simultaneamente é isto e não é isto. Nem mesmo em diferentes tempos um sentido discorda sobre a qualidade, mas apenas sobre aquilo ao qual a qualidade pertence (*Met. IV, 5: 1010b 18-20*)."

Todavia, é fato que indivíduos em condições ou disposições diversas têm opiniões diferentes acerca dos objetos que lhes aparecem, como o doente e o saudável. Ora, nem no momento presente, nem em diferentes tempos o sentido deixa de apreender adequadamente o seu objeto próprio se as seguintes condições forem cumpridas: o percipiente deve estar, no instante de percepção, em certas condições adequadas e com certa disposição adequada, assim como, o próprio objeto percebido não venha a mudar para outro estado, assumindo outros atributos diferentes do atual.

Essas duas condições, com relação ao percipiente e ao objeto percebido, não são evidentemente explicitadas por Aristóteles como condições necessárias para que a discriminação do sensível próprio tenha garantia de verdade, mas podem ser retiradas de *Metafísica, IV, 5-6*. Como vimos acima, o filósofo estabelece que a mera aparência e a sensação são distintas.

A partir de tal distinção, podemos inferir que ambas, aparência e percepção do sensível próprio, são afecções do sujeito, sendo que a primeira se traduz por uma sensação propositiva e a segunda por uma sensação discriminativa. Enquanto, para Protágoras, o processo perceptivo não se reduz à percepção dos sentidos, mas deve ser concebido de modo mais largo como sendo essencialmente expressões propositivas sobre o que me aparece, tais quais como a proposição de que "A me aparece como sendo B"; para Aristóteles, a sensação não é senão a discriminação dos sensíveis na medida em que a faculdade e o órgão sensíveis se tornam tal qual o objeto percebido, antes mesmo de expressarmos a apreensão sensível em conteúdo propositivo. Como, para Protágoras, a sensação é propositiva, o conhecimento se traduz por conteúdos sensíveis propositivos; para Aristóteles a sensação é apenas discriminativa e o conhecimento sensível se traduz por

conteúdos sensíveis não propositivos, sendo possível também aos animais ter sensações sem as expressar por meio de enunciados⁷. O conhecimento sensível, para Protágoras, é aquilo que me aparece, ou seja, o ser é para mim, independentemente da correspondência que Aristóteles pressupõe existir entre a representação sensível e o objeto sensível representado, entre a afecção sensível e a qualidade sensível que produziu tal afecção. A verdade, para Protágoras, não pressupõe tal correspondência, mas é o que me aparece, o que percebo expresso em proposições, seja a expressão de uma afecção sensível de meu sentido, seja de uma certa opinião que tenha, i.e., se percebo ou se tenho a opinião de A como sendo B, então isto é verdadeiro para mim. O conhecimento sensível, para Aristóteles, são as discriminações realizadas pelos sentidos e este é verdadeiro na medida em que há correspondência com o que é o objeto percebido. De qualquer modo, a afecção sensível que tem aquele que percebe, independentemente da correspondência, não deixa de ser algo real e verdadeiro para aquele que a sente e, neste ponto, ambos, Aristóteles e Protágoras, concordariam. Em outros termos, quando estou percebendo, a afecção que estou tendo é uma afecção que verdadeiramente estou tendo, i.e., é verdade para mim que tenho certa percepção; entretanto, resta saber se tal afecção é uma mera aparência ou é uma sensação. Neste ponto, Aristóteles pressupõe a existência do ser em si, exterior e independente de quem o percebe, o qual pode ou não ser apreendido verdadeiramente. A partir de tal pressuposto, segue-se que: uma vez que há correspondência, o conhecimento sensível é verdadeiro, logo, tem-se uma sensação; uma vez que não há correspondência, o conhecimento sensível é falso, logo, tem-se uma mera aparência.

Ora, como defendia Protágoras, se todas as opiniões e as aparências fossem verdadeiras, então todo enunciado deveria ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e toda coisa deveria ser e não ser ao mesmo tempo. Por exemplo, se alguém diz que "o gato é amarelo" e isto é verdadeiro para aquele que anuncia, e se outra pessoa diz que "o gato não é amarelo, mas bege" e isto também é verdadeiro para aquele que anuncia, então o enunciado "o gato é amarelo" é verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Como os dois são verdadeiros para aquele que enuncia, então o gato é e não é amarelo, isto é, toda coisa é e não é ao mesmo tempo. Segundo Aristóteles, essa tese é sustentada por Protágoras e outros ao observarem o

⁷ Mesmo porque a sensação não poderia ser propositiva na medida em que não é capaz de nomear ou emitir asserções simples sobre seus objetos, menos ainda seria capaz de formular proposições. Isto será melhor esclarecido no item *I(d) Aristóteles e o paradigma platônico*, deste mesmo capítulo.

mundo sensível, pois dizem que vêm contrários emergiram de uma mesma coisa. Ora, como diz Aristóteles, em parte eles têm razão, pois uma mesma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo, mas não sob o mesmo aspecto:

"a mesma coisa, pois, pode ser potencialmente ao mesmo tempo dois contrários, mas não pode ser atualmente (*Met.*, IV, 5, 1009b34-36)".

Por exemplo, dizemos que potencialmente Sócrates é e não é músico, ou seja, que ele pode vir a ser músico ou vir a ser não músico, mas, atualmente, ou Sócrates é músico ou não é músico. Porém, sabemos que, pelo princípio de não contradição, não é possível afirmar e negar verdadeiramente ao mesmo tempo, nem mesmo algo pode ser e não ser ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. A refutação consiste em retirar a cláusula relativa *para mim* e conceber o ser *em si*, ou seja, conceber o gato em si mesmo como sendo e não sendo ao mesmo tempo amarelo. Todavia, a verdade, para Protágoras, é relativa e o ser tomado em si mesmo não existiria. Tal refutação, como vimos, se baseia na destruição do princípio relativista: o ser para mim.

Ainda com o intuito de demonstrar que a verdade não se reduz ao que é para mim, mas que, sobretudo, existe em si mesma, Aristóteles desenvolve o seguinte argumento sobre as asserções futuras: se tudo o que me aparecesse fosse verdadeiro para mim, então as opiniões com relação ao que será melhor no futuro seriam formadas segundo o que aparece para cada um, e, desse modo, não poderíamos distinguir as opiniões de um ignorante das de um sábio, pois, assim como é verdadeiro para cada um o que cada um atualmente percebe, também com relação ao futuro é verdadeiro para cada um o que cada um atualmente determina. Se toda opinião sobre o futuro fosse verdadeira para aquele que a emite, no momento em que a emite, então a previsão feita por um médico e a feita por um leigo teria o mesmo valor, isto é, ambas seriam verdadeiras para cada um e não saberíamos qual deveríamos adotar. É claro que, para Protágoras, o que é verdadeiro não pode ser tomado em si mesmo, mas apenas relativamente ao sujeito que assim afirma ser. Por isso, quanto à refutação de Platão a Protágoras, tal argumento não parece ser eficaz na medida em que Protágoras não concebe o sábio como aquele que diz o que é verdadeiro em si mesmo, mas como aquele que diz opiniões que são e provavelmente serão mais bem sucedidas do que a opinião da maioria. E o que lhe garante isto não é o conhecimento prévio da verdade, das coisas em si mesmas, mas a sua experiência de vida. De qualquer modo, ambos, Platão e

Aristóteles, se utilizam do argumento sobre o futuro, sem que isto, todavia, pareça atingir a tese relativista de Protágoras.

Enfim, como vimos, se, para Aristóteles, existe o ser em si e tal pressuposto é fundamental para que o conhecimento sensível seja dito verdadeiro, i.e., para que haja uma sensação verdadeira e não uma mera aparência, logo, existe a qualidade sensível em si mesma distinta tanto da aparência como da sensação. O terceiro argumento consiste em demonstrar que ambas, aparência e sensação, são afecções do sujeito e, portanto, distintas da qualidade sensível enquanto propriedade material da coisa externa. O ponto que deve ser realçado para fundamentar a tese de que o ser não se reduz a ser percebido é que a qualidade sensível não tem a sua natureza determinada de acordo com o que aparece para o percipiente, mas que, a partir do momento em que passou a existir e enquanto existir, não pode deixar de ter tal natureza. Por exemplo, o doce, tomado enquanto tal, uma vez que passou a existir, essa qualidade nunca deixou de ser doce ou de ter a essência da doçura, independentemente de quem a perceba. Essa tese de que a qualidade sensível, que existe enquanto atributo de algo, mas que pode ser distinta de todos os outros atributos por possuir, ela mesma, uma essência e por permanecer a mesma enquanto tal, vai de encontro à idéia sofística de que a qualidade sensível passa a existir a partir do encontro entre agente e paciente e enquanto durar a percepção (*Met. IV, 5: 1010b21 e ss*).

Segundo Aristóteles, dependendo da disposição ou das circunstâncias pelas quais o sujeito percebe, o tipo de discriminação muda, mas a qualidade sensível permanece a mesma enquanto tal. Enfim, independentemente da sensação que se produz no percipiente e que, sem dúvida, não deixa de ser uma sensação real e verdadeira para aquele que a sente, existe a qualidade sensível externa ao percipiente e a verdade, neste sentido aristotélico, se encontra na correspondência entre a representação sensível do percipiente e a qualidade sensível representada. A partir disso, podemos inferir que, para Aristóteles, a percepção não seria capaz de alterar e, menos ainda, produzir a natureza da qualidade percebida no momento em que ela ocorre, como acreditavam os sofistas e outros.

Por exemplo, quando experimentamos um sabor forte primeiramente (e este líquido permanece na língua) e, em seguida, experimentamos outro sabor mais fraco, este, nesta circunstância, não será percebido,

"ou como com um doente para o qual todas as coisas aparecem (*phainetai*) mais amargas porque as percebe com a língua cheia de líquido amargo (*De An, II, 9, 422b8-10*)".

No primeiro caso, o sabor forte altera o órgão sensível de modo a não conseguirmos perceber o sabor mais fraco. O sabor mais fraco, porém, não teve a sua natureza alterada e sim o percipiente é quem teve seu órgão alterado pelo sabor mais forte e, portanto, passou a estar em uma disposição tal que não tornou possível sentir o sabor mais fraco. No segundo caso, o vinho que o doente experimenta e sente o gosto amargo possui o atributo da doçura, o qual não pode ser sentido por aquele que percebe nas atuais circunstâncias em que se encontra. Isso não significa que o vinho deixou de ter tal atributo ou que é e não é doce ao mesmo tempo, também não poderíamos dizer que a percepção do doente alterou o atributo que o vinho atualmente possui, mas que, dada certa disposição em que se encontra o percipiente, a qualidade da doçura não pode ser percebida e, no lugar dela, foi percebido o amargor.

A qualidade sensível, portanto, tomada enquanto tal, permanece a mesma, como a doçura será sempre doçura e amargura será sempre amargura e assim por diante. Enquanto tal, a qualidade sensível será sempre a mesma, mas, enquanto propriedade material, ela pode sofrer uma alteração corruptiva, tornando-se outra qualidade. Por exemplo, quando certa qualidade que está presente em um substrato enquanto atributo material deste, e tal substrato venha a sofrer uma mudança qualitativa deixando de ter tal atributo, como o vinho que, ao sofrer alguma alteração, deixa de ser doce, a percepção, neste caso, não será mais do atributo que usualmente se conjuga com vinho, a doçura, mas de outro que o vinho veio a adquirir e que atualmente o possui. De qualquer modo, a percepção não falha ao perceber o atributo sensível próprio, seja ele qual for, que estiver atualmente presente. Entretanto, caso o sujeito que o estiver percebendo sofra ou tenha sofrido alguma alteração, este não o perceberá adequadamente, mas terá apenas uma aparência de algum outro atributo. Ou seja, o sujeito que percebe, quando sofre certa alteração e se encontra sob certo estado, como doente ou louco, ou quando se encontra em certa circunstância, como muito distante ou muito próximo do objeto sensível, já tendo percebido um objeto sensível de efeito mais forte do que o subsequente, etc., não terá, provavelmente, a sensação do atributo que está atualmente presente, mas de algum outro atributo tal qual aparece (*phainetai*) ao sujeito dadas certas circunstâncias. Por exemplo, no caso do doente que deveria perceber a

doçura do vinho, mas percebe a amargura, já que é essa qualidade que aparece ao sujeito que está doente. Por isso, o que me aparece (*phainetai*) assim ou de outro modo, aparece conforme alguma alteração ou do objeto ou do sujeito.

Das distinções entre qualidade sensível, sensação e aparência, podemos concluir que, por um lado, se não ocorrer qualquer alteração no sujeito, então a percepção do sensível próprio não será apenas possível, como também será sempre verdadeira, i.e., haverá correspondência entre o conteúdo percebido e o que é a qualidade sensível; por outro, o que é para mim me aparece conforme certa alteração e, provavelmente, será falso, i.e., não haverá correspondência entre o ser percebido e o ser do atributo material.

Podemos concluir que, o ponto relevante de toda argumentação de Aristóteles parece ser a sua insistência em mostrar que o atributo sensível é distinto das sensações de um sujeito quando este o percebe e, mais ainda, que a representação sensível que o sujeito tem quando percebe é distinta de uma mera aparência ou de como algo lhe aparece. Como vimos no terceiro argumento, para Aristóteles, o atributo material próprio da coisa externa é distinto da apreensão sensível do sujeito percipiente e tem sua natureza absolutamente independente de tal apreensão; ao contrário do que acreditava Protágoras. Como vimos no primeiro argumento, para Aristóteles, a apreensão sensível pode apreender verdadeiramente ou não a natureza do atributo sensível, ou seja, dadas certas condições físicas e mentais adequadas do sujeito percipiente, a apreensão sensível será verdadeira (pelo menos a dos sensíveis próprios); dadas certas condições físicas ou mentais alteradas do sujeito percipiente, a apreensão será falsa e será apenas uma aparência e não uma sensação. Com esse terceiro argumento, concluímos que a qualidade sensível não pode ser idêntica ao que aparece para o sujeito que percebe, e que a tese de que tudo o que é percebido é verdadeiro para quem percebe leva às contradições explicitadas acima e, portanto, não pode ser considerada verdadeira.

Conforme o terceiro argumento, a qualidade sensível não pode ser idêntica ao que aparece ao percipiente, nem reduzida a sensações; logo, a qualidade sensível deve ser entendida de dois modos: primeiro como um atributo sensível de uma coisa externa e independente do percipiente e, em segundo, como uma afecção do percipiente durante a percepção. A qualidade sensível, entendida enquanto tal, isto é, enquanto atributo sensível de um particular não pode ter sua natureza modificada pela percepção do sujeito. Por um

lado, a coisa à qual pertence certas qualidades sensíveis, isto é, o substrato e seus atributos materiais existem independentemente do percipiente e é causa primeira da percepção. Por isso, a percepção só existe porque existem coisas com atributos a serem percebidos. Por outro lado, se não existissem seres com alma, não existiriam qualidades sensíveis enquanto afecções do percipiente, pois não existiria faculdade perceptiva, por isso, a opinião de que, sem o sujeito que percebe,

"nem a qualidade sensível nem as sensações existiriam é indubitavelmente verdadeira (pois elas são afecções do percipiente), mas a opinião de que os substratos que causam a sensação não deveriam existir à parte da sensação é impossível (*Met., IV, 5, 1010b32-35*)."

A sensação é sempre sensação de algo, por isso, deve existir algo para que seja percebido, que seja anterior à sensação, já que a sensação é movida e aquilo que move, a coisa mesma, é sempre anterior ao que é movido. Ou seja, é condição necessária para que haja sensação a existência de algo a ser percebido que seja primeiro, externo e independente. Assim como o substrato existe à parte da sensação e é causa desta, também a qualidade sensível, enquanto atributo do substrato, deve existir independentemente da sensação. Uma vez percebida, a qualidade sensível deve ser concebida como dupla: atributo e afecção. E, como já dissemos, essa afecção ou movimento gerado no instante perceptivo não tem autoridade de modificar a natureza do atributo sensível, ou seja, não há movimento ou qualquer afecção na coisa mesma que possui a qualidade sensível,

"pois a atividade do agente e o movimento ocorrem dentro do paciente e essa é a razão pela qual o que causa movimento não precisa ser ele mesmo movido (*De An III, 2, 426a4-6*)",

ou seja, o atributo sensível é o agente e, portanto, causa o movimento no *medium* (o ar ou a água) que, por sua vez, causa movimento no órgão do sentido, mas o atributo, ele mesmo, não é movido, permanecendo igual. Em outras palavras, a coisa externa, durante a percepção, produz movimento e move sem ser movida, ou seja, a coisa externa é

“a causa original do movimento, como o sino, ou o incenso, ou o fogo, que nós todos percebemos é uma mesma e numericamente uma coisa, mas as percepções, embora especificamente una, são numericamente diferentes, pois muitos as vêem, cheiram ou ouvem ao mesmo tempo. Essas não são corpos, mas afecções ou movimentos de algum tipo (de outra maneira, o efeito não seria o que é), embora impliquem corpo (*De Sensu, VI, 446b22-27*).”

Por isso, podemos dizer que existe uma objetividade independente da subjetividade daquele que percebe, portanto, as coisas não são as nossas percepções. As coisas são corpos ou magnitudes com extensão que podem ser percebidas na medida em que os atributos sensíveis afetam ou movimentam o *medium* e, conseqüentemente, os órgãos sensíveis. Assim, de um lado, temos a objetividade das coisas no mundo e, de outro, a subjetividade das afecções ou movimentos percebidos. Em outras palavras, o objeto sensível, portanto, age sobre e põe em movimento o *medium* que, por sua vez, afecta o animal: põe em movimento o órgão sensível conjuntamente com a faculdade perceptiva, sem os mesmos serem causas do movimento que produz sensação. Mesmo porque a faculdade perceptiva sofre afecção não pelo o que é percebido, o próprio atributo sensível, mas pela forma sensível transmitida pelo *medium*. É por isso mesmo que Aristóteles diz ser necessário um *medium*, o qual sofre certa afecção da coisa mesma, mas transmite apenas a sua forma sensível para o órgão do sentido. A visão é o exemplo mais claro de que não há contato direto do visível com os nossos olhos e, assim sendo, o *medium* é necessário. Nas palavras de Aristóteles,

"a visão ocorre quando a faculdade sensível sofre afecção. Agora, não pode ser afectada pelo o que é visto, a cor por si mesma: portanto, só pode ser afectada pela intervenção do *medium*: assim a existência de um *medium* é necessária (*De An II, 7, 419a17-20*)".

Como vimos, o atributo material afeta o *medium*, mas ele mesmo não é afetado durante a percepção. O sujeito percipiente, por sua vez, sofre uma afecção, pois seu órgão do sentido é modificado e sua faculdade perceptiva passa do estado de potência para a atualidade. Nas palavras de Aristóteles,

"a ação de afetar ou de sofrer afecção ocorrem no sujeito que sofre a ação e não no agente, do mesmo modo que a atualidade do objeto sensível e da faculdade sensível estarão no sujeito percipiente (*De An, III, 2, 426a8-11*)",

ou seja, a ação ou a atividade de perceber é um movimento que ocorre naquele que percebe, assim como é aquele que percebe quem recebe a forma sensível sem a matéria do objeto percebido e que, portanto, ao atualizar o objeto sensível, sofre certa afecção, certa mudança.

Com esse terceiro argumento, concluímos que a qualidade sensível deve ser concebida de dois modos: (i) como um atributo de um substrato que está dado no mundo e

existe independentemente do sujeito que percebe e (ii) como uma afecção que existe na medida em que o sujeito a percebe e enquanto durar a percepção.

Dessa maneira, ao contrário da tese sofisticada, o que é gerado no encontro entre o substrato e o percipiente é um movimento que altera o órgão sensível e coloca em exercício a faculdade perceptiva, mas, de modo algum, os atributos sensíveis⁸ do substrato são gerados, pois eles devem ser anteriores à sensação. É claro que, em algum sentido, estão certos aqueles que afirmam que a qualidade sensível é gerada no encontro entre percipiente e substrato na medida em que, durante a percepção, a qualidade sensível existe atualmente como uma afecção do órgão sensível. Atualmente, qualidade sensível enquanto afecção e sensação são uma e mesma coisa. Por isso, dizemos que a atividade de perceber e o objeto percebido atualmente operantes devem simultaneamente cessar em ser ou continuar sendo. Todavia, na medida em que são concebidos como potencialidades não há tal necessidade, e, neste sentido, os sofistas estão errados em supor que não há de modo algum nem a faculdade perceptiva, nem propriedades sensíveis da coisa externa fora do instante perceptivo. Ao contrário, sabemos que, sem estarmos percebendo, não deixamos de possuir a faculdade perceptiva, nem a qualidade sensível deixa de ser atributo de seu substrato, como que desaparecendo de súbito e aparecendo momentaneamente ao ser percebida. O sentido, para Aristóteles, é potencialmente todos os objetos sensíveis e não se esgota em sua atualidade momentânea. Nem mesmo uma coisa possui certo atributo enquanto alguém o percebe e já não mais o possui quando ninguém o percebe. Desse modo, objeto sensível e sujeito percipiente não são ontologicamente dependentes, pois é possível ter a capacidade de perceber e não a estar exercendo; do mesmo modo, um objeto perceptível pode não estar sendo percebido num dado momento e, mesmo assim, existir enquanto atributo sensível de algo exterior e continuar sendo potencialmente um objeto perceptível. Nas palavras de Aristóteles:

"neste ponto os primeiros estudiosos da natureza estavam errados quando eles supunham que sem ver não existia nem o branco nem o preto e sem o degustar o sabor. Tal afirmação é em um sentido verdadeira e em outro falsa, pois os termos sensação e objeto sensível são ambíguos. Quando eles dizem da sensação atual e do objeto sensível atual, tal afirmação é verdadeira, quando eles dizem da sensação potencial e do sensível potencial, já não é o caso. Porém, nossos predecessores

⁸ Denominamos atributos sensíveis os atributos materiais próprios da coisa exterior que podem vir a ser percebidos, isto é, que podem causar certo movimento no *medium*, conseqüentemente, no órgão sensível.

utilizavam termos sem distinguir os seus vários significados (*De An III 2: 426a20-26*)".

Por fim, o quarto argumento consiste em negar a tese sofística de que tudo o que existe é percebido, existe de acordo com o que eu percebo no momento em que percebo e que, portanto, ser e perceber são idênticos. Ao contrário dessa tese, o argumento consiste em mostrar que aquilo que é não é absolutamente idêntico ao mundo sensível. O ponto é que, quando eles observavam o mundo sensível, eles viam tudo mudar constantemente e interpretavam toda mudança como um vir a ser, como crescimento e perecimento, inferindo esse tipo de mudança, que apenas uma pequena parte das coisas sensíveis sofrem, para todo o universo material:

"pois, apenas a parte do mundo sensível que nos cerca imediatamente está sempre em processo de destruição e geração; mas essa parte é, por assim dizer, nem mesmo uma fração do todo, por isso teria sido mais justo desconsiderar esta parte tomando a outra, do que condenar a outra por causa desta (*Met IV 5: 1010a27-33*)".

Com o quarto argumento, concluímos que a tese de que o ser e perceber são idênticos é insustentável não apenas por todas as contradições que ela implica, como também pelo fato de que ela, efetivamente, não esgota o universo do ser, ou seja, essa idéia de que tudo vem a ser abarca uma pequena parte dos sensíveis e não deve ser generalizada como assim foi feito pelos sofistas e outros.

Enfim, a partir desses quatro argumentos, concluímos que, para Aristóteles, o conhecimento não poderia ser absolutamente idêntico à sensação, já que isso implicaria alguns paradoxos, como identificar qualidade sensível e o que aparece para o sujeito, atribuir o mesmo valor de verdade para diferentes julgamentos quanto ao futuro, identificar ser e perceber e defender que todos os enunciados são verdadeiros, e, portanto, gerar a contradição de que um enunciado pode ser verdadeiramente negado e afirmado ou de que uma coisa é A e não A ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto.

I(d) Aristóteles e o paradigma platônico

Enquanto para Platão o objeto sensível é determinado não pela percepção, mas pelo intelecto; para Protágoras, o objeto sensível é determinado na medida em que ele vem a ser, em que ele toma existência durante a percepção pelo encontro entre agente e paciente. Já para Aristóteles, não é função do intelecto, mas da percepção, pois ela própria é uma faculdade discriminativa que conhece os sensíveis, os quais, por sua vez, não passam a existir durante o momento perceptivo, como parecia acreditar Protágoras, mas já existiam antes como atributos de uma coisa exterior e o que passa a existir é a forma sensível enquanto uma afecção do percipiente.

Como vimos, o paradigma platônico pode ser resumido dessa maneira: (i) perceber é receber na alma os objetos sensíveis através do corpo, (ii) percebemos as qualidades sensíveis enquanto impressões que, tomadas em si mesmas, são indiscriminadas e que apenas sob a ação do raciocínio podem ser discriminadas e (iii) a função da percepção não é senão fornecer material, o que é evidente no caso das sensações contrárias, para que o intelecto busque o ser das coisas. Como está dito acima, temos a definição de sensação em (i), a definição do objeto da sensação em (ii) e a função da sensação em (iii).

Quanto à definição de sensação, Aristóteles também a define como uma capacidade de receber o objeto sensível, isto é, mais especificamente, de receber a forma sensível sem a matéria. Todavia, quando Aristóteles diz que o sentido recebe a forma sensível, ele não quer dizer com isso que o sentido recebe algo indistinto, mas que, ao receber, o sentido também discrimina o que é objeto sensível, que, por sua vez, possui forma própria e, portanto, é, por si mesmo, cognoscível; ao contrário de Platão, que não atribui à sensação tal função discriminativa, sendo o intelecto incumbido por isso. Para o mesmo, o sensível não é cognoscível por si só, mas apenas mediante a sua idéia correlativa, mediante certo conceito que a alma já possui e que dele participa o sensível particular, por exemplo, a idéia da cor preta e a cor preta em particular de algo exterior.

Além disso, Platão entende que corpo e alma estão separados e, por isso mesmo, diz que não percebemos *com* os órgãos do sentido e *sim* com a alma *através* do corpo. O corpo não tem função alguma no processo perceptivo, senão a de servir como instrumento da alma. Ora, para Aristóteles, o corpo também é um instrumento da alma e ele é feito de tal

modo que a alma possa exercer suas funções. Porém, ao contrário de Platão, sabemos que, para Aristóteles, o corpo tem um papel fundamental no processo perceptivo, pois são os órgãos do sentido que sofrem certa alteração para receberem a forma sensível e, sem esta alteração, a percepção não seria possível. A atividade de perceber é um movimento da alma através do corpo, mesmo porque o corpo é constituído materialmente para que a alma, sua forma, exerça seus fins. Por exemplo, a visão é a forma do olho, ou seja, o olho tem certa constituição material específica de modo a se adequar a sua forma, de modo que a visão exerça seu fim que é ver. Por isso, o corpo e a alma, conjuntamente, possibilitam que tenhamos sensação, ou seja, para que haja a atividade perceptiva é necessário que o corpo e a alma sejam afetados, mesmo porque, como o indivíduo é um composto de corpo e alma, não há nada que afete o corpo e não afete a alma também. Ao percebermos, o corpo sofre algo para se tornar tal qual o objeto sensível e a alma sensitiva passa do estado potencial para o estado atual. Por isso, devemos dizer que o corpo é um meio pelo qual a alma percebe, que sem ele não haveria percepção, enfim, o corpo é essencial para que a percepção ocorra.

A primeira idéia, de que o corpo é instrumento da alma, é similar com a defendida por Platão, e, neste sentido, ambos concebem o corpo como tendo uma função material de receber os sensíveis. Porém, a segunda idéia vai de encontro à tese platônica na medida em que pressupõe a união corpo e alma e realça o papel cognitivo do corpo para que a atividade perceptiva ocorra. Enfim, para Aristóteles, o corpo é condição cognitiva material para que haja percepção, já para Platão, o corpo é apenas condição material e o intelecto exclusivamente é condição cognitiva. Ora, o corpo é condição material e cognitiva segundo Aristóteles, não apenas porque o corpo, para que receba a forma sensível, sofre certa alteração material, mas também pelo fato do corpo ser o meio pelo qual os sensíveis podem ser discernidos. O corpo, pela sua constituição material, é um meio entre os sensíveis opostos, desse modo, a sua constituição é parâmetro de medida para que possamos discriminar, é condição material cognitiva necessária para que o sensível seja percebido. É porque o corpo é um meio entre sensíveis opostos que ele pode vir a ser atualmente ora um, ora outro.

A idéia de que o sentido é um meio entre opostos é materialmente evidente no caso do tato e do paladar, mas não no caso dos outros sentidos. É porque o corpo tem uma certa

constituição física, certa temperatura, certa consistência, certo tipo de tecido, que percebemos certa temperatura acima ou abaixo da do corpo, algo mais macio ou menos macio, mas nunca igual, pois aquilo que tem as mesmas propriedades sensíveis que as de nosso corpo não pode ser percebido. O corpo é, portanto, um meio no sentido de filtro pelo qual percebemos. Também com relação à discriminação dos sensíveis prazerosos ou penosos a constituição material dos órgãos sensíveis é determinante. Ou seja, os sentidos, devido a sua proporção constituinte, são medidas para a sensação de prazer ou dor causadas pelos objetos sensíveis. Estes, quando possuem uma proporção pura e sem mistura são prazerosos (como o doce e o sal); quando possuem uma mistura com proporção harmônica causam prazeres ainda maiores (como o acorde musical); agora, quando em excesso, seja em quantidade ou intensidade, causam dor ou mesmo a destruição do sentido. Desse modo, a constituição material dos órgãos, devido a sua proporção, sofre certos efeitos materiais que permitem à faculdade apetitiva discriminar os objetos prazerosos e penosos. De modo geral, podemos inferir que o corpo, por ter certa constituição física, é parâmetro de medida para discernimos os sensíveis e mesmo se tais sensíveis são prazerosos ou não.

Enquanto a faculdade de perceber (*aisthêsis*) não tem magnitude e é uma certa forma e potencialidade (*logos tis kai dynamis*) do órgão sensível, este, por sua vez, é o meio pelo qual a sua forma se realiza e é idêntico à ela, pois sua essência é ser potencialmente todos os sensíveis, mas é logicamente distinto da potencialidade por ter magnitude. O órgão do sentido não é puramente uma potencialidade, pois tem certa extensão, mas não é senão o lugar no qual recebemos as formas sensíveis e, portanto, o meio pelo qual as discernimos e, neste sentido, é aquilo *com* o qual se percebe. Um meio não no sentido fraco, como acreditava Platão, isto é, não apenas como aquilo que possibilita à alma receber os sensíveis e assim conhecê-los pelo intelecto; mas como aquilo que participa, juntamente com a alma, da atividade de perceber. Por ter certa magnitude, é o corpo quem sofre alterações físicas para receber a forma sensível e é por sofrer certo movimento em sua constituição material que temos o parâmetro para distinguir os sensíveis.

Por fim, concluímos que, para Platão, o corpo é apenas um mero instrumento para que a alma perceba, sendo apenas uma condição material para tanto. Já para Aristóteles, o corpo é condição material e cognitiva para que, não a alma, mas o sujeito composto de corpo e alma perceba.

Com relação aos objetos da percepção, para Platão, eles são por si mesmos indistintos e cabe à alma apenas, sem qualquer participação do corpo, apreender e distinguir tais objetos, sendo condição necessária para tanto a existência prévia das noções universais; já para Aristóteles, a percepção, processo conjunto da alma com o corpo, recebe e discrimina os sensíveis no instante mesmo perceptivo, sem a necessidade de noções universais prévias. Se Aristóteles concebesse, assim como Platão, que há necessidade de noções universais anteriores para que os sensíveis sejam conhecidos, a percepção não exerceria a função discriminativa do modo como a exerce e sua posição quanto ao conhecimento dos sensíveis seria absolutamente intelectualista, pois somente o intelecto, através da reflexão, poderia conhecer os objetos perceptíveis. Mais ainda, assumindo tal premissa, teria que conceber que ou todo conhecimento já está presente na alma, ou não seria possível conhecer nada. Ou seja, como os sensíveis são, em si mesmos, incognoscíveis, todo conhecimento já deveria existir na alma, tendo os sensíveis apenas a função de estimular a alma a encontrá-lo. Ora, segundo Aristóteles, o conhecimento sensível tem como premissa o fato da percepção ser uma função discriminativa e, portanto, capaz de conhecer sem recorrer ao intelecto para tanto. Mesmo porque muitos animais conhecem pela sensação, mesmo sem possuírem razão.

De fato, não da mesma maneira o homem e o animal conhecem pela sensação, pois enquanto os animais reconhecem certa qualidade sensível por associá-la a certo efeito que freqüentemente a acompanha, como um certo cheiro de carne e a carne que saciará sua fome, o homem não só percebe, como também é capaz de, uma vez tendo adquirido o conceito correspondente ao objeto percebido, reconhecer certo sensível sob um conceito, por exemplo, como a cor vermelha de algo exterior sob o conceito de cor vermelha que já possui, podendo assim, asserir ou nomear dizendo "é vermelho" ou apenas apontar e dizer "vermelho". Quanto a este ponto, não cabe aqui esmiuçarmos a diferença que existe entre perceber certo objeto e exprimir o objeto percebido, o que nos permitiria distinguir melhor a função perceptiva no animal da função perceptiva comunicativa no homem. Por enquanto, nos é suficiente dizer que há tal diferença⁹ e que não possível para a percepção no caso

⁹ Apesar de não ser parte de nossa investigação entender porque há tal diferença, podemos dizer brevemente que Aristóteles distingue o modo pelo qual o animal age do modo pelo qual o homem age na medida em que a imaginação no animal é apenas sensitiva e, portanto, depende de conexões causais, a do homem é deliberativa e, portanto, procede por silogismo (*De An III 10-11*).

homem, tomando-a em separado do intelecto, nomear seus objetos, assim como também não é possível para a função perceptiva, senão por acidente, conhecer a coisa exterior que possui o atributo sensível. A percepção não conhece, senão por acidente, a coisa que possui a qualidade vermelha; não conhece, por exemplo, o carro que possui o atributo cor vermelha, mas sim, a forma sensível do vermelho que provoca a sensação do vermelho. Por isso, ao percebemos podemos afirmar, uma vez que o intelecto assim o reconheceu, que a cor que vejo é vermelha; porém, ao percebemos não podemos afirmar, senão por acidente, que o vermelho que vejo é deste carro especificamente. Desse modo, concluímos que, para Aristóteles, o limite da percepção está em poder nomear os sensíveis percebidos diretamente como os próprios e os comuns, pois este é um poder intelectual, ou seja, ela não tem a capacidade de reconhecer certa qualidade sensível a partir do conceito universal correspondente, nem como conhecer a própria coisa externa, que só pode ser percebida indiretamente, já que é a brancura, o formato e o movimento de um certo homem que nos afeta e não o próprio homem. Não é a própria coisa externa que nos afeta, mas seus atributos sensíveis. É claro que, pela sensação comum, nós podemos ter em conjunto a percepção da brancura, de certo formato e de certo movimento e, a partir deste conjunto ou unidade sensível, o intelecto o reconhece como sendo um certo homem. Se dizemos que o que estamos percebendo é o filho de Diáres, assim o fazemos por uso da linguagem, pois o homem, filho de Diáres, é um objeto sensível accidental, isto é, percebido indiretamente, ou seja, através dos sensíveis percebidos diretamente:

“O que significa objeto indireto de sentido pode ser ilustrado pela suposição de que uma coisa branca diante de você é o filho de Diáres. Você percebe o filho de Diáres, mas indiretamente, pois o que se percebe é um acessório da brancura. Não somos afetados, portanto, por sensíveis indiretos enquanto tais (*De An II 6: 418^a20-24*).”

A percepção, como vimos, encontra seu limite na apreensão do sensível accidental, bem como no ato de nomear seus objetos. Todavia, não cabe aqui investigarmos como exatamente conhecemos pela percepção o sensível accidental e todas as dificuldades que isto envolve.

Enfim, concluímos que, assim como a percepção não é capaz de nomear os sensíveis diretos, muito menos poderia nomear os sensíveis indiretos. Esta, segundo Aristóteles, é uma função intelectual. Pela percepção apenas percebemos tais sensíveis e temos consciência que a sensação é a sensação de certo sensível, seja próprio, comum ou accidental. Se não é função perceptiva nomear, quicá emitir enunciados. Segundo Aristóteles

a percepção não é uma operação do intelecto, como acreditava Platão, e nem mesmo poderíamos afirmar que é uma operação dependente do intelecto.

Mesmo que o filósofo tenha dito que “a sensação é análoga à simples asserção ou simples apreensão pelo pensamento (*De An III, 7: 431^a8*)”, isto não nos permite inferir que há participação do pensamento na sensação. O que há de fato é uma operação análoga entre sensação e pensamento na atividade de conhecer e, quando Aristóteles diz que a sensação discrimina, assim o faz porque ambas as operações discriminam e conhecem, cada qual seu respectivo objeto. Ao contrário da percepção, o intelecto não consiste em ser afectado por um objeto do pensamento. Essa parte da alma deve ser impassiva, mas potencialmente como a forma inteligível na medida em que é capaz de pensá-la. Se, por um lado, a sensação recebe a forma sensível da coisa externa e, ao receber, sofre certa alteração, por outro, o pensamento, ao pensar, reconhece o objeto inteligível, e não é alterado por isso. Enquanto a percepção é misturada com o corpo e absolutamente dependente deste, pois é a forma dos órgãos sensíveis, o pensamento não tem órgão, não tem qualidades sensíveis e, em parte, é separado do corpo. Se, por um lado, o sentido perde seu poder de perceber quando um objeto sensível é muito intenso, por outro lado, o intelecto, ao pensar um objeto inteligível intenso, torna-se não menos, mas mais capaz de pensar objetos inferiores. Desse modo, quando dizemos que a percepção discrimina, não dizemos que ela produz julgamentos propositivos, como uma afirmação ou uma negação, e sim que apenas discrimina ou reconhece o sensível. A sensação discrimina sem ter que produzir uma asserção simples sobre o objeto percebido, já o pensamento é capaz de produzir uma asserção simples¹⁰ quando este apreende seus objetos antes de afirmar ou negar atributos sobre os mesmos, ou seja, quando apreende noções simples ou todos indivisíveis (*De An III, 6*). A percepção não é capaz de emitir asserções simples e, muito menos, enunciados propositivos, como o pensamento que é capaz de sintetizar noções simples e formular

¹⁰ Cabe aqui fazermos uma breve menção ao *De Interpretatione* no intuito de esclarecermos que uma asserção simples (*phasis*) é distinta da atribuição (*kataphasis*), pois na asserção simples um termo, como um nome ou um verbo, é proferido isoladamente, já na atribuição há conexão de termos de modo a compor uma afirmação ou uma negação: "Assim como há na mente pensamentos que não envolvem verdade ou falsidade, há também aqueles que devem ser ou verdadeiros ou falsos, do mesmo modo isto ocorre no discurso. A verdade e falsidade implicam, portanto, combinação e separação. Nomes e verbos, aos quais nada foi acrescido, são como pensamentos sem combinação ou separação; 'homem' e 'branco', enquanto termos isolados, ainda não são nem verdadeiros, nem falsos. Como prova, consideremos a palavra 'bode-cervo'. Ela tem significado, mas não há verdade ou falsidade sobre ela, a menos que se acrescente 'é' ou 'não é' ou no presente ou em outro tempo (*De Inter I: 16a10-18*)".

enunciados complexos. Como já dissemos, a percepção apenas discrimina sem asserir ou nomear e, por isso mesmo, é possível aos animais terem percepção sem terem linguagem.

Quando, pela percepção, discernimos o que é prazeroso ou penoso, a percepção, por si só, não é capaz de emitir julgamentos propositivos sobre tais objetos, mas, ao perseguir o prazeroso ou repudiar o penoso, ela como que afirma ou nega, sem, de fato, emitir enunciados negativos ou afirmativos. Ela pode reconhecer ou discriminar algo prazeroso ou penoso no momento presente e sem maiores considerações. Justamente pelo fato da faculdade perceptiva ter essa função é que, conseqüentemente, perseguimos o que nos dá prazer e evitamos o que nos faz sofrer aqui e agora. O que nos está dando prazer parece dar prazer ou ser bom de modo absoluto por não termos em mente o futuro, pois é assim que a sensação nos dispõe diante de tais objetos (*De An III 10: 433b5-10*). Enfim, a sensação como que afirma ou nega no caso dos objetos prazerosos ou penosos percebidos e no momento em que são percebidos, mas não afirma ou nega por enunciados, pois não é nem mesmo capaz de emitir uma asserção simples sobre o que é tal objeto; porém, dizemos que ela como que afirma ou nega apenas pela ação impensada de perseguir o prazeroso e repudiar o penoso.

Platão acredita que julgar as qualidades sensíveis implica retomá-las na alma e compará-las para que, assim, possamos distinguir o branco do preto. Segundo essa tese, temos uma dupla epistemologia, isto é, por um lado, a alma recebe os sensíveis indiscriminados através do corpo e, por outro, a alma possui conceitos inatos que fazem com que ela reconheça que tais sensíveis correspondem a certa idéia, podendo assim discriminá-los. Sabemos que, para Aristóteles, a apreensão sensível ocorre sem o recurso da comparação, que é próprio do intelecto e ao qual Platão recorreu para explicar a percepção. Cada sentido é capaz de discriminar o seu sensível próprio, mas apenas um de cada vez. Já a sensação comum é capaz de discriminar os sensíveis comuns e perceber simultaneamente sensíveis homogêneos e heterogêneos. Porém, que tipo de discernimento (*krinei*) é esse do sentido próprio que opera sem comparar e sem o conceito prévio? Segundo Aristóteles, como os sentidos próprios estão separados uns dos outros, eles não podem discriminar comparando seus sensíveis – por exemplo, a visão não percebe o odor, portanto, não poderia comparar o visível com o odorável; seria o mesmo que uma pessoa emitisse um julgamento sobre certo sensível e outra pessoa diferente emitisse um julgamento sobre

outro sensível. Já a sensação comum é capaz de discriminar sensíveis heterogêneos e homogêneos sem precisar comparar uns com os outros, como o faz o pensamento diante de sensíveis distintos segundo Platão. A sensação comum percebe que diferem simplesmente porque é capaz de se tornar como os sensíveis, sem que, com isso, perca a sua unidade. É pelo fato dela se tornar uma multiplicidade composta de sensíveis distintos e permanecer a mesma, que temos o poder de perceber diferentes qualidades de uma mesma coisa. Por isso, assim como a visão deve ser potencialmente os seus sensíveis próprios contrários, a sensação comum deve ser potencialmente todos os pares de sensíveis opostos, na medida em que ela deve ser capaz de perceber qualquer sensível. E ser potencialmente todos os sensíveis não significa dizer que a sensação comum seja idêntica em ato aos objetos sensíveis, assim como não dizemos que a nossa alma é idêntica à coisa exterior que está sendo discriminada. Por exemplo, não é o osso mesmo que está na alma, mas a forma do osso e nem se tornaria a alma um osso ao discriminá-lo. Por isso, ser potencialmente significa dizer que a sensação comum tem uma constituição tal que permite a ela ser atualmente vários sensíveis. Dizer que a sensação comum tem uma constituição tal que torna possível a percepção dos sensíveis significa dizer que a matéria que constitui o corpo é tal que é capaz de receber todos os objetos sensíveis, assim como a faculdade perceptiva é tal que é capaz de reconhecê-los. Dizer que a percepção é capaz de receber e reconhecer todos os sensíveis é o mesmo que dizer que todos eles estão em potência tanto na faculdade perceptiva própria e em seus respectivos órgãos sensíveis, como na faculdade perceptiva comum e seu respectivo órgão. É neste sentido que dizemos que temos todos os objetos sensíveis em potência, a saber: temos a capacidade de percebê-los. Vemos x porque x existe potencialmente na visão, ou seja, o órgão sensível é constituído para que a atividade de ver seja capaz de exercer a sua atividade de ver x e o seu contrário, pois já sabemos que a constituição material do órgão é um meio entre contrários e, portanto, é condição necessária para que sejamos capazes de perceber. Sabemos que a matéria, tomada em si e por si, é uma potencialidade absoluta, mas, organizada de modo a constituir o corpo, ela é potencialmente os sensíveis, isto é, é capaz de vir a ser todos eles. Enfim, para Aristóteles não é necessária a existência prévia do conceito que corresponde a certo objeto sensível para que o mesmo seja discriminado pela alma, como acreditava Platão, mas é preciso que

o contrário exista potencialmente, isto é, para que o sujeito seja capaz de perceber um sensível também deve ser capaz de perceber o seu contrário (*De An II 11*).

Concluimos que, se, para Platão, a percepção é uma função do intelecto, para Aristóteles, percepção e pensamento são distintos, sendo que a percepção exerce sua função cognitiva sem recorrer a conceitos e sem o recurso da comparação, i.e., sem a intervenção do pensamento para tanto. Enfim, vimos até aqui que, o que é percepção e o modo pelo qual ela apreende seus objetos são concebidos de maneiras distintas para Platão e para Aristóteles. No entanto, ainda nos resta expor a diferença entre os sensíveis para cada um, bem como a função da atividade perceptiva para aquisição do conhecimento.

Segundo Aristóteles, os sensíveis próprios, como já vimos, não possuem o caráter de indeterminação que Platão lhes atribui, ou seja, são por si mesmos cognoscíveis, independentemente de qualquer elemento intelectual no ato de discriminação pela percepção. Já os sensíveis comuns, isto é, o número, o movimento, o repouso, a figura, o tamanho e o tempo, ao contrário de Aristóteles, Platão não os concebe como sensíveis, e sim como objetos inteligíveis. Mesmo porque o número é uma noção universal utilizada para a distinção dos sensíveis, já que, para Platão, diante da pluralidade de sensíveis, comparando-os, a alma vê as diferenças e as semelhanças, portanto, é capaz de separar e unir, isto é, é capaz de dizer que vários sensíveis distintos pertencem a uma e mesma coisa.

Já para Aristóteles, quem tem essa função é a sensação comum, isto é, ela é responsável por distinguir os sensíveis de modo a lhes atribuir a uma e mesma coisa. Porém, como é possível perceber uma variedade de sensíveis simultaneamente e associá-los a uma única coisa? Que tipo de operação é essa que parece ser tão complexa quanto à do raciocínio, como propunha Platão, mas que Aristóteles atribui à sensação comum? Como sabemos, a sensação comum é capaz de perceber todos os sensíveis, sejam os homogêneos, os heterogêneos ou os contrários na medida em que tal faculdade pode ser dividida logicamente, permanecendo numericamente indivisível. Sabemos que, segundo Aristóteles, não só é impossível perceber simultaneamente dois sensíveis, como também dois contrários de mesma espécie com um único sentido, isso porque:

“se os estímulos derivados dos contrários são também contrários, e se os contrários não podem residir de uma só vez no que é o mesmo e indivisível, e se os contrários (doce e amargo) fossem percebidos por um único sentido, não seria possível perceber tais contrários simultaneamente (*De Sensu: 448a2-6*)”,

pois o sentido próprio é uma única e mesma coisa indivisível, já a faculdade perceptiva comum é una, seu ser é numericamente um, mas pode ser logicamente dividido. De fato, nem os contrários, nem mesmo os sensíveis diferentes em gênero (o doce e o branco, por exemplo) ou em espécie (o branco e o preto, por exemplo) podem, sendo mais de um, serem percebidos, ao mesmo tempo, por um único sentido que é numérica e logicamente indivisível. Como apenas os homogêneos podem formar um composto, isto é, um único objeto sensível, este pode ser percebido por um sentido apenas, mas os heterogêneos não podem formar um composto, então deve existir uma parte da alma que perceba tudo, embora perceba diferentes objetos através de diferentes partes, isto é, ela recebe as formas sensíveis através dos vários órgãos do sentido. Se não existisse tal parte da alma, se só fosse possível perceber a multiplicidade de sensíveis por um único sentido, então não perceberíamos simultaneamente o preto e o branco. Nem mesmo sensíveis não contrários poderiam ser percebidos simultaneamente, pois esses são proporcionalmente similares aos contrários. Nem mesmo os objetos compostos, a menos que sejam percebidos como um único objeto.

Alguns comentadores, como Bodeüs¹¹, tentam dar a seguinte solução: dizem que percebemos sucessivamente, mas que, como não notamos os intervalos de tempo de tão rápidos, achamos que percebemos simultaneamente. Para Aristóteles, isso é falso, pois é improvável que não percebamos todos os momentos e que não tenhamos consciência de nós mesmos a todo instante que exercemos nossa percepção (*De Sensu VI*). Ora, de fato, sabemos que, na medida em que cada sentido constitui um único órgão, cada um será um só numérica e especificamente indivisível, portanto, não poderá perceber dois objetos simultaneamente. A solução proposta por Aristóteles é a seguinte: se temos diante de nós um certo composto doce e branco, cada qualidade poderia ser percebida por sentidos distintos como a visão e o paladar, mas, desse modo, tal composto não seria percebido como uno. Contudo, deve haver uma faculdade perceptiva comum para que o composto possa ser percebido como uno:

“Deve haver então, como foi dito antes, uma parte da alma com a qual se percebe tudo, embora a alma perceba diferentes objetos com diferentes partes [cada tipo de sentido] (*De Sensu VII: 448a8-10*)”.

¹¹ Bodeüs, 1993.

Tal faculdade é responsável por perceber os sensíveis comuns, perceber simultaneamente os sensíveis distintos quanto ao gênero e quanto à espécie e, portanto, perceber simultaneamente os contrários. É evidente, portanto, que a sensação própria é potencialmente um par de opostos, mas atualmente apenas um, a sensação comum pode ser em ato, porém apenas logicamente, dois contrários e, ao mesmo tempo, ontologicamente uma, como diz Aristóteles,

“a função especial, por exemplo, da visão é ver, da audição, ouvir, e similarmente com o resto; mas, há também uma sensação comum associada a todos eles, pela qual o sujeito é consciente de que vê e ouve (pois, não é pela visão que o sujeito está consciente de que vê, e ele discrimina e é capaz de discriminar que o doce é diferente do branco não pelo tato, nem pela visão, nem pela combinação de ambos, mas por uma parte que é comum a todos os órgãos do sentido; pois há uma sensação e um órgão sensível comum, a pesar da estrutura de sua sensibilidade variar conforme cada classe de sensíveis, como o som e a cor) (*De Somno II: 455^a14-23*).”

Como vimos acima, é através de tal faculdade que percebemos que estamos percebendo, que temos consciência de nossa própria percepção, e, por fim, ela também é responsável pela inatividade simultânea de todos sentidos durante o sono¹², pois, sem dúvida, “a faculdade sensitiva comum acompanha todos os sentidos” (*De Somno: 455a16*). Além de acompanhar¹³, ela tem primazia sobre os todos sentidos, isto é, caso um deles seja destruído, ela não o será, mas caso ela seja, todos serão destruídos.

Aristóteles define a sensação comum de acordo com o modo pelo qual as coisas são no mundo, portanto, as coisas no mundo são percebidas do mesmo modo em que existem, pois o que é possível nos objetos do sentido é também possível na alma. Assim, seguindo essa lógica metódica de determinar o que há na alma pelo o que há nos objetos, isto é, de

¹² Aristóteles recorre a esta faculdade em seu texto “*De Somno*”, pois somente a partir da ação desta faculdade explica porque todos os sentidos não precisam e, de certo modo, não podem atuar simultaneamente, mas devem ser, necessariamente, inoperantes e imóveis ao mesmo tempo durante o sono. Cada sentido tem uma função específica, como a visão o ato de ver, e também compartilham a percepção com a faculdade comum, isto é, essa faculdade ou função comum e primária é associada a todos os sentidos. E é somente através desta faculdade que dormimos, pois quando esta é incapaz de perceber, todos os sentidos perdem suas capacidades de perceber, sendo o inverso falso. Neste mesmo texto, Aristóteles menciona, mas não explicitamente, que a faculdade comum deve estar associada à região do coração, pois todo movimento corporal está associado a alguma percepção e se origina nesta região, ou seja, que todo movimento corporal associado à percepção tem origem no coração, órgão do sentido primário ou faculdade comum (*De Somno: 456^a21-22*).

¹³ É nítido que a faculdade comum acompanha todos os sentidos e, por isso mesmo, pode perceber, dentre os itens elencados, os sensíveis comuns (a figura, a grandeza, o número, o movimento, o repouso e a unidade – lista fornecida em *De Anima* III 3). Como os sensíveis comuns acompanham os sensíveis próprios, eles são desse modo percebidos. Por exemplo, percebemos a grandeza pela cor, ou pelo som ou por qualquer outro sensível próprio (cor, som, odor, sabor e objetos táteis).

definir as funções da alma pela definição dos objetos, Aristóteles define a sensação comum do seguinte modo:

“aquilo, pois, que é numericamente uno e o mesmo, pode ser branco e doce e ter muitas outras qualidades, bem como, se os atributos não forem separáveis um do outro, diferir individualmente em seu ser. Desse modo, nós devemos supor o mesmo para alma e dizer que a sensação comum é una e a mesma numericamente, mas difere em seu ser; e difere relativamente aos seus objetos quanto ao gênero e quanto à espécie” (*De Sensu VII: 449a14-19*).

Podemos concluir que, por analogia, conforme o que acontece nas coisas do mundo, a isto deve corresponder o que ocorre na alma. Desse modo, Aristóteles define a constituição da sensação comum a partir da estrutura do ser sensível, ou seja, como a coisa externa é a mesma (idêntica a si mesma), numericamente una e possui muitas qualidades sensíveis, sendo que tais qualidades são atributos de uma mesma coisa, mas que diferem individualmente em suas essências, também será a sensação comum a mesma, numericamente una e divisível em seu ser conforme cada sensível apreendido. Por isso, quando o objeto externo é uno e múltiplo ao mesmo tempo, isto é, numericamente uno, mas divisível em seu ser quanto aos seus atributos, do mesmo modo também será a sensação comum ao perceber este objeto tal qual ele se apresenta para nós. Enfim, da mesma forma em que o objeto é uno e múltiplo ao mesmo tempo, também será a sensação comum una e divisível ao mesmo tempo na medida em que percebe um único objeto com vários atributos, como comenta Hicks:

“a faculdade discriminativa é una, *hen ti*, e una no mesmo sentido em que o ponto é uno, i.e., sua unidade não é incompatível com uma pluralidade de relações. A faculdade discriminativa singular lida com sensíveis heterogêneos, como o doce e o branco, precisamente do mesmo modo que lida com sensíveis opostos, como o preto e o branco, enquanto sensíveis que pertencem ao mesmo gênero de cor”¹⁴.

Estabelecido o fato de ser possível percebemos simultaneamente vários sensíveis de uma mesma coisa, devemos expor agora, como isso é possível. Como vimos, diferentes sensíveis pertencem a uma mesma coisa e, se os percebemos simultaneamente, é porque reconhecemos da diferença uma unidade por analogia e proporção. O objeto sensível comum, formado por diferentes sensíveis próprios, deve constituir uma unidade, deve formar um único objeto percebido pela sensação comum. É papel de tal faculdade unificar

¹⁴ Hicks, 1990, pg.530.

diferentes sensíveis em um único objeto. Não somente discriminar a diferença, como também engendrar, por analogia, a unidade. A sensação comum

“é uma unidade de conexão do mesmo modo em que o ponto é uno, e seu objeto, uma unidade, por analogia, desses dois sensíveis [doce e quente] ou por suas unidades numéricas, está relacionado com cada um dos dois como os mesmos, tomados separadamente, estão um para o outro (*De An III 7: 431a21-23*)”,

ou seja, da mesma maneira, como continua o texto, em que os contrários de um mesmo gênero e os sensíveis heterogêneos, tomados individualmente, são sensíveis separados um do outro, ambos devem ser percebidos simultaneamente pela sensação comum de modo a formarem uma unidade, isto é, um único sensível comum. Sendo assim, a faculdade que discrimina uma pluralidade de sensíveis simultaneamente apresentados se relaciona com os heterogêneos da mesma maneira em que se relaciona com os contrários e a sua unidade não é incompatível com a pluralidade de relações que estabelece com os vários sensíveis ao mesmo tempo. Em outras palavras, dois sensíveis simultaneamente percebidos constituem uma unidade na medida em que há proporção ou analogia entre eles. Tomados em si mesmos, eles são separáveis, mas podem logicamente constituir uma unidade. Por analogia ou proporção, temos sensíveis opostos ou heterogêneos formando unidades idênticas a si mesmas, mas logicamente múltiplas.

Enfim, a sensação comum, bem como seu órgão (que é o coração) são capazes de se dividirem logicamente entre os movimentos contrários recebidos pelos sensíveis e, apesar disso, continuarem ontologicamente sendo uma e mesma coisa. Por isso, a percepção simultânea deve ser entendida a partir da sensação comum e não da sensação dos próprios, pois, com base na sensação própria, não podemos explicar como um sentido e seu órgão correspondente podem receber e, portanto, reconhecer dois movimentos contrários.

Do que foi dito, concluímos que, não é o sentido próprio e seu órgão correspondente que são capazes de receber diversos sensíveis, mas, como explica nos *Parva Naturalia*, é a sensação comum e seu órgão que podem ser ontologicamente uma e logicamente múltipla ao mesmo tempo. Sendo assim, dizemos que ela não se torna tal qual cada sensível próprio recebido, mas um único sensível comum composto de sensíveis próprios contrários. A zebra, portanto, é percebida como uma unidade, i.e., é representada por um sensível comum que forma a sensação comum ao receber em seu órgão os sensíveis próprios homogêneos e heterogêneos. Continua sendo, a sensação comum uma certa afecção, mas que, ao contrário

da sensação própria, pode ser afetada por pares de contrários simultaneamente. Como tais movimentos contrários chegam à região pericárdica, ao órgão da sensação comum, Aristóteles nos diz que é pelo sangue em *De Somno*, mas suas explicações fisiológicas são obtusas e de difícil compreensão. De qualquer forma, há alteração fisiológica na medida em que o órgão da sensação comum recebe movimentos contrários correspondentes às diferentes formas sensíveis. Porém, como uma mesma parte poderia receber materialmente movimentos contrários? Ser, ao mesmo tempo, branca e preta? Este problema parece levar Alexandre de Afrodisia a uma concepção desmaterializada da apreensão sensível, concebendo-a apenas como uma faculdade que emite juízos, pois, segundo o mesmo, ter afecções opostas, como a do preto e a do branco, é distinto de ter julgamentos opostos, a saber, como o julgamento de que certo corpo branco é branco e de que certo corpo preto é preto. Desse modo não é contraditório dizer que uma listra da zebra é branca e a outra é preta, mas seria se eu dissesse que uma lista é preta e branca ao mesmo tempo. Segundo Alexandre de Afrodisia:

“perception, even it seems to come about by means of an affection, is nevertheless itself a judgment. (That which is opposite in an affection is different form that which is <opposite> in a judgement. For in an affection white <is opposite> to black but in a judgement the judgement concerning the white <body> that is white and the <judgement> of the black <body> that is black are not opposites¹⁵”.

Mesmo que Alexandre de Afrodisia admita haver certa afecção, que não a material, no corpo, por exemplo, que o órgão deve ser afetado em diferentes partes por diferentes sensíveis; a percepção propriamente dita parece ser essencialmente produção de juízos e se reduzir a uma alteração mental, ou seja, a faculdade perceptiva que passa da potência ao ato ao emitir um juízo sobre o sensível apreendido:

“However when that body is affected in which <is housed> the perceptive capacity of the soul, and which it is habitual to call the ultimate sense-organ, <it is affected> not in respect of the same part by both <opposites> but rather it is generated in different <parts> by different <opposites> just as we see that the opposites are at the same time clear both in the eyes and in the mirrors¹⁶”.

Enfim, mesmo que o corpo seja afectado pelo sensível, parece que tal afecção não tem qualquer relevância e não pode ser dita como uma afecção material literal, segundo

¹⁵ Alexander of Aphrodisias, 2000, 167, 21- 24, pg. 151.

¹⁶ Ibidem, 168,2-5, pg. 151.

Alexandre de Afrodisia. Como aponta Sorabji, o problema da percepção simultânea dos contrários leva Alexandre, Temístio e Averroes a desmaterializar a percepção e, por extensão, leva Filopono, Alberto o Grande e Tomás de Aquino a desmaterializar o *medium*. Desse modo, a forma sensível não produziria qualquer afecção material no órgão do sentido¹⁷.

Tendo a dificuldade de aceitar que contrários afetariam materialmente um mesmo órgão, por um lado, Alexandre concebe a percepção como sendo essencialmente juízos e não afecções opostas; por outro, Sorabji tenta dar a seguinte solução: há de fato uma alteração material literal nos órgãos, pois o órgão pode receber contrários em diferentes partes. Todavia, Aristóteles não concordaria nem com um, nem com outro, pois, em primeiro lugar, a percepção não é capaz de emitir asserções simples, muito menos seria de emitir juízos e, em segundo lugar, dizer que os órgãos sofrem afecções contrárias não implica dizer que sofrem alterações materiais literais¹⁸. De fato, o órgão da sensação comum, assim como a própria capacidade perceptiva comum é capaz de dividir o seu ser em vários, podendo receber vários sensíveis simultaneamente e permanecer numericamente una. Todavia, se restringíssemos a percepção à percepção dos sentidos próprios, então não poderíamos perceber simultaneamente contrários, pois o órgão do sentido próprio e a sua capacidade perceptiva são indivisíveis, e, conseqüentemente, teríamos que, assim como o fez Alexandre de Afrodisia, conceber a percepção não como sendo alterada por afecções opostas, o que constituiria contradição, mas como uma capacidade que emite juízos opostos, o que não constitui propriamente uma contradição. A solução de Aristóteles se encontra nos *Parva Naturalia*, no qual elabora o conceito de sensação comum, evitando assim que a percepção se restrinja aos sentidos próprios, como parecia ocorrer no *De Anima*, de modo que a percepção simultânea dos contrários seja possível, mesmo que haja alteração material no órgão da sensação comum. Esta questão sobre como ocorre exatamente tal alteração material e a necessidade da mesma será tratada detalhadamente no segundo capítulo.

Como vimos, se, por um lado, Platão diz que não é função da percepção, mas da mente diferenciar os sensíveis e, em seguida, unificá-los a um único objeto (*en tõi hupokeimenôi*); por outro, Aristóteles concebe que a sensação comum opera discriminando

¹⁷ Sorabji, R., 1991, pg. 229.

os sensíveis apresentados simultaneamente e os unifica, por analogia ou proporção, a um mesmo objeto, desse modo, os diferentes sensíveis formam uma unidade enquanto objeto sensível comum.

Em resumo temos que, diferentemente de Platão, Aristóteles deixa claro que não é o intelecto, mas a sensação própria ou comum que conhece os objetos sensíveis (*ta aisthêta*). Em suas próprias palavras:

“pelo que discernimos ou conhecemos tais atributos? Pelo intelecto? Mas eles não são apreendidos pelo intelecto, nem o intelecto conhece qualquer objeto externo que esteja desconectado da sensação (*De Sensu, VI, 445b15-17*)”.

E, se assim vemos que os sensíveis são concebidos diferentemente por cada filósofo, também a importância dada à sensação para a produção de conhecimento será distinta, ou mesmo, oposta.

Com esse primeiro capítulo, podemos concluir que, se, para Protágoras, sensação e conhecimento são idênticos, para Aristóteles, a sensação é uma operação que tem como função conhecer, assim como o pensamento, mas que tanto o pensamento é distinto da sensação como também, o conhecimento se distingue por seus objetos: os sensíveis e os inteligíveis. Se, para Platão, a sensação é uma operação praticamente inútil, tendo como função estimular o intelecto a conhecer, mas que, de modo algum, tem como função conhecer, para Aristóteles conhecer é de certa maneira perceber, na medida em que conhecemos através da percepção os sensíveis e de certa maneira não é perceber, mas deriva da percepção, pois o intelecto pensa seus objetos a partir das formas sensíveis, por isso, a percepção é indispensável para a aquisição do conhecimento dos sensíveis e dos inteligíveis. Por isso, temos que a sensação depende das coisas externas para conhecer e o pensamento da sensação, pois as formas inteligíveis estão nas formas dos objetos sensíveis. Segundo Aristóteles, não é possível existir uma alma e uma inteligência capaz de julgar sem também ter sensação, nem o animal seria capaz de sobreviver sem tal faculdade (*De Anima III 12*), todavia, esse assunto com relação à necessidade da sensação para que haja pensamento deve ser analisado em outro momento. Enfim, vimos que, para Aristóteles, diferentemente de Protágoras, a sensação não é responsável por todos os julgamentos, nem por discriminar todos objetos cognoscíveis, também para Aristóteles e diferentemente de

¹⁸ Tal questão sobre o tipo de afecção que constitui a percepção será tratada em detalhe no segundo capítulo.

Platão, o extremo oposto não é verdadeiro, a saber, que a sensação não discrimina nada e nem que o sensível é por si mesmo incognoscível. Conhecimento e sensação, portanto, não devem ser idênticos ou distintos de modo absoluto, nem o ser é absolutamente ser percebido, nem o ser percebido é absolutamente indeterminado, mas, para Aristóteles, o ser é em parte percebido e determinado pela faculdade perceptiva e em parte é conhecido pelo intelecto.

CAPÍTULO II:

O que é percepção segundo

Aristóteles

I.

Apesar de termos localizado a tese aristotélica sobre a percepção em relação à tese relativista de Protágoras e à tese idealista de Platão, restam-nos algumas questões a serem examinadas para que a percepção seja definida com maior precisão, a saber, se a percepção é uma certa afecção, qual tipo de afecção seria.

Como vimos no diálogo *Teeteto*, Platão define a percepção como a função de receber na alma os sensíveis *através* do corpo do seguinte modo:

“Toma então atenção à resposta mais adequada: os olhos são aquilo com que vemos ou por meio de que vemos, e os ouvidos são aquilo com que ouvimos ou por meio de que ouvimos?”

Sócrates pergunta a Teeteto que responde: “Por meio de que percebemos cada coisa, mais do que com eles, é o que me parece, Sócrates” e Sócrates então conclui que percebemos com a alma por meio do corpo (*Teeteto*, 184c-d).

Aristóteles responderia a Sócrates: percebemos com ambos, alma e corpo, pois a percepção é uma certa afecção e há apenas uma substância que pode ser afetada: o sujeito que percebe. Há uma afecção comum, portanto, trata-se de um único evento, pois o sujeito que percebe é composto de corpo e alma, mas não de uma substância corpórea separável da substância psíquica. Por isso, a afecção é comum, mas ocorre de modo distinto no corpo e na alma. A afecção comum pode ser explicada enquanto duas afecções, uma no corpo, outra na alma. Essas duas afecções são apenas logicamente distintas, pois ocorrem simultaneamente e têm uma unidade ontológica, já que é uma única substância que sofre as duas afecções.

Aristóteles não poderia definir a percepção do mesmo modo que Platão, a saber, uma capacidade que a alma tem de receber o sensível *através* do corpo, pois esta definição pressupõe que alma e corpo não formam uma unidade substancial. E é tal pressuposto que vigora na definição de Platão, i.e., de que corpo e alma estão separados e, por isso mesmo, diz que não percebemos *com* os órgãos do sentido e sim com a alma *através* do corpo. O corpo não tem função cognitiva alguma no processo perceptivo, mas apenas a função material de receber os sensíveis. Ora, para Aristóteles, o corpo também é o lugar pelo qual recebemos os sensíveis, mas não deixa de ter certa função cognitiva. Como vimos, para Aristóteles, o corpo tem tal papel material cognitivo no processo perceptivo na medida em

que são os órgãos do sentido que sofrem certa alteração ao receberem a forma sensível e, sem esta alteração, a percepção não seria possível. A percepção se constitui essencialmente por um movimento da alma no corpo, mesmo porque o corpo é constituído materialmente para que a alma, sua forma, exerça seus fins. Por exemplo, a visão é a forma do olho, ou seja, o olho tem certa constituição material específica de modo a se adequar a sua forma, de modo que a visão exerça seu fim que é ver. Sendo o corpo a matéria e a alma a forma, temos que, ambos, conjuntamente, são condição para que haja sensação, ou seja, para que haja sensação é necessário que ocorra simultaneamente uma afecção no corpo e uma na alma. Ao mesmo tempo em que o órgão sensível sofre certa alteração, a faculdade perceptiva entra em atividade: o corpo sofre algo ao receber o sensível e a alma sensitiva passa do estado potencial para o estado atual. Por isso, devemos dizer que o corpo é um meio (*mesotes*) pelo qual a alma percebe, que sem ele os sensíveis não poderiam ser conhecidos.

A definição de percepção segundo Aristóteles vai de encontro à tese platônica na medida em que pressupõe a união corpo e alma e realça o papel cognitivo do corpo como condição para que a atividade perceptiva seja discriminativa. Não apenas porque o corpo sofre certa alteração ao receber o sensível, mas também por ser ele o meio pelo qual os sensíveis podem ser discernidos. Mais especificamente, o corpo, pela sua constituição material, é um meio entre os sensíveis opostos e isto é condição necessária para que o sensível seja percebido. Pelo fato do corpo ser um meio entre sensíveis opostos, dizemos que ele não é atualmente nem um extremo nem o outro extremo oposto, sendo potencialmente ambos e, portanto, podendo vir a ser atualmente ora um, ora outro:

“essa é a razão pela qual nós não temos sensação do que é quente, frio, duro ou macio tanto quanto nós somos, mas somente do que é mais ou menos, o que implica que o sentido (*aisthêsis*) é um tipo de meio entre os sensíveis dos extremos opostos. É o meio que tem poder de discriminação, pois se torna um extremo para cada extremo por vez (*De An II 10: 424a2-7*).”

Nesta passagem, quando Aristóteles diz que o sentido é um meio (*mesotes*) entre um par de opostos, ele quer dizer com isso que cada sentido é potencialmente os sensíveis próprios opostos e, portanto, capaz de perceber os sensíveis que se encontrem entre tais extremos. Devido à sua constituição material específica, continua Aristóteles, cada órgão do sentido tem o poder de discriminar os sensíveis próprios de seu campo perceptível, ou

seja, cada órgão pode vir a ser igual aos sensíveis que se situem entre os extremos opostos que delimitam o seu campo perceptivo. Desse modo, por exemplo, não poderíamos ouvir um som mais grave ou mais agudo do que a audição é capaz de ouvir e todo aquele que estivesse além dos sons extremos opostos que delimitam a nossa capacidade auditiva. Perceber um sensível tem como condição o fato deste sensível estar dentro dos limites físicos de cada órgão do sentido; o que significa dizer que cada órgão do sentido é um meio entre os extremos opostos de seus correspondentes sensíveis próprios e que, portanto, é potencialmente os opostos que se localizam entre tais extremos. Não perceberíamos, por exemplo, uma cor mais clara ou mais escura do que somos capazes de perceber e, portanto, toda cor perceptível está localizada entre o par de extremos opostos que delimitam o campo da visão, a saber: o claro e o escuro. Também com relação à discriminação dos sensíveis prazerosos ou penosos, a constituição material dos órgãos sensíveis é determinante. Ou seja, os órgãos do sentido, devido a sua proporção constituinte, são medidas para a sensação de prazer ou dor causadas pelos objetos sensíveis. Estes, quando possuem uma proporção pura e sem mistura são prazerosos (como o doce e o sal); mais prazerosos ainda quando possuem uma mistura com proporção harmônica (como o acorde musical); agora, quando em excesso, seja em quantidade ou intensidade, causam dor ou mesmo a destruição do sentido. Neste sentido, a constituição material dos órgãos, devido a sua proporção, sofre certos efeitos materiais que permitem à faculdade apetitiva discriminar os objetos prazerosos e penosos. Disso concluímos que o corpo, por ter certa constituição física, é capaz de receber a forma sensível, e, desse modo, exercer sua função cognitiva: tornar-se tal qual a forma sensível recebida, permitindo assim à faculdade sensível discriminar tal forma sensível e mesmo se tais sensíveis são prazerosos ou não (*De An III 7*).

Como expusemos acima, a percepção deve ser explicada como uma unidade entre duas afecções distintas, uma que sofre a alma, a outra o corpo. Enfim, as alterações que sofre a alma não devem ser analisadas à parte das alterações que sofre o corpo, nem as do corpo à parte das da alma; mesmo porque, segundo Aristóteles, a boa definição de percepção considera a união entre corpo e alma no processo de alteração e é isto que vemos em *De Anima I, 1 403^a27-b19*. Nesta passagem, temos de um lado o físico e do outro o dialético. O primeiro descreve apenas as mudanças materiais, e o segundo nos fornece apenas a forma. No exemplo da raiva, o primeiro a descreve como sendo um fervor do

sangue ou calor entorno do coração, o segundo como um desejo de retaliação. A boa definição, por sua vez, deve englobar as duas, pois a forma “se é para ser, dever ser realizada na matéria de um tipo particular”, i. e., assim como a forma é realizada em certa matéria e em vista de certo fim, também as funções da alma são realizadas em certo corpo e em vista de certos fins, ou, nas palavras do filósofo, quanto aos atributos da alma, eles “são evidentemente formas realizadas na matéria (*De An I I 403^a25: ta pathê logoi enuloi eisin*).” Sendo assim, a percepção é um atributo da alma que se realiza em certo corpo, mais precisamente, em um corpo com órgãos que tem a vida em potência e se realiza em vista tanto da sobrevivência, como do bom desenvolvimento do animal. A partir disso, concluímos que não é adequado analisar as funções da alma como separáveis da matéria física:

“nós estávamos dizendo que os atributos da alma são tais – quero dizer, como a raiva e o medo, inseparáveis da matéria física dos animais aos quais pertencem e não, como a linha e a superfície, separável em pensamento (*De An I I; 403b17-19*).”

As funções da alma não são como os objetos matemáticos, a saber, definíveis a partir de uma separação das coisas materiais, ou seja, uma boa análise das funções da alma não tem, de modo algum, como finalidade defini-las como algo que poderia operar separadamente do corpo, portanto, não devemos tomá-las em separado da matéria física dos animais, das operações fisiológicas que sofre o corpo. De fato, isto é verdadeiro, mas isto não quer dizer que não podemos distinguir as operações físicas das psíquicas. O ponto é que não podemos definir uma operação psíquica, como é o caso da percepção, separadamente das operações físicas. A percepção deve ser entendida como uma operação da faculdade sensível que ocorre conjuntamente com operações fisiológicas nos órgãos; mesmo porque não poderíamos entender a percepção apenas de um modo ou de outro. É mais adequado, portanto, tomar a percepção como um conjunto de operações físicas e psíquicas, ainda que nos seja permitido distinguir logicamente cada operação a título de clareza. Já quanto à linha e à superfície, é possível tomar cada uma separadamente de qualquer representação física e defini-las desse modo. No decorrer desta passagem, Aristóteles introduz a diferença entre o físico e o dialético. O primeiro trata da causa material, o segundo da causa formal ou final. Já o filósofo natural ou o verdadeiro físico deve tomar o fim ou o elemento formal, no caso da raiva, o desejo de retaliação e a causa

material, a saber, os efeitos físicos do desejo de retaliação. No caso da percepção, o elemento formal é a discriminação realizado pela faculdade e causa material são as alterações fisiológicas sofridas pelo corpo ao receber o sensível. Por fim, temos a distinção entre o verdadeiro físico, que investiga as propriedades formais se realizando na matéria, o matemático, que analisa as propriedades matemáticas separadamente das coisas e o filósofo primeiro, que estuda as formas separadas da matéria. A psicologia, como sabemos, é uma disciplina a ser estudada pelo verdadeiro físico.

Podemos concluir que, temos clareza quanto ao fato de não ser possível compreender a percepção sem os processos fisiológicos envolvidos, apesar de Aristóteles, como veremos, não nos evidenciar como ocorrem tais processos (mesmo porque não tinha aparato científico apropriado para tanto). O ponto filosófico relevante é conceber que, de fato, existe certa alteração fisiológica no corpo simultaneamente com a apreensão da forma sensível pela parte sensitiva da alma e, se assim não fosse, o corpo teria, para Aristóteles, o mesmo estatuto que para Platão, a saber, um simples instrumento pelo qual a alma percebe, que não exerce qualquer papel cognitivo. Quem percebe, para Aristóteles, é o sujeito com a alma e com o corpo conjuntamente. De qualquer modo, não poderíamos aceitar a idéia de que é a alma apenas quem percebe, pensa, aprende, ou mesmo que ela tece ou constrói, pois, supondo que tais atributos sejam movimentos, sabemos que a alma não é automovente e que, portanto,

“sem dúvida seria melhor dizer que a alma não sofre ou aprende ou pensa, mas que o homem faz isto com a alma: e isto também não significa que há movimento na alma, mas que o movimento por vezes a atinge, por vezes se inicia na alma. Neste caso, a percepção se origina em objetos particulares, enquanto a recordação começa a partir da alma e se direciona através de movimentos ou traços de movimento para os órgãos sensíveis (*De An I 4: 408b13-18*).”

Ou seja, a percepção se inicia no objeto particular externo que causa certo movimento, o qual, por sua vez, afeta os órgãos sensíveis que o recebe e, simultaneamente, atinge a alma perceptiva que o reconhece sem, com isso, ser movida ou sofrer alteração. A alma, portanto, move o corpo por ser seu princípio motor, por exemplo, quando nos deslocamos ou quando recordamos, pois, neste último caso, as imagens guardadas na memória, que é parte da alma sensitiva, provocam afecções no corpo; porém, podemos dizer ela é movida apenas por acidente, i.e., quando o corpo se locomove. Por isso, é o homem quem pensa,

sente, aprende e ele faz isto com a alma e com o corpo. Não há nada que afete o corpo que não afete a alma, sendo a afecção perceptiva um claro exemplo disso.

II.

Se alma e corpo, como vimos, são afetados simultaneamente, isto implica que o corpo, necessariamente sofre certa afecção. Mesmo porque, enquanto a faculdade perceptiva (*aisthêsis*) não tem magnitude e é uma certa forma e potencialidade (*logos tis kai dynamis*) do órgão sensível, este, por sua vez, é o meio pelo qual a sua forma se realiza. O órgão sensível é, por um lado, idêntico à ela, isto é, à potencialidade, pois sua essência é ser potencialmente todos os sensíveis, mas, por outro, é distinto dela por ter magnitude. Ele não é puramente uma potencialidade, pois tem certa extensão, mas não é senão o lugar no qual recebemos as formas sensíveis e, portanto, o meio pelo qual as discernimos e, neste sentido, é aquilo *com* o qual se percebe. Um meio não no sentido fraco, como acreditava Platão, isto é, não apenas como aquilo que possibilita à alma receber os sensíveis e assim conhecê-los pelo intelecto; mas como aquilo que exerce certa função cognitiva ao participar, juntamente com a alma, no conhecimento dos sensíveis. Enfim, justamente porque o corpo sofreu certo movimento ao receber a forma sensível, é que é possível para a faculdade perceptiva, apreender qual é este movimento, qual é essa forma sensível recebida. Por isso, a faculdade não poderia discriminar o sensível se este não causasse certo movimento no órgão, e, sem isto, a percepção não ocorreria. Nem o órgão poderia receber a forma sensível, se não houvesse uma faculdade para discriminá-la, i. e., o recebimento do sensível não teria qualquer finalidade se não existisse uma faculdade que o reconhecesse, nem mesmo o órgão seria constituído de modo a ser capaz de receber o sensível, se não fosse a faculdade sua causa formal. Todavia, se a faculdade é a forma do órgão, então o órgão existe de modo a realizar tal forma, em outros termos, o órgão é constituído materialmente de modo a realizar a função de conhecer os sensíveis e esta função implica receber o sensível no órgão e discriminá-lo pela faculdade. Não poderia a faculdade, que é uma substância formal e, portanto, não extensa, receber o sensível. Este, portanto, é o papel material cognitivo do corpo na percepção, pois o corpo é substância material e, por ter certa magnitude, é ele quem sofre alterações físicas ao receber a forma sensível e é por sofrer certo movimento em sua constituição material que podemos conhecer os sensíveis.

Por fim, concluímos que, para Platão, o corpo é um instrumento pelo qual os sensíveis chegam à alma, sendo ela apenas quem os percebe; já para Aristóteles, corpo e alma são, em conjunto, condição necessária para a percepção. Como diz o próprio filósofo:

“Como a percepção não é própria exclusivamente da alma nem do corpo (pois uma potencialidade e sua atualidade residem no mesmo sujeito, a percepção é um movimento da alma por intermédio do corpo), é claro que tal afecção não é própria da alma, nem o corpo sem alma pode perceber (*De Somno 454^a4-11*)”,

ou seja, o sujeito é quem tem a capacidade de perceber, i.e., tem a percepção em potência, e é ele quem exerce tal capacidade e não apenas a sua alma ou o seu corpo. Por isso, se a percepção é uma afecção, é claro que é uma afecção da alma conjuntamente com uma afecção do corpo, pois a alma do sujeito percipiente não perceberia se seu corpo não fosse capaz de receber o sensível, nem seu corpo o receberia se sua alma não fosse capaz de discriminá-lo.

Em oposição a Platão mostramos que, para Aristóteles, corpo e alma sofrem certa afecção, mas ainda não esclarecemos que tipo de afecção cada um sofre. Como vimos acima, corpo e alma são afetados e isto é condição necessária para haver percepção. Outra condição necessária é que sejam ambos afetados por um objeto externo, ou seja, a percepção tem como causa primeira o objeto externo sensível, o qual, uma vez presente em nosso campo perceptivo, causa certa afecção que denominamos percepção. Esta, enfim, é determinada por dois processos de afecção distintos que sofre o sujeito percipiente, e o sujeito, por sua vez, ao sofrer tais afecções não produz, em condições normais, qualquer interferência na assimilação do sensível tal qual ele é. Um processo é a alteração fisiológica no órgão sensível, o outro é o reconhecimento do sensível a partir da atualização da faculdade sensitiva. Neste sentido, dizer que o percipiente se torna tal qual o sensível, significa dizer que seu corpo e sua alma, cada um a sua maneira, tornam-se semelhantes à forma sensível do objeto percebido. Há, portanto, uma neutralidade do percipiente de modo que o mundo nos é dado na sua forma mais pura, sem qualquer interferência do sujeito (resguardadas as condições de drásticas alterações mentais, ou físicas, como a loucura, a bebedeira, a doença, etc.). Uma neutralidade que se resume no fato do objeto sensível vir de fora e se fazer conhecido pelo sujeito, o qual tem o papel passivo que permite que o objeto seja, ele mesmo, causa de se tornar conhecido, na medida em que o sujeito o conhece tornando-se tal qual ele é em ato. O sujeito não tem o poder de modificar nem o atributo

sensível da coisa externa, nem o objeto sensível que representa tal atributo, nem mesmo a alteração que tal objeto provoca em seu corpo.

Enfim, pelo fato de haver realmente o objeto externo que causa a percepção, devemos, então, aceitar que tal causa externa tenha uma forte presença no sujeito que a recebe, o que implica assumir que tal causa provoca certo movimento nos órgãos; caso contrário, não faria sentido denominar a percepção uma certa afecção ou alteração, já que apenas o exercício da faculdade perceptiva não constitui propriamente uma alteração.

Em *De Anima II 5*, Aristóteles traça um paralelo entre a percepção e o conhecimento com o intuito de explicar qual é exatamente o tipo de alteração que sofre a faculdade perceptiva. Em primeiro lugar, temos que, uma vez o homem possuindo a capacidade cognitiva, esta, por sua vez, se encontra como uma primeira potência (Pot 1) que pertence à sua natureza conhecer. Em seguida, há a passagem desta primeira potência para uma segunda potência (Pot 2), quando o homem adquire conhecimento e é capaz de exercê-lo quando quiser. E, por fim, temos a passagem da Pot 2 para o ato, quando o homem propriamente conhece, por exemplo, o que está em ato identificando uma certa figura da letra A com a letra A, trata-se, portanto, do exercício do conhecimento.

A passagem de Pot 1 para Pot 2 não constitui uma alteração real, pois, há um avanço em direção à própria natureza e não uma aquisição de um estado de que antes era privado. Adquirir conhecimento não é adquirir um novo estado ou capacidade, mas desenvolver a própria capacidade de conhecer. A questão é controversa e não nos devemos deter a ela no momento, mas cito uma passagem decisiva:

“enquanto aquele que aprende e é trazido do conhecimento potencial para o atual por aquilo que é em ato e é capaz de instruir não deve ser dito sofrer algo de modo algum, ou dois tipos de alterações devem ser assumidas, uma para o estado negativo e a outra para a própria disposição e natureza (*De An 417b12-16*).”

Ou seja, uma vez possuindo a capacidade de conhecer, a aquisição de conhecimento não é uma alteração propriamente dita, mas um desenvolvimento da própria capacidade, i.e., quanto mais eu conheço, mais tenho capacidade de conhecer, em outras palavras, quanto mais pensamos, mais somos capazes de pensar objetos inferiores. Por isso, tanto a aquisição de conhecimento, como o exercício do conhecimento adquirido não são alterações qualitativas: a aquisição consiste no aperfeiçoamento da capacidade de conhecer e o

exercício ou a atualização de tal capacidade não a destrói, mas a preserva, não se tratando também de uma alteração qualitativa¹⁹.

A partir do esquema sobre o conhecimento, Aristóteles define o tipo de alteração que sofre a capacidade perceptiva. No caso da percepção, para que o homem seja capaz de perceber é preciso que, antes de mais nada, ele tenha os órgãos apropriados para tanto, o que significa dizer que há uma alteração qualitativa na geração, ou seja, há uma passagem de um estado privativo para um estado positivo, quando do embrião se forma o homem que, antes privado, agora passa a ter a capacidade perceptiva. Sendo assim, a passagem da geração à Pot 1 consiste em uma alteração real, i.e., a natureza do homem passa a ser capaz de perceber e, antes, era privado disto. Em suma, quanto à percepção, temos a passagem da geração para a Pot 1, uma vez que passamos a possuir a capacidade perceptiva, bem como a passagem da Pot 1 ao ato, i.e., ao exercício da capacidade perceptiva. Quanto ao conhecimento, temos a passagem da Pot 1 para a Pot 2, uma vez tendo adquirido conhecimento aquele que o possui o tem em potência sem exercer, e, por fim, a passagem da Pot 2 para o ato, que é propriamente o exercício do conhecimento.

Aristóteles também distingue dois tipos de afecção: o tipo corruptiva e o tipo preservativa. Para a percepção, a passagem da geração para a Pot 1, de não ser capaz de perceber para o ser capaz constitui uma afecção corruptiva. Uma vez gerado, o homem tem em potência a percepção (Pot 1), assim como, quando já temos a ciência e não a exercitamos (Pot 2), portanto, a passagem da potência adquirida pela geração (Pot 1) para o ato no caso da percepção é equivalente à passagem do conhecimento adquirido que está em potência (Pot 2) para o ato. Isso porque não há passagem da Pot 1 para a Pot 2 no caso da percepção, pois seria um tanto incongruente falar que somos naturalmente capazes de

¹⁹ Quanto a este ponto, ver Burnyeat M. F., *De Anima II 5*, Phronesis XLVII/1 e Zingano, M., *Razão e Sensação em Aristóteles*, ed. LPM, 1998, pg. 87-98. De qualquer modo, devemos citar uma outra passagem que demonstra não haver alteração alguma tanto na aquisição como no exercício do conhecimento: "Aquele, pois, que potencialmente possui conhecimento torna-se aquele que atualmente o possui não por ter sido posto em movimento de modo algum, mas por causa da presença de algo mais: é quando alguém encontra um objeto particular, o qual, de alguma maneira, já conhece por meio de seu conhecimento do universal (Novamente, não há um vir a ser para o exercício atual e a atividade de tais estados, a menos que se pense que há vir a ser da visão e do tato e que a atividade em questão é parecida com essas). E a primeira aquisição do conhecimento não é um vir a ser ou uma alteração: pois os termos 'conhecer' e 'entender' implicam que o intelecto tenha atingido um estado de repouso e chegue a uma estabilidade, e não há vir a ser que conduza a um estado de repouso (...) (*Física VII: 247b4-12*)". Segundo tal argumento de que não há alteração no intelecto, seja na aquisição, seja no exercício do conhecimento, Aristóteles conclui que "a alteração e o ser alterado ocorre em coisas sensíveis e na parte sensitiva da alma e, exceto por acidente, em nada mais (*Física VII: 248a7-9*)".

percebe e por sofrer alguma alteração, passamos a ter conteúdo perceptivo em potência, podendo atualizá-lo a qualquer momento, como ocorre uma vez que possuímos certo conteúdo cognitivo.

Em outras palavras, dizer que somos naturalmente capazes de perceber é o mesmo que dizer que temos em potência a percepção que pode ser atualizada uma vez que um sensível esteja em nosso campo perceptivo e que tenhamos o órgão apropriado para tanto. Não existe aquisição de percepção, mas de conhecimento sim. E este processo de aquisição não pode ocorrer por mudança qualitativa, pois, não há este tipo de mudança quando pensamos ou aprendemos, mas desenvolvimento da própria capacidade de pensar. Não há um ser afetado ou alterado qualitativamente para o estado contrário ou negativo, pois pensamos possuindo a capacidade de pensar e não estando privado dela. Por isso, como já vimos, se há transformação, há em direção ao hábito e à verdadeira natureza e isto nada mais é do que um desenvolvimento ou aperfeiçoamento da própria capacidade cognitiva, eu cito,

“é, pois, pelo exercício do conhecimento que aquele que possui conhecimento torna-se tal em ato: e isto ou não é uma mudança qualitativa (pois há desenvolvimento para a própria natureza e atualidade), ou ainda é uma mudança qualitativa de outro tipo (*De An II 5: 417b5-15*).”

No caso da capacidade perceptiva, não podemos dizer que, ao percebemos, desenvolvemos ou aperfeiçoamos nossa capacidade de perceber. Esta passagem de Pot 1 para Pot 2 só existe no processo cognitivo em que, primeiramente, não se tem certo conteúdo cognitivo, mas se tem a capacidade cognitiva (Pot 1), e, em seguida, há a aquisição de certo conteúdo cognitivo, o qual permanece em potência (Pot 2). Por isso, o paralelo com a faculdade sensitiva se faz claro apenas na passagem, no caso do conhecimento, da Pot 2 para o ato, i.e., no ter conhecimento em potência para o exercício do mesmo, eu cito,

“no percipiente, a primeira mudança se dá devido ao pai: um vez gerado, ele possui a sensação exatamente da mesma maneira em que nós possuímos conhecimento. E ter sensação atual corresponde ao exercício do conhecimento (*De An II 5: 417b15-19*).”

Em seguida, Aristóteles continua dizendo que tal comparação é válida com ressalva à distinção entre os objetos sensíveis e inteligíveis, pois os sensíveis são causas exteriores

e, para atualizarmos nossa capacidade perceptiva, eles são necessários; enquanto para o conhecimento, seus objetos não são exteriores, mas são os universais e estes já estão de alguma maneira dentro da alma, por isso, podemos atualizar nosso conhecimento conforme nossa vontade se nada nos impedir.

Não há alteração, e sim aperfeiçoamento na aquisição do conhecimento (passagem da Pot 1 para a Pot 2). A partir desta análise, podemos entender que: (i) a passagem da Pot 1 para a Pot 2 parece ser e assim é vista normalmente como uma alteração a partir da instrução e entendida como uma transição para a disposição contrária, contudo, trata-se de um aperfeiçoamento, pois a aquisição de conhecimento não é uma alteração que implica a destruição do estado contrário, i.e., ser capaz de conhecer não é uma disposição contrária à de ter conhecimento, mas são apenas disposições distintas. Enfim, devemos dizer que não há alteração alguma, entendendo a alteração ou como uma afecção corruptiva ou como uma afecção preservativa, pois, como vimos em *Física VII 3: 247a7-9*, não há vir a ser ou alteração alguma nem na aquisição nem no uso do conhecimento adquirido, uma vez que o intelecto pensa e concebe por repouso e parado. Não sendo uma alteração, a aquisição e o uso do conhecimento adquirido se traduzem por um aperfeiçoamento²⁰, i.e., “a coisa se desenvolve em direção a sua própria natureza e atualidade” ou “em direção às disposições e à natureza.” Ao contrário do processo perfectivo da capacidade cognitiva, a capacidade perceptiva sofre certas alterações, a saber, há uma alteração qualitativa apenas em sua geração e a passagem da Pot 2 para o ato, que equivale à transição entre o não exercício para o exercício da capacidade cognitiva, no caso da percepção, ocorre uma afecção preservativa.

Em resumo, temos as seguintes distinções: por um lado, há dois tipos de afecções ou alterações, a corruptiva e a preservativa e, por outro, a não alteração ou o aperfeiçoamento. Desse modo, sabemos que (i) a geração da capacidade perceptiva é uma afecção corruptiva, (ii) a aquisição e o uso do conhecimento é um aperfeiçoamento e (iii) o exercício da capacidade perceptiva é uma afecção preservativa, pois há a preservação da própria

²⁰ Segundo Burnyeat, “as the ancient commentators saw, if gaining knowledge is a change at all, it should be described as developing or perfecting the nature one already has. Whereas ordinary alteration involves attributes accidental to a thing’s nature, Aristotle speaks of a type of alteration that results in epistemic states (*hexis*) as ‘a change towards nature’”, *Phronesis* XLVII/1, pg. 63. Porém, ao contrário do que acreditam Burnyeat e alguns comentadores antigos, como Temístio e Filopono, Aristóteles não poderia conceber a

capacidade de perceber. Não há, portanto, nem aperfeiçoamento, nem corrupção no exercício da percepção. Ao percebemos, não adquirimos mais capacidade de perceber, nem percebemos melhor, nem destruímos nossa capacidade perceptiva.

Tendo em vista tal paralelo, concluímos que, a função perceptiva, assim como a cognitiva, passam da potência para o ato e isto não constitui uma alteração real ou uma afecção corruptiva, mas, no caso da percepção, ocorre a preservação da própria capacidade de perceber (*De An II 5: 417b8-9*). A única diferença entre o processo de atualização do conhecimento do da percepção, como vimos, está no fato do exercício da função perceptiva ter como causa um agente externo, ao contrário do conhecimento, pois os universais já se encontram de alguma maneira presentes na alma:

“por isso, está em nosso poder pensar quando quisermos, mas a sensação não está em nosso poder, pois, a presença do objeto sensível é necessária (*De An II 5: 417b24-25*).”

Sendo assim, se entendermos que tal diferença tem relevância filosófica, não podemos dizer que conhecimento e percepção diferem pelo processo de atualização de suas capacidades, mas, pelo fato de, no caso do conhecimento, a causa não ser externa e, no caso da percepção, ser externa. Se, no caso da percepção, tal processo não consentisse em uma alteração propriamente dita, o fato de ser uma causa externa ou interna seria irrelevante para a atualização da capacidade perceptiva, i.e., a percepção, tida unicamente como uma atualização de uma capacidade, assim como é o caso do conhecimento, exclui qualquer referência ao objeto externo que causa a percepção. Ou seja, simplesmente dizer que ambos, conhecimento e percepção, podem passar de potência a ato não nos diz nada da causa para que isso ocorra; a não ser que uma distinção fundamental seja estabelecida, a saber, a função cognitiva é impassível (*De An III 4*), ao contrário da função perceptiva, que é uma certa afecção, e Aristóteles insiste nesta oposição principalmente no livro III do *De Anima*. Estabelecendo não a semelhança, i.e., ambas são faculdades que podem ser atualizadas e isto não consiste em uma alteração propriamente dita, mas a diferença, i.e., o ato de conhecer não implica qualquer alteração, mas a percepção implica algum tipo de alteração, pois, se há um agente externo que age sobre o percipiente, este, por sua vez, necessariamente sofre algum tipo de alteração física causada pelo objeto externo. Em outras

aquisição e o uso do conhecimento como uma 'alteratio perfectiva', pois, como vimos em *Física VII 3*, o

palavras, o fato de que há um agente externo se confirma apenas com o efeito que ele causa no corpo, ou seja, a necessidade da causa da percepção ser externa se mostra no efeito que, necessariamente, sofre o corpo. O efeito causado na alma, por sua vez, parece não trazer a sua marca, a saber, certo movimento na matéria. Enfim, o efeito que tal causa externa gera no sujeito que percebe não pode se reduzir ao exercício de uma de suas funções anímicas, pois, de fato, o seu efeito, para ser mais determinante e garantir a objetividade do conteúdo perceptivo deve gerar alguma marca empírica, real, ou seja, as alterações fisiológicas que sofre o órgão sensível como que garantem que o movimento que o atingiu veio, sem dúvida, de fora.

Assumindo tal premissa, i.e., de que há um objeto externo que causa a percepção, e tendo em vista garantir a objetividade do conteúdo perceptivo, Aristóteles formula três condições necessárias para provar que a causa é externa: (i) a faculdade perceptiva existe em potência, caso contrário os órgãos se auto perceberiam, ou seja, os órgãos não se auto percebem porque a capacidade perceptiva é uma potencialidade que precisa do objeto externo para ser atualizada; (ii) o intermediário é necessário visto que o objeto externo existe separado do sujeito que o percebe e à certa distância (com exceção do tato e do gosto); o intermediário, portanto, tem a função de transmitir a informação dada pelo objeto externo, i.e., a forma sensível e, por isso, deve ser um corpo com matéria adequada para transmitir a forma sensível sem a matéria, e, por último, (iii) o órgão do sentido necessária e primeiramente é quem recebe tal informação, portanto, sua constituição material deve ser própria para receber a forma sensível sem a matéria. Essas três condições são fundamentais para que o sujeito receba a forma sensível advinda do objeto externo, o que significa dizer que a forma sensível de fato provém de um objeto externo e que, portanto, a causa da percepção é exterior e o conteúdo perceptivo pode ter sua objetividade assegurada. Até o momento, dissemos que tais condições *podem* assegurar a objetividade do conteúdo perceptivo, uma vez que a causa é externa, mas ela estará *de fato* assegurada caso todo este percurso da forma sensível até o reconhecimento de sua natureza pelo sujeito não altere a forma sensível. Todavia, nem a faculdade perceptiva no seu exercício de reconhecimento, nem os órgãos na recepção, nem o intermediário na transmissão da forma sensível têm o poder de alterá-la, mas, ao contrário, são alterados por ela. Por isso, podemos inferir que a

intelecto se aperfeiçoa sem vir a ser ou sofrer alteração para tanto.

forma sensível é um tipo de agente que afeta sem ser afetado, na medida em que não está em nenhum corpo material, mas é apenas um agente formal ou uma forma com poder de agir, como diz o filósofo em *Geração e Corrupção I 7, 324b5-7*:

“aqueles poderes ativos, então, cujas formas não estão em nenhum corpo material não são afetados; mas aqueles cujas formas estão em uma matéria são tais de modo a serem afetados ao agirem.”

A forma sensível funciona como um poder ativo absolutamente formal e, portanto, é, em si mesma, incapaz de ser afetada ou alterada. Ou seja, a forma sensível é causa formal e eficiente da percepção. É ela que causa eficiente porque provoca certo movimento no corpo e na alma de quem a percebe, na medida em que a faculdade sensível, bem como seu órgão correspondente se tornam como ela. Também causa formal, pois é em vista de apreender tal forma, uma vez que ela se encontra em nosso campo perceptivo, que percebemos, que somos afetados.

Mesmo o sujeito, estando em condições físicas ou mentais alteradas, não é capaz de alterar a própria forma sensível, contudo, o efeito que ela irá produzir neste sujeito será deficiente, ou porque alguma doença provocou certas alterações fisiológicas em seu órgão sensível, ou porque certo estado mental alterado não permite que a faculdade perceptiva reconheça adequadamente a forma sensível.

Tendo em vista o que foi exposto acima, podemos ter maior clareza para entender a tese aristotélica de que o sujeito percipiente²¹ e, portanto, a sua faculdade e o seu órgão devem tornar-se tal qual o objeto sensível é um ato (*De An II 5: 418^a3-6*). É um tanto quanto difícil entender este tornar-se tal qual o sensível e, se tivermos que explicitar o modo como o órgão e a faculdade tornam-se iguais ao sensível, devemos entender que há uma assimilação formal, i.e., tornam-se formalmente iguais à forma sensível. Mesmo porque a alma sensível sofre uma afecção preservativa, passando da potência ao ato e o corpo sofre uma afecção material não literal, não podendo se tornar materialmente tal qual o sensível. Desse modo, é evidente que, como órgão e faculdade recebem a forma sensível

²¹ Acredito que, nesta passagem, a melhor tradução para *aisthêtikon* é percipiente, uma vez que, neste caso, *aisthêtikon* significa *aisthêsis* (sentido) mais *aisthêtêrion* (órgão do sentido), mesmo porque é o sujeito quem percebe e, portanto, tanto seu sentido como seu órgão do sentido são potencialmente tal qual o sensível em ato e ambos se assimilam a ele: “o percipiente é potencialmente tal qual é o objeto sensível em ato. Enquanto está sofrendo a ação, ainda não é semelhante, mas, uma vez tendo sofrido, é assimilado e tem o mesmo caráter que o objeto sensível (*De An II 5: 418^a3-4*).”

sem a matéria, não faria sentido dizer que eles se tornam materialmente tal qual o sensível. Nem nosso corpo, nem nossa alma se tornam vermelhos ao percebemos a cor vermelha, ou duros, ao percebemos algo duro. Sendo assim, esta tese de que a percepção é potencialmente o objeto sensível antes de se tornar tal qual ele é em ato, merece ser destacada por dois pontos relevantes que concerne à epistemologia mais do que à fisiologia: (i) esta tese nos permite dizer que a faculdade perceptiva tem o poder de se tornar tal qual o sensível e, portanto, é capaz de conhecê-lo e (ii) se somos potencialmente capazes de perceber as coisas mesmo sem estarmos atualmente percebendo, então tanto a nossa capacidade perceptiva, assim como a coisa a ser percebida existem independentemente do instante perceptivo.

Segundo Johansen, como em *Física III*, Aristóteles precisa mostrar a realidade do processo de mudança, ele diz que tal realidade existe de fato porque a mudança é uma atualidade de algo potencial (*Física III 2: 201b35-202^a2*). Por isso, para Johansen, esta tese é “um modo de mostrar que a mudança não é do nada e dizer que o produto vem de algo que é potencialmente como tal. O produto da mudança existiu de algum modo antes da mudança. Ele existiu potencialmente. Assim, o produto não passou a ser do nada.”²² Em outras palavras, se a percepção não fosse potencialmente o seu objeto sensível, i.e., se ela não existisse potencialmente desse modo, então cairíamos na tese dos Megários²³ de que só podemos ver quando estamos atualmente vendo e, portanto, se não estivéssemos atualmente vendo, então seríamos cegos. Isto do lado do sujeito, mas, do lado do objeto, apenas o que é atualmente percebido existe enquanto objeto que está sendo percebido, por exemplo, não existiria a cor sem que ela seja percebida, ou, só existe a cor enquanto está sendo percebida. Sabemos que, Protágoras, no diálogo *Teeteto*, afirma não haver objeto sensível em potência, i.e., antes de ser atualmente percebido. Neste sentido, o atributo sensível da coisa externa, que é representado pelo objeto sensível, não existiria em si mesmo e independentemente de sua aparição para o sujeito. Ou seja, já que o sujeito é a medida do ser que lhe aparece, então o ser não poderia ter qualidades anteriores e independentes das que aparecem ao sujeito. Aristóteles, por sua vez, inverte este paradigma dizendo que existem qualidades anteriores e independentes das que o sujeito percebe e, mais ainda, durante a percepção a natureza da qualidade sensível é preservada enquanto tal. Ou seja, o

²² Johansen, 1998, pg. 258-259.

atributo material da coisa externa, antes de estar sendo percebido, é um sensível em potência, por isso, este atributo tem que ser atual e anterior se ele atua como agente da percepção. Como vimos, na mudança deve haver algo atualmente existente que age sobre o que é potencialmente como ele. No caso da percepção, o atributo sensível existe atualmente e age sobre o percipiente, não enquanto tal, mas enquanto a forma sensível que o representa. O atributo sensível, portanto, é um sensível em potência e existe potencialmente no percipiente. O sensível ou a representação sensível do atributo material da coisa externa pode agir sobre o percipiente, uma vez que o percipiente tenha tal sensível em potência, i.e., seja capaz de percebê-lo. Em primeiro lugar, sabemos que não há qualquer alteração no atributo sensível da coisa externa que está sendo percebida e, muito menos, que seu atributo passa a existir enquanto está sendo percebido e deixa de existir quando deixa de ser percebido. Em segundo lugar, sabemos que a finalidade da percepção é fazer com que a natureza da qualidade sensível seja fielmente assimilada, pois, em condições normais, o sujeito percipiente deve tornar-se tal qual o objeto sensível, deve assimilar a natureza do atributo sensível da coisa externa tal qual ela é. Por isso, o objeto sensível não é o que aparece ao sujeito, mas, antes, o que torna o sujeito tal qual ele é. Sendo assim, o objeto sensível e a aparência são distintos. Quanto ao sensível, temos que, uma vez que ele representa algo externo e real, então ele preserva o conteúdo objetivo da percepção. Quanto à aparência, temos que, não é a natureza do objeto que determina o conteúdo perceptível, mas o sujeito que determina a natureza do objeto, e, portanto, o próprio conteúdo perceptível.

Quanto ao que foi dito, podemos concluir que, o conteúdo perceptivo ou a forma sensível deve ser assimilada em sua integridade, sem sofrer qualquer modificação, pois ela é o agente e, portanto, age sobre o sujeito percipiente, que é o paciente, fazendo com que seja tal qual ela é. O objeto sensível, sendo, em si mesmo, objeto cognoscível, se impõe ao sujeito de modo a torná-lo tal qual ele é, ou seja, de modo a se fazer conhecido pelo sujeito. Sendo assim, quando Aristóteles diz que o sentido recebe a forma sensível, ele não quer dizer com isso que o sentido recebe algo indistinto, mas que, ao receber um objeto que é, em si mesmo, cognoscível, cabe ao sentido apenas reconhecê-lo. Ao contrário de Platão, que não atribui à sensação tal função discriminativa e nem o sensível seria cognoscível por

²³ Aristóteles fornece um argumento contra os Megários em *De Anima III 2: 426^a20-7*.

si mesmo, sendo função do intelecto conhecer os objetos sensíveis indistintos. Para o mesmo, o sensível não é cognoscível em si mesmo, mas apenas mediante a sua idéia correlativa. Enfim, o ser e a unidade do objeto é dada pelo sujeito que percebe segundo Platão, e não pelo objeto, como afirma Aristóteles. Por isso, segundo Aristóteles, o objeto, em si mesmo, cognoscível, é a causa da percepção e não o sujeito. O sujeito apenas sofre a ação do objeto, que consiste em assimilar-se a ele, i.e., o sujeito apenas traduz o que está diante dele e se impõe a ele, sem impor nada ao objeto qualquer traço subjetivo durante o instante perceptivo. O conteúdo perceptivo, entendido desse modo, deve aparecer cristalino, sem interferências do sujeito percipiente enquanto ele o percebe.

Enfim, podemos dizer que o medium, o órgão e a faculdade tornam-se tal qual o objeto sensível e, por esse motivo, o conteúdo perceptivo ou a forma sensível é transmitida, recebida e reconhecida como tal. Não podemos dizer que ela é apenas transmitida e reconhecida pela alma, ou apenas transmitida e recebida pelo corpo, e sim que é transmitida, recebida pelo corpo e reconhecida pela alma. Esta relação conjunta entre corpo e alma é o que garante maior objetividade do conteúdo perceptivo e expressa fielmente o projeto hylemorfista de Aristóteles quanto à sua concepção da alma como a forma do corpo. Se fosse apenas a recepção no corpo, não haveria discriminação quanto à natureza do sensível que afetou o corpo e, portanto, seria o conteúdo perceptivo um conteúdo incognoscível. Se fosse apenas reconhecimento pela alma, não existiriam certos movimentos ou estímulos materiais que o corpo sofre ao receber o sensível e o reconhecimento não seria necessariamente do objeto externo que nos afetou, mas poderia ser de qualquer outro objeto, por exemplo, de alguma imagem já presente na alma, como uma certa memória ou fantasia. Desse modo, toda objetividade da discriminação efetuada pela faculdade perceptiva seria esvaecida. Ora, o que poderia receber a forma sensível senão o corpo? A alma não a receberia, pois o que é a alma senão a forma do corpo e, portanto, não poderia como que tomar à frente do corpo para receber o movimento que vem do exterior. Sabemos, como já foi dito, que o objeto externo provoca certo movimento no medium, este movimento é a própria forma sensível, a qual, por sua vez, atinge primeiramente o órgão sensível. Por isso, não poderia uma substância formal como a alma sofrer qualquer tipo de movimento ou afecção vinda do exterior, mas apenas um corpo extenso e, portanto, uma substância material:

“O órgão, portanto, é um e o mesmo que seu poder, mas logicamente distinto dele. Aquilo, pois, que percebe deve ser uma magnitude extensa. A faculdade sensível, todavia, não é uma magnitude extensa, tampouco o sentido: eles são um certo caráter ou poder do órgão. Disso é evidente porque o excesso nos objetos sensíveis destrói os órgãos do sentido (*De An II 12: 424^a26-30*).”

É claro que a única coisa que tem magnitude é o corpo, então é ele quem é primeiramente afetado pela forma sensível.

Tendo em vista esta concepção que privilegia a objetividade do conteúdo perceptivo, Aristóteles, no final do *De Anima II 5*, nos diz que o sensível se torna conhecido conforme nossa percepção se torna tal qual ele é em ato e, por isso mesmo, nossa percepção deve ser potencialmente o sensível e atualmente distinta dele, mas, uma vez que o esteja percebendo, torna-se tal qual ele é em ato. Em seguida, no início de *De Anima II 6*, Aristóteles afirma a tese de que o conhecimento perceptivo dos próprios é exato e sem erro:

“por objeto sensível de um sentido particular eu quero dizer aquilo que não pode ser percebido por nenhum outro sentido e sobre o qual o erro é impossível. Por exemplo, a visão da cor, a audição do som e o paladar do sabor, enquanto o tato não tem dúvida sobre os seus vários objetos. Porém, de qualquer modo, cada sentido discrimina seus objetos próprios e não erra quanto à cor ou ao som; embora quanto ao que é colorido e onde está ou o que é ou onde está o objeto que produz o som, o erro é possível (*De An II 6: 418^a11-16*).”

Não pretendo aqui demonstrar a validade desta tese sobre a veracidade do conhecimento perceptivo dos sensíveis próprios, mas apenas mostrar que o conhecimento perceptivo é tratado como uma imposição do mundo sensível ao sujeito que apenas o recebe e o assimila tal qual ele é; tese esta que coroa o realismo e otimismo epistemológico aristotélico. De qualquer modo, cabe esclarecer que os próprios são, assim como os comuns, sensíveis percebidos diretamente e não indiretamente, como é o caso do sensível percebido por acidente. O próprio é o objeto sensível próprio a cada sentido, já o comum é comum a todos sentidos, podendo ser percebido por qualquer sentido, mesmo que seja um apenas. Como cada órgão do sentido tem sua constituição material adequada para receber o seu sensível próprio e cada sentido é capaz de perceber apenas os sensíveis que estão delimitados entre um par de sensíveis próprios opostos correspondentes (a visão, por exemplo, só pode perceber o que estiver entre os extremos opostos do claro e do escuro), então, cada órgão e cada sentido, por exemplo, os olhos e a visão, são naturalmente

constituídos para perceber seus objetos próprios correspondentes, por exemplo, no caso acima, as cores. Como diz Aristóteles:

“Das duas classes de sensíveis diretamente percebidos, são os objetos próprios aos diferentes sentidos que são propriamente percebidos: e é a eles que a essência de cada sentido é naturalmente adaptado (*De An II 6, 418^a24-25*).”

Enfim, Aristóteles concebe toda estrutura do processo perceptivo tendo em foco a tese de que o conhecimento perceptivo privilegia a objetividade de seu conteúdo.

Como a percepção só realiza sua função cognitiva por causa do sensível que é exterior ao sujeito, a ênfase é dada àquilo que causa o conhecimento, i.e., ao objeto e não ao sujeito. Neste sentido, cabe à faculdade perceptiva reconhecer o que está lá fora a partir do que nossa percepção se tornou e esta se torna tal qual o que está lá fora. Esta fidelidade ao objeto externo se traduz na igualdade pela qual nossa percepção vem a ser o sensível em ato.

Ficou estabelecido até aqui o seguinte: (i) em oposição a Platão, Aristóteles define a percepção como uma certa afecção da forma sensível no sujeito percipiente, o que significa dizer que alma e corpo são afetados simultaneamente, sendo a alma responsável pelo reconhecimento e o corpo pelo recebimento da forma sensível sem a matéria; (ii) em seguida, defendemos a tese de que é necessário haver algum tipo de afecção no órgão sensível, uma vez que a causa da percepção é exterior e, assim sendo, imprime necessariamente certo movimento no órgão que, por sua vez, é um corpo extenso e, portanto, capaz de receber primeiramente a forma sensível. Por fim, ficou estabelecido que o movimento que imprime a forma sensível no órgão é a marca pela qual identificamos que a causa é exterior e, sendo o objeto exterior aquilo que causa, sem interferência do sujeito, a percepção, logo, a objetividade do conteúdo perceptivo está assegurada. Concluímos que, tendo sido demonstrado que tanto a alma como o corpo sofrem certa afecção e que a alma sofre uma afecção preservativa apenas, o próximo passo consiste em examinar como o corpo é afetado pela forma sensível sem a matéria durante a percepção.

III.

Para entendermos melhor a razão pela qual temos certeza de que o objeto sensível é exterior na medida em que há alterações físicas no órgão sensível que o recebe, devemos,

antes de mais nada, entender em qual sentido as alterações fisiológicas próprias da recepção da forma sensível implicam a certeza da causa de tais alterações ser externa.

Sabemos que, o sujeito percipiente sofre a ação do objeto externo na medida em que sofre alguma afecção provocada por ele, já que não é possível sofrer algo sem ser afetado por ele. Se a faculdade perceptiva, como vimos, não sofre alteração alguma, mas apenas passa da potência ao ato, preservando a sua capacidade de exercer a percepção, resta ao corpo padecer algo e Aristóteles insiste em dizer que há alterações fisiológicas nos órgãos do sentido, apesar de não descrever com clareza como tais alterações ocorrem.

Temos uma lista de exemplos em que Aristóteles tenta descrever as alterações que sofrem os órgãos do sentido. No caso da visão:

“o que a cor excita é o intermediário transparente, como o ar e, através dele, que é contínuo, o órgão do sentido (*to aisthêtêrion*) é estimulado (*kineitai*) (*De An II 7: 419^a14-15*).”

No caso da audição:

“aquilo, então, que é ressonante é capaz de exercer movimento em uma massa de ar continuamente uma até o ouvido. Existe ar naturalmente comprimido no ouvido. E porque o ouvido está no ar, quando o ar externo é posto em movimento, o ar de dentro do ouvido se move (*kineitai*) (*De An II 8: 420^a2-5*).”

No caso do olfato a explicação é menos clara, mas Aristóteles nos diz que é preciso, aos animais que respiram, inalarem o ar para perceber pelas narinas o odor e, por isso,

“o órgão do olfato em alguns animais é aberto, como também os olhos, mas, para aqueles que inspiram o ar há uma cortina, a qual é removida no processo de inalação pela dilatação das veias e passagens (*De An II 9: 422^a3*)”;

tal alteração fisiológica no órgão olfativo é necessária, pois, estes animais só recebem o odor inalando. No caso do tato e do paladar, sendo este último considerado um tipo de tato localizado apenas na língua, o processo de alteração fisiológica é o mais obscuro de todos, pois Aristóteles não tem tanta certeza se há contato direto ou não com o tangível, e, portanto, a dificuldade reside em determinar, primeiramente, se o órgão do tato é a própria carne ou algo que está sob a carne. Ou assumimos que o órgão do tato está localizado na região pericárdica (*PA II 10: 656b3-6*) ou sob a carne, sendo a carne um intermediário (*De An II 11: 423b26*) e, sendo a carne um intermediário, dizemos que o tato ocorre por contato

indireto, assim como ocorre com os outros sentidos, ou é a própria carne e percebemos por contato indireto (*De An III 13: 435^a17-18*).

Segundo Johansen²⁴, Aristóteles localiza o órgão do tato na área pericárdica e, portanto, afirma que tal órgão recebe a forma sensível sem a matéria e, portanto, não sofre alteração material literal. Todavia, parece-me que, *De Anima III 13* funciona como um apêndice que corrige certas questões relativas ao tato, mas, antes de termos que decidir se é por contato direto ou indireto que o órgão do tato é afetado, podemos verificar as conseqüências das duas hipóteses: (i) se for por contato direto, há alteração material literal quanto ao efeito produzido pelo frio e pelo calor, e este tipo de alteração ocorre apenas quanto aos sensíveis quente e frio, mas não quanto aos sensíveis duro e mole. De fato, nossa pele se torna quente ou fria ao tocar algo quente ou frio, mas não dura ou mole ao tocar algo duro ou mole; (ii) se for por contato indireto então esse problema da primeira hipótese desapareceria, já que não haveria alteração material literal, mas, assim como ocorre com os outros órgãos do sentido, haveria alteração material na recepção da forma sensível sem a matéria do objeto tangível.

Podemos concluir que, com exceção do tato, sobre o qual não podemos chegar a um consenso se há alteração material literal ou não literal, os outros órgãos do sentido sofrem uma alteração material não literal, visto que, a percepção é à distância e não por contato direto, bem como é a forma sensível sem a matéria que afeta os órgãos. Exatamente pelo fato do órgão sensível sofrer certo movimento provocado pela forma sensível sem a matéria, ele não se torna materialmente igual ao objeto sensível, mas apenas recebe certa proporção²⁵ que representa o atributo material próprio da coisa externa. E este receber, como mostramos, implica que a forma sensível causa certo movimento no órgão, i.e., certas alterações fisiológicas.

Sabemos que, os sentidos são as formas dos órgãos e que, portanto, o órgão é a matéria adequada para a realização de sua forma. Desse modo, o órgão é constituído

²⁴ Sobre este ponto ler Johansen, 1998.

²⁵ É válido denominar a forma sensível um certa proporção que representa o atributo sensível da coisa externa, pois também o faz Aristóteles em *De Sensu 7: 447b9-11*, quando trata da questão da percepção simultânea: “nem objetos compostos podem ser simultaneamente percebidos (pois eles são proporções de opostos, por exemplo, a harmonia da oitava com a quinta), a menos que eles sejam percebidos como um. Desse modo, pois, a proporção entre extremos se torna una”, ou seja, tanto um único sensível é uma certa proporção, como a composição entre sensíveis opostos pode vir a ser um único objeto sensível, portanto, vir a formar uma única proporção.

materialmente de tal modo que possa receber a forma sensível de seu respectivo objeto. Pelo fato de certa base material ser necessária para que haja a recepção da forma sensível, i.e., para que o órgão sofra certo movimento ao receber a forma sensível e se efetue a percepção, por esse motivo, Aristóteles descreve no livro II do *De Anima* a constituição material de cada órgão e afirma, reiterada vezes, a necessidade do sensível causar certo movimento na constituição material do órgão.

Resumidamente, o órgão do sentido é composto de matéria e forma, sendo a matéria a razão ou a proporção da mistura dos quatro elementos (água, terra, fogo e ar). Cada órgão será composto de acordo com certa proporção de modo que seja receptivo de seu sensível próprio, que também é uma certa proporção. Segue-se como ocorre em cada órgão do sentido: a capacidade do órgão da visão de ser movido pela cor se dá devido à sua constituição material transparente e condensada, i.e., tal constituição é própria da água, portanto, o órgão da visão é composto de água. A capacidade de ser movido pelo som se dá pelo fato do órgão da audição ser constituído por uma matéria ressonante, a saber, o ar. A capacidade de ser movido pelo odor, que é seco, é própria da matéria ar, que é seca, logo, o órgão do olfato é constituído de ar. Já o órgão do tato é constituído de uma mistura dos quatro elementos e, devido a isto, é capaz de ser movido pelos objetos táteis. Da mesma constituição é feito o órgão do paladar, já que este é considerado um tipo de tato, acrescido o fato de que a língua deve estar sempre umedecida para ser movida pelos sabores.

Enfim, feita a descrição de como os órgãos são constituídos materialmente e de como são movidos pelos seus sensíveis, podemos dizer que tais alterações constituem a causa material da percepção. Desse modo, além de ser uma faculdade discriminativa, a percepção é também a capacidade de receber materialmente o objeto sensível e isto significa dizer que o conteúdo perceptivo deve ser determinado pelo objeto real externo. Justamente o fato da percepção ter causa externa e seu conteúdo ser inteiramente determinado pelo objeto externo, temos, com certeza, verdades objetivas quanto aos sensíveis próprios. Por isso, nenhuma prova é mais segura de que a causa é externa e seu conteúdo objetivo do que as alterações fisiológicas provocadas pela forma sensível que representa os atributos materiais da coisa externa. São as alterações físicas que asseguram ser a causa um objeto externo e é o objeto externo como agente e o sujeito como paciente que asseguram ser o conteúdo perceptivo objetivo. Em outras palavras, a objetividade do

conteúdo perceptivo é assegurada por ter como causa uma coisa externa que, de fato, existe independentemente de ser ou não percebida, pois, se fosse assegurada pela afecção sensível do sujeito percipiente apenas, toda objetividade seria destruída. Se o atributo sensível não existisse enquanto algo externo e fosse tomado apenas enquanto afecção do sujeito que percebe, ele existiria apenas relativamente àquele que percebe e, portanto, teria seu conteúdo determinado exclusivamente pelo sujeito. Desse modo cairíamos no relativismo do ser determinado pelas inúmeras percepções e na contradição inerente ao fato de que o mesmo atributo sensível poderia ser A e não A ao mesmo tempo, como acreditava Protágoras. Ora, Aristóteles nos explica em *Metafísica IV 5*, que a sensação não é uma aparência e, portanto, não se reduz a uma afecção sensível que se produz independentemente de sua causa externa. O sensível tem como causa uma coisa externa que existe independentemente do sujeito que o percebe. Por isso, o sensível é um relativo que representa uma coisa externa, pois, se não representasse nada do mundo e existisse apenas relativamente ao sujeito que o percebe, então, ele o ser se apresentaria contraditoriamente como sendo A e não A. Neste caso, o sensível seria apenas uma aparência e não mais uma representação que corresponde ao que de fato existe lá fora.

É claro que o objeto sensível que representa a coisa externa é, enquanto algo que está sendo percebido, uma afecção do sujeito que o percebe, mas esta afecção relativa ao percipiente não é uma aparência. Esta afecção, por um lado, existe relativamente ao sujeito no momento em que ele está percebendo e, por outro, não pode ser uma aparência na medida em que duas condições se cumpram: (i) que haja correspondência entre a afecção sensível e o atributo material representado e (ii) que não haja qualquer interferência subjetiva no processo perceptivo. Como já dissemos, se o sujeito não interferir, mas apenas assimilar o sensível tal qual ele é, então o sensível não será uma mera aparência e corresponderá ao objeto externo representado, ou seja, ter-se-á uma verdade objetiva. E, novamente, assimilar o sensível tal qual ele é significa receber nos órgãos do sentido o movimento causado pela coisa externa e reconhecer ou ter consciência do que é tal forma sensível que está sendo recebida. Sendo assim, concluímos que, não havendo interferência do sujeito no processo perceptivo, ele apenas sofrerá algo ou será movido pelo movimento que advém de algo externo. O que causa o movimento é a coisa externa, que é primeira e independente do que é movido, o sujeito percipiente. A causa é primeira e anterior ao seu

efeito, por isso, a coisa externa existe independentemente do sujeito que a percebe, e o sujeito só a percebe porque de fato ela existe. Uma vez não havendo qualquer interferência do sujeito na assimilação do sensível que representa a coisa externa, a verdade objetiva do conteúdo perceptivo é assegurada.

Segundo Aristóteles, os sensíveis próprios são verdadeiros e, portanto, não podem ora serem percebidos como A, ora como não A; o que significa dizer que este conteúdo perceptivo não envolve contrariedade e, portanto, não pode ser falso:

“cada um dos sentidos nunca diz, ao mesmo tempo, do mesmo objeto que é simultaneamente isto e não isto; e nem mesmo em tempos diferentes um sentido se contradiz quanto à qualidade, mas apenas sobre aquilo que a qualidade pertence, quero dizer, por exemplo, que o mesmo vinho deve parecer, se ele ou o corpo de alguém mudar, uma hora doce e outra hora não doce. Porém, ao menos o doce, tal qual ele é, enquanto ele existe, nunca mudou, mas alguém deve estar sempre certo quanto a ele, e aquilo que deve ser doce é necessariamente de tal e tal natureza (*Met. IV 5: 1010b18-26*).”

Sendo assim, qualquer alteração que estiver sofrendo o sujeito durante a percepção não tem o poder de alterar a natureza do atributo sensível da coisa externa, o qual existe necessariamente separado do sensível que o representa. Há, porém, (i) a possibilidade de alteração do sujeito e (ii) a possibilidade de alteração do atributo sensível. Quando o vinho passa a ter a qualidade de amargo e não mais a de doce, isto ocorreu (i) ou porque o sujeito percipiente tem seu paladar alterado, (ii) ou porque o vinho, ao sofrer uma alteração qualitativa, perdeu a doçura. Mesmo com essas possíveis alterações, a natureza da qualidade sensível amarga ou doce continua necessariamente existindo enquanto tal. Em última instância, a qualidade sensível existe enquanto tal independentemente da coisa externa que a possui e do sujeito que a percebe. A coisa externa pode ora a possuir, ora não a possuir mais. O sujeito pode percebê-la enquanto tal ou, por alguma interferência subjetiva, não a perceber enquanto tal. O ponto é: uma vez a coisa externa possuindo certa qualidade sensível, o sujeito deve percebê-la enquanto tal e sem erro, caso seja um sensível próprio e não haja alteração naquele que percebe. Dizer que ele deve perceber necessariamente sem erro o sensível próprio, não significa dizer que ele assim o perceberá, pois isto também depende das condições subjetivas em que ele se encontra no momento da percepção.

Podemos concluir que, só é possível ter certeza de que o sensível de fato representa uma coisa externa e real, porque o órgão de sentido recebe e, portanto, sofre certa alteração provocada pelo movimento que advém da coisa externa e real. Sendo assim, não posso ter consciência do que é o sensível apenas atualizando a faculdade perceptiva ou exercendo o poder de perceber, pois não posso ter consciência daquilo que está fora de mim, se isto, antes de mais nada, não estiver de algum modo dentro de mim. E o que está lá fora só pode estar efetivamente dentro de mim se o órgão do sentido receber certa proporção que representa o atributo material da coisa externa.

A forma sensível é uma certa proporção que representa a matéria da coisa externa e é capaz de afetar os órgãos do sentido. O órgão do sentido, por sua vez, é constituído materialmente de modo adequado para receber a forma sensível. Que sentido faria toda descrição, feita por Aristóteles no livro II do *De Anima*, sobre o modo como cada órgão do sentido deve ser materialmente constituído para receber adequadamente o seu sensível próprio, se o órgão não sofresse qualquer alteração material no processo de recepção? Como se poderia falar em um certo corpo, em certa substância material, que recebe um movimento vindo do exterior, mas que não sofre qualquer alteração material? É diferente, pois, quando se trata de um movimento interno que sofre a alma na passagem da faculdade perceptiva em potência para o ato. De fato, são dois movimentos distintos que fazem parte do mesmo processo, mas que não podem ser confundidos ou igualados; mesmo porque, como diz Aristóteles, “o órgão é um e o mesmo que a faculdade, mas logicamente distinto dela (*De An II 12: 424^a25-26*).” Um movimento é efetuado no corpo, o outro na alma, ou seja, um movimento sofre o órgão do sentido ao receber a forma sensível, o outro a faculdade perceptiva ao reconhecer tal forma sensível. O primeiro é físico ou material, pois ocorre em uma substância material e pode ser traduzido pelas alterações fisiológicas, as quais Aristóteles descreve de modo obscuro no *De Anima* livro II e nos *Parva Naturalia*, principalmente, no *De Sensu*. O segundo é psicológico ou formal e, portanto, não é propriamente uma alteração, ou, é uma alteração preservativa, i.e., que preserva a faculdade quando esta exerce o seu poder de perceber. Neste caso, nem corrupção nem desenvolvimento sofre a faculdade perceptiva. Já no primeiro caso, a corrupção dos órgãos do sentido é possível quando o sensível é excessivo, pois, visto que é matéria extensa e que recebe certo movimento:

“A partir disso é evidente porque excessos nos sensíveis destroem os órgãos sensíveis. Se, pois, o movimento é muito violento para os órgãos sensíveis, a forma (e esta, como vimos, constitui o sentido) é anulada (*De An II 12: 424^a26-30*).”

Esta é mais uma passagem em que Aristóteles cita o fato dos órgãos receberem certo movimento e, mais ainda, este movimento deve causar certa alteração material, caso contrário, como poderia o órgão sofrer uma alteração qualitativa ou uma afecção destrutiva se o movimento for excessivo? Esta destruição não pode ser entendida senão enquanto um movimento que destrói certas propriedades materiais essenciais do órgão e que, por conseguinte, modificam de tal modo a constituição material do órgão, que este já não pode mais receber seus sensíveis próprios. Uma vez um órgão estando sem vida, ou sem utilidade, o sentido correspondente ao órgão destruído tem sua capacidade anulada. O que significa dizer, por exemplo, que uma pessoa que teve seus olhos feridos excessivamente não pode mais utilizá-los e, por conseguinte, não pode ver ou exercer o sentido que lhe é correspondente, a saber, a visão. Da mesma maneira em que padece o órgão no caso de doença ou intoxicação, também dizemos que o corpo sofre, com o passar do tempo, certa degradação e seus órgãos vão perecendo, ou seja, a constituição material do órgão sofre, no decorrer da vida, uma lenta corrupção e, portanto, sofre alterações até que seja por completo destruída (*De An I 4: 408b22-24*). É claro que isto não tem como causa a percepção, e sim o percurso natural de perecimento que sofrem todos os seres vivos, pois nosso órgão não é corrompido à cada vez que recebe certo movimento. Ou seja, a sua matéria não é alterada essencialmente quando recebe a forma sensível e por ela é afetado. É afetado materialmente pelo sensível, mas suas propriedades materiais essenciais são preservadas, com a exceção de ser afetado por um movimento intenso ou, como diríamos, mortal. Ora, se o órgão é capaz, caso seja excessivo o sensível, de sofrer uma afecção material destrutiva, ele deve ser, sem dúvida, capaz de sofrer uma afecção material preservativa a cada sensível não excessivo recebido.

O órgão sofre uma certa alteração material porque recebe certo movimento causado pela coisa externa, mas não recebe nenhuma matéria desta coisa externa e, portanto, não poderia, como acredita Sorabji²⁶, tornar-se materialmente igual ao atributo sensível da coisa externa. Enfim, quando Aristóteles diz que “aquilo que vê é como que colorido (*De An III*

²⁶ Sobre este ponto ler Sorabji, 1979 e Sorabji, 1992.

2: 425b19-22)”, o *como* (*hôs*) da frase atenua a tese de que o órgão torna-se literalmente o sensível, o filósofo parece querer com isso dizer que o órgão da visão recebe uma certa proporção que representa a cor e não a matéria colorida. Do mesmo modo, uma imagem refletida representa a coisa exterior, mas tal representação imagética não contém nada da matéria da própria coisa. Por exemplo, a imagem filmada não recebe a matéria de quem foi filmado e, por isso, não se torna materialmente tal qual aquilo que foi filmado. A imagem capturada não é senão uma representação de nós mesmos e não nós mesmo em matéria, ou, como dizemos atualmente, em carne e osso. Análogo à imagem refletida ou filmada, a forma sensível é uma certa proporção que representa o atributo material da coisa externa, mas não carrega consigo qualquer matéria deste atributo. A representação sensível que temos dentro de nós é análoga à coisa externa que está sendo representada. Por isso, sabemos que é constituída de tal material, forma, tamanho, etc., na medida em que sua representação é proporcionalmente análoga à ela. Sabemos o tamanho de algo porque “todas as coisas internas são menores e como se fossem proporcionais às que estão fora (*De Memória 452b14-5*).” Isto é uma evidência de que não há uma apropriação literal do que está fora. Se fosse uma identificação literal, a parte interna dos olhos não passaria a ter a cor apenas do que vemos, mas também passaria a ter o tamanho e o formato. Porém, como a identificação é sempre uma analogia proporcional, então não pode ser uma igualdade literal, pois, neste caso, não seria análogo ou similar, seria igual. Com diz Aristóteles, nos tornamos tal qual (*oîon*) o sensível e não o próprio sensível, i.e,

"perceber é um certo padecer ou ser afetado: então quando o objeto faz o órgão ser atualmente como (*oîon*) ele, assim o faz porque tal órgão é potencialmente como ele (*De An II 11: 424a1-2*)."

Não há, portanto, igualdade literal, mesmo porque a forma sensível não traz a matéria da coisa externa até os nossos órgãos, ou seja, sabemos que, de modo algum, a percepção retiraria matéria da própria coisa, alterando o seu estatuto. No instante de percepção, nem a coisa externa passa a existir, como parecia acreditar Protágoras, nem sua existência é alterada materialmente. Como vimos, o seu estatuto é preservado e, por isso, o movimento que provém dela se traduz pela forma sensível sem a matéria (*De An II 12*). Desse modo, não podemos dizer que o órgão sofre certa afecção material literal, que implica tornar-se materialmente igual ao atributo sensível da coisa externa. Porém, mesmo que não admitamos que há uma alteração material literal, como uma coloração literal da

parte interna dos olhos (*korê*), isto não descarta a idéia de que existe alteração material no órgão e que, portanto, existe certo processo fisiológico envolvido na percepção.

Quanto ao olfato, o nariz é potencialmente seco e deve se tornar como seu objeto sensível ao percebê-lo, i.e., seco, sem precisar assumir a matéria do sensível, então, não se tornaria perfumado ao cheirar um perfume, como diz o filósofo,

“o odor é incluído no que é seco, enquanto o paladar no que é úmido, e o órgão do olfato é potencialmente seco (*De An II 7: 422^a7*).”

Quanto ao paladar, como o sabor é um sensível úmido, o órgão do paladar não deve ser atualmente úmido, mas deve ser capaz de se tornar úmido e, tornar-se úmido não consiste em alteração material literal, pois, não se tornaria cafeinado se tomássemos café. Quanto ao tato, o problema, como vimos, consiste em definir se ocorre por contato direto ou indireto, mas, de qualquer maneira, sabemos que

“o órgão de sentido, o órgão tátil, no qual o chamado tato reside primariamente, é potencialmente as qualidades dos objetos tangíveis. Perceber, pois, é um tipo de padecer ou ser afetado: assim, quando o objeto faz com que o órgão seja atualmente como ele, ele o faz porque o órgão é potencialmente como ele (*De An II 13: 423b30-424^a2*).”

Quanto à audição, o mesmo ocorre, i.e., o ouvido não se tornaria o som recebido para podermos escutá-lo. Sobre todos os órgãos do sentido, o filósofo afirma, com clareza, que são potencialmente seus sensíveis próprios e que tais sensíveis afetam ou causam certo movimento no órgão, fazendo com que o órgão se torne similar ou tal como eles são e não os próprios sensíveis, não justificando, portanto, uma interpretação literalista.

Por fim, o movimento que recebe o órgão não é uma afecção preservativa em absoluto, como sofre a alma sensitiva, pois, caso fosse possível preservar de modo absoluto o órgão do sentido, nenhum sensível poderia destruí-lo, o que não é verdade. Também não é uma afecção material literal, mas uma afecção material descrita em termos de alterações fisiológicas que, por sua vez, preservam a natureza ou as propriedades materiais essenciais do órgão. Em outras palavras, o órgão sofre certa alteração material durante o instante perceptivo, mas, uma vez finda a percepção, volta ao seu estado potencial que se defini como aquilo que é capaz de receber qualquer sensível. Em suma, o órgão sofre certa alteração material ao receber em sua matéria certo movimento, i.e., a forma sensível, e, ao mesmo tempo, preserva seu atributo material essencial que o torna capaz de perceber

novamente. Tais atributos essenciais, como o atributo material transparente no caso da visão, ou o ressonante no caso da audição, são preservados, o que significa dizer, que eles não sofrem uma afecção corruptiva, como que assumindo certa qualidade sensível literalmente e se desfazendo dela quando for afetado por outra qualidade sensível.

Ao contrário do que afirmamos, a saber, que o órgão sensível sofre certa alteração material que preserva sua essência, Burnyeat, Johansen, e outros afirmam que não há necessidade de ocorrer um processo material na percepção. Dizem também, que não há mudança material, mas apenas uma base material na percepção. A percepção, para eles, consiste essencialmente em uma mudança cognitiva apenas, pois, no processo perceptivo, o percipiente muda na medida em que se torna consciente do objeto sensível que antes não estava consciente.

Ora, como vimos, há de fato uma alteração fisiológica no órgão, porém, como Aristóteles não pode explicar exatamente como ocorre tal processo fisiológico, ele recorre à metáfora da cera (*De An II 12: 424^a19-24*). Com tal metáfora, explica a recepção da forma sem a matéria, que consiste na impressão do selo sem o material que constitui o sinete; do modo similar, dizemos que o órgão recebe a forma sensível sem a sua matéria. A partir desta analogia, poderíamos dizer que os olhos recebem a forma sensível do que é feito de cor, mas não a própria cor da coisa externa. É a representação sensível da qualidade da cor real, presente na coisa externa, mas não a matéria da cor; pois a árvore não perde sua cor verde quando a vemos, nem nossos olhos ou o interior deles (*korê*) se tornam realmente verdes. Não é a matéria da árvore que age sobre nós, ou seja, sofremos a ação da árvore enquanto aquilo que possui atributos materiais como certa cor, odor, som, etc., e não enquanto algo verde, mas algo que é constituído pelo verde. Tais atributos materiais, em si mesmos, não nos afetam, assim como a matéria do sinete não afeta a cera, mas a forma sensível que representa tais atributos nos afeta, assim como a forma ou formato do sinete afeta a cera. Como diz Aristóteles, a cera sofre a impressão do sinete

“e, similarmente, o sentido relativamente a cada sensível é afetado por aquilo que possui cor, sabor ou som, não enquanto cada um dos sensíveis é denominado uma coisa particular, mas enquanto possui uma qualidade particular e com respeito ao seu caráter ou forma (*De An II 12: 424^a21-4*).”

Esta forma ou proporção que representa a propriedade material do atributo sensível da coisa exterior é o que Aristóteles denomina forma sensível sem a matéria. A afecção ou

impressão causada pela forma sensível ocorre sem que órgão adquira qualquer traço material deste atributo, assim como a marca do sinete não traz consigo qualquer material do que é composto o sinete, como o ferro ou o ouro. Com isso, temos clareza de que o sensível não possui qualquer matéria e assim deve ser recebido, a saber, sem qualquer traço material. O ponto mais delicado é saber como e quem recebe esta forma sensível. Quanto a isto, Aristóteles é claro: deve ser algo com extensão, mesmo porque, esta forma sensível causa movimento naquilo que a recebe. Sabemos também que o órgão do sentido é aquele no qual reside o poder de receber a forma sensível e que ele é um e o mesmo que tal poder, embora logicamente distinto dele. Ou seja, a forma do órgão é o poder de recepção do sensível e, por isso, o órgão tem certa constituição material adequada para realizar sua causa formal, a saber: exercer a função de receber a forma sensível (*De An II 12: 424^a26-32*). É evidente, portanto, a importância do órgão de sentido para a percepção, pois, sem ele, não seria possível a recepção da forma sensível, i.e., não haveria corpo extenso no qual a forma sensível pudesse imprimir sua marca, a saber, certas alterações fisiológicas. Enfim, é a forma sensível que representa a matéria do atributo e é ela que afeta o órgão e não a própria matéria do atributo. E, ao contrário do que acreditavam Burnyeat, Johansen e outras, se uma matéria extensa como é o órgão sofre certo movimento, então, necessariamente, sofre alterações materiais.

Sabemos, por um lado, que a percepção se constitui por essa recepção da forma sensível na medida em que o órgão do sentido atua como um meio ou princípio capaz de receber a forma sensível sem a matéria, mas, por outro lado, a percepção não se reduz a este processo de ser afetado pelo sensível. A percepção é também o reconhecimento ou a discriminação desta forma sensível. As plantas, portanto, não podem perceber por duas razões: (i) não possuem órgãos capazes de receber a forma sensível sem a matéria e, desse modo, são afetadas material e literalmente, tornando-se, elas mesmas, quentes ou frias, e (ii) também por não possuírem a faculdade capaz de reconhecer as formas sensíveis recebidas. Aristóteles deixa claro a necessidade de haver o órgão sensível, bem como o seu respectivo sentido para que haja percepção com o exemplo do olfato:

“portanto nenhuma das coisas que são incapazes de cheirar podem ser afetadas pelo odor e o mesmo é verdade para os outros sentidos: nem podem as coisas serem afetadas quando elas não têm o poder da sensação, a menos que elas individualmente possuam o sentido particular requerido (*De An II 12: 424^b7-9*)”,

pois, de que adiantaria ser afetado materialmente ou formalmente pelo sensível, como ocorre, respectivamente, com as plantas e com os intermediários, se ambos não possuem nem órgão, nem o sentido correspondente; nesses casos, tal afecção não pode ser considerada uma afecção perceptiva. Mesmo um animal que, por exemplo, não possuísse certo órgão capaz de receber certo sensível e, ainda assim, possuísse a alma sensitiva, não perceberia tal sensível. Por isso, um cego não percebe os visíveis, mas continua possuindo a faculdade perceptiva em geral, ou seja, sem os olhos, não há visão, e sem a visão, causa formal do olho, não haveria olho. Enfim, isto tudo apenas para mostrar que os órgãos são essenciais para que a percepção ocorra e, se o sensível imprime certo movimento nos órgãos, então, tal matéria extensa sofre, necessariamente, alterações fisiológicas.

Podemos concluir que, não há percepção se três condições não forem satisfeitas, a saber, (i) o sujeito percipiente deve possuir um órgão sensível e o seu respectivo sentido, (ii) o objeto sensível deve se encontrar em nosso campo perceptivo e (iii) entre ele e o sujeito percipiente deve haver um intermediário adequado para transmitir o conteúdo perceptivo. Sendo assim, se a forma sensível sem a matéria for transmitida por um intermediário, recebida pelo órgão do sentido e reconhecida pela faculdade perceptiva, a percepção se efetua. Satisfeitas essas três condições e se tratando da percepção dos sensíveis próprios, Aristóteles afirma não haver erro. Ou seja, uma vez que a percepção é entendida como uma receptividade do mundo exterior tal qual ele é, de modo que ao sujeito lhe resta assumir o que está lá fora sem que ele imponha qualquer traço subjetivo ao objeto percebido, é possível conceber a verdade do conteúdo perceptivo referente aos sensíveis próprios.

IV.

Em suma, não podemos dizer que são afecções iguais as sofridas pelos órgãos e pela faculdade perceptiva. O órgão sofre certa afecção material que pode ser corruptiva caso o sensível seja excessivo e a faculdade sofre uma afecção preservativa, não podendo ser corrompida, nem desenvolvida ou aperfeiçoada.

O órgão é uma certa constituição material própria para realizar o exercício da faculdade sensitiva que o define, ou seja, é uma certa matéria que realiza certa forma ou potencialidade. Esta matéria, por sua vez, é determinada por sua forma. Por isso, a

faculdade sensível ou o sentido se realiza necessariamente em uma matéria própria para tanto, a saber, o órgão correspondente. Se a matéria é própria para realização da função perceptiva significa dizer que não é qualquer tipo, mas apenas um único tipo que pode realizar uma única função, ao contrário da interpretação funcionalista. Por exemplo, apenas uma matéria transparente e condensada como a água pode realizar a função de receber a cor, ou seja, um único tipo de matéria pode realizar uma única função: apenas o atributo material essencial de cada órgão pode realizar a função de seu respectivo sentido. Para o funcionalismo, estados mentais são estados funcionais e, a princípio, podem ser realizados por um número indeterminado de diferentes tipos de estados físicos, ou seja, os estados de alma são realizados por estados de corpo e, por isso, eles erram ao dizer que a causa material é a primeira e inicia uma série causal, sendo responsável pela realização de um estado de alma.

A nossa interpretação, longe de ser funcionalista, entende que as funções da alma se realizam *no* corpo e não *por causa* do corpo, mas junto com ele, i.e., os processos psíquicos se realizam conjuntamente com os processos físicos. Nem os processos físicos se realizam por causa dos processos psíquicos, nem o contrário é verdadeiro. Nem a afecção no corpo é causa da afecção na alma, nem ao contrário, mas ambas, simultaneamente, causam a percepção. Não podemos reduzir a causa material, os processos físicos, à causa formal, os processos psíquicos, como fazem os idealistas. Do mesmo modo, também não podemos reduzir a causa formal à material, como fazem os fisicalistas. Ambos, fisicalistas e idealistas fazem um tipo de redução. São, de fato, afecções distintas e irreduzíveis: uma ocorre no corpo, a outra na alma. Isto não significa que elas são independentes e separáveis ontologicamente, como duas substâncias, interpretação esta própria do dualismo. Todavia, corpo e alma existem como compostos de um único sujeito, portanto, as afecções física e psíquica são apenas lógicas e não ontologicamente distintas. Não há nada que afete o corpo, que não afete a alma. Tais afecções sensíveis são inseparáveis e interdependentes, pois, a forma, no caso, a faculdade perceptiva, se realiza em certa matéria, o corpo.

Enquanto o corpo existe e assim é organizado para realizar as diversas funções da alma, a matéria, o plástico ou o ferro, por exemplo, não existem para realizar a função da esfera. Por isso, não podemos traçar de modo simplório o seguinte paralelo:

Matéria

Forma

ferro _____ esfera
corpo _____ alma

O corpo não só existe para realizar as funções da alma, como também só existe por causa da alma, i.e., enquanto constituído por ela. O corpo existe em vista da alma e por causa da alma, sendo a alma a causa final e formal do corpo. Já o ferro não existe apenas para realizar a função da esfera, e também não existe por causa da esfera. Por isso, antes que ele passe a sofrer alterações para vir a ser uma esfera, o ferro não tem como causa final, nem formal a esfera. Em suma, o corpo não pode ser considerado causa material no mesmo sentido em que consideramos o ferro causa material da esfera, pois o ferro existe na natureza enquanto ferro e independente da figura esfera que, eventualmente, possa adquirir. Antes de vir a ser uma esfera, o ferro tem, ele próprio, uma certa forma, diferente da forma esférica. Já o corpo do ser vivo não existe enquanto corpo e independentemente da alma na natureza, sua forma já é constituída por uma alma desde o início. Neste sentido, a esfera pode se realizar em diversas matérias, mas a alma só pode se realizar em um corpo com órgãos que tenha a vida em potência.

Visto isto, Aristóteles não se detém na idéia de que há diferentes tipos de mudanças materiais conforme as diferentes espécies de animais, mas que, simplesmente, ocorre alguma alteração material preservativa no atributo material essencial dos órgãos sensíveis, o qual não varia conforme a espécie. Por exemplo, em todas as espécies de animais, a visão ocorre porque o órgão da visão possui um atributo material que o torna capaz de receber a cor, a saber, o transparente, independentemente do modo que está constituído tal órgão em cada espécie.

Johansen se posiciona contra o funcionalismo afirmando o seguinte:

“minha tese é de que Aristóteles está primariamente interessado na composição dos órgãos sensíveis com a intenção de que a composição mostra a presença de atributos funcionais. No caso do olho, por exemplo, o atributo funcional é a transparência. É a transparência que tem a habilidade de ser mudada pela cor enquanto tal, o que, para Aristóteles, define a habilidade de ver²⁷.”

O atributo funcional, para Johansen, é o atributo material que tem a função de receber o sensível e, como vimos, tal atributo é o único tipo de matéria que realiza uma única função.

Johansen analisa a constituição material dos órgãos com o intuito de fundamentar uma argumentação contra o funcionalismo, mais do que tentar entender como o órgão recebe a forma sensível e se isto constitui em tipo de alteração. Ao contrário, defende que o órgão não sofre alteração alguma e, mesmo assim, devemos conceber tal atributo funcional como a base material para a realização da discriminação do sensível pela faculdade perceptiva. Para ele, o fato do órgão ter certo atributo material significa que há uma base fisiológica para a percepção, mesmo que não haja qualquer alteração fisiológica nos órgãos. Todavia, como admitir que este atributo permite a recepção da forma sensível, que é um certo movimento, sem que, ele próprio, sofra qualquer alteração material? Como um corpo material pode receber certo movimento sem ser materialmente movido? Ora, possuir certo atributo material não constitui causa material da percepção, mas, dizer que o órgão sofre alterações materiais ao receber certo movimento, isto sim é a causa material da percepção. De que adianta ser o órgão materialmente capaz de receber o sensível se, no ato de recepção, esta capacidade material é irrelevante? Se é materialmente capaz de sofrer certo movimento, então, necessariamente sua matéria sofre certo movimento em ato. A descrição fisiológica não se reduz à descrição da capacidade material do órgão de receber o sensível, mas também enfatiza a recepção propriamente dita. Por exemplo, de que o órgão da visão é estimulado pelo visível durante a percepção, de que o ar dentro do ouvido é movido pelo som, e assim com os outros órgãos do sentido.

A faculdade sensível, como sabemos, é uma forma que se realiza em certa matéria, o que significa dizer que esta realização é a passagem da potência ao ato, e isto ocorre na medida em que é estimulada ou afetada pela forma sensível. Pois bem, sabemos que a faculdade só pode ser afetada pela forma sensível uma vez que o órgão a tenha recebido. Ou seja, uma vez que a forma sensível tenha causado certos efeitos na matéria do órgão, a faculdade pode reconhecê-la como tal. O órgão do sentido, portanto, é a janela para o mundo exterior, é ele quem recebe primeiramente certo movimento que provém da coisa externa, mas não é ele quem reconhece que tipo de movimento ou proporção é esta. Por isso, dizemos que o órgão é logicamente o primeiro a receber a forma sensível, por ser corpo extenso e só corpo extenso pode receber certo movimento vindo do exterior, mas não é ontologicamente primeiro, pois, ao receber certa afecção, a faculdade sensível,

²⁷ Johansen, 1998, pgs. 18-19.

simultaneamente, entra em atividade e reconhece tal proporção. Sendo assim, o reconhecimento do sensível é a causa formal da percepção e a recepção do sensível é a causa material da percepção. Tais causas, a formal e a material, ocorrem ao mesmo tempo. Por um lado, o corpo é causa material na medida em que exerce uma função material cognitiva ao sofrer certas alterações materiais imprimidas por certa proporção que constitui a forma sensível. Por outro, a alma sensitiva é causa formal na medida em que exerce uma função formal cognitiva ao discriminar o que é a forma sensível recebida. O sujeito percipiente, neste sentido, conhece o sensível ao sofrer alterações fisiológicas causadas por ele e, ao mesmo tempo, ao ter consciência dele. O conhecimento sensível, desse modo, tem duas causas cognitivas simultâneas: uma material e outra formal. A primeira se traduz pelo recebimento material do sensível e a segunda pelo reconhecimento formal do mesmo.

No caso da raiva existem duas causas, uma material e outra formal. A material são as alterações fisiológica e a formal é o desejo de vingança. Do mesmo modo, para cada afecção da alma temos uma causa material e uma causa formal²⁸. A causa formal não ocorre em virtude da causa material, nem ao contrário, a material em virtude da formal. Isto porque, como já dissemos, no processo perceptivo elas são apenas logicamente distintas e não ontologicamente. Do mesmo modo, dizemos que corpo e alma, órgão e faculdade, afecção corpórea e afecção psíquica são apenas logicamente distintos. Em termos ontológicos, a unidade prevalece e, portanto, a simultaneidade de afecções ou causas formal e material é necessária.

É claro que, quando se trata da geração do ser vivo, dizemos que a matéria existe ou que é constituída em virtude da forma, ou seja, o corpo em virtude da alma. Por isso, o corpo existe do modo como existe para realizar as funções da alma. O corpo é constituído materialmente de modo a realizar funções psíquicas próprias de cada gênero de ser vivo e não o contrário. Neste caso, a forma determina a matéria e se realiza nela.

Uma vez gerado o ser vivo, dizemos que há uma unidade entre a forma e a matéria, alma e corpo, mas que são logicamente distintos. Sendo assim, quanto à realização das funções psíquicas, dizemos que são distintas do corpo, mas que sua realização depende do corpo. As funções psíquicas não se realizam *em virtude do* corpo (esta é uma visão materialista), nem apenas *através* do corpo (esta é uma visão idealista), mas *no* corpo (*logoi*

²⁸ Sobre este ponto ver Sorabji, 1979.

en hulêi) ou, como definimos antes, *com* o corpo. Enfim, a faculdade perceptiva não se torna consciente do objeto sensível exclusivamente em virtude do órgão receber a forma sensível, assumindo-se para tanto que a causa formal se realiza em virtude da causa material. Tampouco a faculdade perceptiva reconhece a forma sensível que chega à ela através do corpo, o qual, como acreditava Platão, não teria qualquer papel cognitivo no processo perceptivo, sendo a alma quem recebe e reconhece o sensível. Tudo leva a crer, portanto, que o corpo e a alma têm sua importância peculiar na percepção. Como diz Aristóteles, a percepção não é uma afecção exclusiva do corpo ou da alma, mas de ambos:

"Como o exercício da percepção não pertence exclusivamente nem à alma, nem ao corpo (pois uma potencialidade e sua atualidade reside no mesmo sujeito; e o que nos chamamos percepção, enquanto atualidade, é o movimento da alma através do corpo (*kinêsis tis dia toû sômatos tês psyquês esti*), é claro que a afecção não é peculiar à alma, nem o corpo, sem alma, é capaz de perceber (*De Somno I: 454a7-12*)."

Enfim, para que a percepção se realize ocorrem, simultaneamente, o recebimento da forma sensível pelo órgão e o reconhecimento dela pela faculdade, sem que um seja causa do outro, mas que ambos sejam causa da percepção.

Slakey é um exemplo dos que adotam a interpretação materialista, pois, para ele a percepção se reduziria à sua causa material, assim como, para os idealistas, a percepção se reduziria à sua causa formal, mas, como vimos no início do capítulo, o filósofo da natureza não deve buscar apenas a causa material, como faz o físico, nem apenas a causa formal, como faz o dialético, mas buscar ambas as causas, o que significa buscar uma boa definição para as formas que se realizam na matéria, como é o caso da percepção. Contudo, Slakey nos diz que "Aristóteles tenta explicar a percepção simplesmente como um evento no órgão do sentido²⁹", e não como um evento no sujeito percipiente. E também nos diz que "não há distinção entre a mudança no sentido e a mudança no órgão do sentido³⁰." Temos que, Slakey não encontra em sua interpretação a distinção adequada entre órgão do sentido e o sentido. A distinção que nos fornece Aristóteles em *De Anima II 12, 424^a28-9* é clara: o sentido não é uma magnitude, mas a forma ou o poder de uma magnitude. Se é forma do órgão do sentido, então é causa pela qual o órgão de sentido é o que é, i.e., a constituição material que permite ao órgão sensível receber a forma sensível sem a matéria existe desse

²⁹ Slakey, 1961, pg. 75.

modo em vista da realização de sua forma, a saber, da atividade de perceber. Não é em vista da alteração que sofre o órgão que este tem o poder de sofrer alteração, como entendeu Slakey, mas, em vista do poder sofrer alteração, sendo o poder do órgão seu sentido, que o órgão sensível é constituído do modo como é, embora a atividade de perceber não se reduza às alterações sofridas pelos órgãos.

A constituição material existe do modo como existe com o fim de realizar certa função, como a do órgão do sentido a de perceber. Assim como os tijolos e as madeiras são arranjados de certo modo para realizar bem o fim de abrigar pessoas, e não o contrário. Não é a forma que existe para realizar uma causa material, mas é a matéria que existe para realizar uma causa formal. Por isso, o corpo existe para realizar as funções anímicas e não o contrário.

Podemos concluir disso que, uma coisa é entender qual é a relação do corpo e da alma para que ambos existam do modo como existem e, neste caso, há preponderância da forma sobre a matéria. Outra coisa é entender qual é a relação entre corpo e alma para que os atributos da alma se realizem no corpo e, neste caso, não há preponderância, mas hylemorfismo. Neste último caso, nem a causa material (alterações fisiológicas) é primeira e responsável pela realização das funções da alma, nem é secundária, sendo a causa formal (funções da alma) primeira e responsável pelas alterações no corpo ou, simplesmente, pela percepção sem qualquer alteração no corpo. Ou seja, nem é o objeto sensível apenas físico, nem apenas subjetivo, mas ambos simultaneamente. Enfim, entendo que nas realizações dos atributos dos seres vivos, estados de alma e de corpo ocorrem simultânea e intrinsecamente. Apesar da simultaneidade necessária, são operações distintas e, portanto, tipos de afecções distintas.

Por fim, a percepção consiste de duas afecções distintas. O órgão é capaz de sofrer certo movimento ao receber o sensível e, ao mesmo tempo, preservar a sua constituição material essencial. A faculdade é capaz de ser atualizada ao reconhecer o sensível e, ao mesmo tempo, preservar a sua capacidade. No primeiro caso, há afecção material, preservando-se a natureza essencial do órgão. No segundo caso, há a passagem da potência ao ato, preservando-se a capacidade perceptiva. Enfim, tanto o órgão como a faculdade sofrem certo tipo de afecção, preservando ambos suas naturezas. Nenhum dos dois tem sua

³⁰ Ibidem, pg. 80.

natureza corrompida, nem aperfeiçoada; por isso, não sofrem nem uma afecção corruptiva, nem certo aperfeiçoamento. Ambos sofrem uma afecção preservativa, mas, no caso do órgão, ela é também material e, no caso da faculdade, ela é apenas formal. Temos, assim, claramente, dois tipos distintos de afecções que ocorrem simultaneamente: no corpo, uma afecção material preservativa e na alma, uma afecção formal preservativa.

Concluimos que, há de fato um único evento e este não é a atualidade da faculdade sensível simplesmente, como gostariam Burnyeat e Johansen, mas é a percepção que simplesmente admite ser explicada por duas afecções logicamente distintas e ontologicamente imbricadas uma à outra. Assim como, novamente, órgão e faculdade são logicamente distintos, também podemos descrever o sensível em ato como logicamente distinto da sensação, como diz Aristóteles,

“a atualidade do objeto e da faculdade sensível são uma e a mesma, embora sejam logicamente distintas, escutar e o som, entendidos como operantes, devem simultaneamente cessar em ser ou simultaneamente continuar sendo (*De An III 2: 426^a15-8*)”

e o mesmo para os outros sentidos. Tendo como analogia o fato do objeto que está sendo percebido e a percepção que está percebendo serem, em ato, uma única e mesma coisa, porém logicamente distintos, podemos conceber que a recepção e o reconhecimento do sensível durante o processo perceptivo são uma única e mesma coisa, a saber, a percepção, porém, são logicamente distintos. Do mesmo modo, dizemos que a afecção sofrida pelo órgão e a sofrida pela faculdade são uma e mesma coisa, i.e., a percepção, porém, são afecções logicamente distintas. Nem o reducionismo materialista, nem o reducionismo idealista deveríamos assumir. Ao contrário, entendemos a percepção como dois processos logicamente distintos, um físico, o outro psíquico, mas ontologicamente intrínsecos e, portanto, simultâneos e constituintes de uma unidade própria do hylemorfismo aristotélico.

CONCLUSÃO

Visto ter sido demonstrado que, segundo Aristóteles, a percepção é uma certa afecção que padece o sujeito percipiente, e, na medida em que o sujeito que percebe é composto de corpo e alma, então, ambos, corpo e alma, simultaneamente, são afetados pelo sensível. Sendo assim, o corpo constitui a causa material e a alma a causa formal da percepção, causas essas que são apenas lógicas e não ontologicamente distintas, uma vez que o fenômeno da percepção ocorre em um e mesmo sujeito, composto de corpo e alma. É o sujeito que percebe, e não exclusivamente sua alma ou seu corpo. De tal investigação, concluímos que as afecções físicas e psíquicas são irreduzíveis, excluindo-se portanto, qualquer interpretação que reduza uma à outra. A interpretação materialista ou fisicalista reduz a percepção a um fenômeno que ocorre apenas no corpo, desconsiderando a função cognitiva da faculdade perceptiva. A interpretação mentalista ou idealista reduz a percepção a um fenômeno psíquico, desconsiderando a função cognitiva do órgão do sentido. A percepção, como vimos, não pode ser reduzida às alterações fisiológicas que sofre o órgão do sentido ao receber a forma sensível sem a matéria, nem tampouco ser reduzida ao ter consciência da faculdade perceptiva que discrimina tal forma sensível recebida. Ora, a faculdade perceptiva pode exercer sua função cognitiva se, necessariamente, o corpo sofreu as alterações fisiológicas que imprime o sensível, pois ela irá discriminar certo movimento que advém de um atributo externo, o qual fez com que o órgão se tornasse tal qual o sensível. A faculdade perceptiva irá discriminar o sensível exatamente a partir do modo pelo qual o órgão se tornou tal qual este sensível. A discriminação é um tornar-se tal qual o sensível, o que exclui a necessidade de conceitos prévios ou o recurso da comparação para que a sensação seja discriminativa. Desse modo, ao contrário de Platão, a sensação não se utiliza de elementos intelectuais para conhecer, como a comparação de um sensível com o outro, ou a remissão de um sensível a um conceito universal já presente na alma. A sensação, para Aristóteles, é discriminativa e opera sem a intervenção do pensamento para tanto. Neste sentido, ao contrário do que acreditava Protágoras, a sensação não é propositiva, ela não é capaz de nomear seus objetos, quicá emitir enunciados propositivos como "isto me aparece como sendo aquilo". Se fosse propositiva, então faria uso do

pensamento para poder conhecer seus objetos. Entretanto, temos o fato de que os animais percebem sem terem pensamento.

Enfim, como vimos, a sensação é uma função discriminativa não propositiva e, essencialmente passiva. Há portanto preponderância do objeto sensível sobre a apreensão subjetiva. O sujeito, seu corpo e sua alma, devem se tornar como o sensível apreendido. E, sem que haja qualquer intervenção subjetiva, temos que o conhecimento dos sensíveis próprios será sempre verdadeiro. Com isso, Aristóteles resguarda o realismo e o otimismo epistemológico de que o mundo pode ser conhecido tal qual ele é e a verdade, neste sentido, não é uma criação do sujeito, mas se impõe a ele. Em outras palavras, o conteúdo perceptivo é objetivo e sua verdade é assegurada uma vez que o sujeito que percebe se encontra em condições e disposições adequadas. A forma sensível representa o atributo material externo, real e independente do sujeito percipiente. Se tal forma sensível for apreendida tal qual ela é, se o órgão e a faculdade perceptiva venham a se tornar tal qual é a forma sensível, então haverá correspondência entre o atributo sensível representado e a afecção sensível que o representa; logo, a objetividade do conteúdo perceptivo estará assegurada. Neste caso, não terá o sujeito a percepção de uma mera aparência que pode ou não corresponder com o objeto externo representado, mas sim uma sensação que, não havendo intervenção subjetiva, será necessariamente verdadeira. É claro que a sensação pode, eventualmente, não corresponder e, portanto, não ser verdadeira, porém, o sujeito que a sente, verdadeiramente a sente. Temos, portanto, um sentido ambíguo de verdade, a saber: (i) é verdade, pois, que o sujeito percebe algo, tem certa sensação, porém, (ii) tal sensação pode ser apenas uma mera aparência, na medida em que não corresponde com o objeto representado, ou um conteúdo sensível verdadeiro, na medida em que corresponde com o objeto representado. Desse modo, Aristóteles distingue a aparência de sensação, visto que há um objeto externo real e independente da apreensão sensível e tal objeto nos afeta se fazendo conhecido; e assim o será se se produzir no sujeito não uma mera aparência, mas uma sensação que corresponda ao que é o objeto externo.

Como vimos, para que tal objetividade seja assegurada, corpo e alma, conjuntamente são afetados. Se fosse só o corpo, não teríamos consciência do que é a forma sensível, pois esta é a função formal cognitiva da alma. Se fosse só a alma, não haveria como receber a forma sensível e sofrer certas alterações fisiológicas que traduzem a

natureza da forma sensível e, sendo assim, não haveria conteúdo sensível impresso no corpo para que a alma o discrimine, pois essa é a função material cognitiva do corpo.

Em suma, Aristóteles parece conceber que há uma alteração material preservativa no órgão do sentido ao receber certo movimento que advém de um objeto externo, todavia, preserva-se, caso o sensível não seja excessivo, seu atributo material essencial; ao mesmo tempo em que ocorre tais alterações fisiológicas, sofre a alma sensitiva uma alteração formal preservativa ao passar do estado de potência para o exercício de sua capacidade perceptiva, a qual, por sua vez, é preservada durante a percepção. O sujeito percipiente, neste sentido, conhece o sensível ao sofrer alterações fisiológicas causadas por ele e, ao mesmo tempo, ao ter consciência dele. O conhecimento sensível, desse modo, tem duas causas cognitivas simultâneas: uma material e outra formal. A primeira se traduz pelo recebimento material do sensível e a segunda pelo reconhecimento formal do mesmo.

Por um lado, Platão entende que corpo e alma estão separados e, por isso mesmo, diz que não percebemos *com* os órgãos do sentido e sim com a alma *através* do corpo. O corpo não tem função alguma no processo perceptivo, senão a de servir como instrumento da alma. Por outro, para Aristóteles, o corpo também é um instrumento da alma e ele é feito de tal modo que a alma possa exercer suas funções. Porém, ao contrário de Platão, sabemos que, para Aristóteles, o corpo tem um papel fundamental no processo perceptivo, pois são os órgãos do sentido que sofrem certa alteração para receberem a forma sensível e, sem esta alteração, a percepção não seria possível. A atividade de perceber é um movimento da alma através do corpo, mesmo porque o corpo é constituído materialmente para que a alma, sua forma, exerça seus fins. Por isso, o corpo e a alma, conjuntamente, possibilitam que tenhamos sensação, ou seja, para que haja a atividade perceptiva é necessário que ocorra, simultaneamente, uma afecção material preservativa no corpo e uma afecção formal preservativa na alma. Ao mesmo tempo em que o órgão sensível sofre certa alteração, a faculdade perceptiva entra em atividade: o corpo sofre algo para se tornar tal qual o objeto sensível e a alma sensitiva passa do estado potencial para o estado atual. Por isso, devemos dizer que o corpo é um meio pelo qual a alma percebe, que sem ele não haveria percepção, enfim, o corpo exerce uma função material cognitiva para que a percepção ocorra. A tese aristotélica de que o corpo tem papel cognitivo vai de encontro à tese platônica do corpo como exercendo uma função apenas material e não cognitiva. Isso não apenas porque o

corpo, para que receba a forma sensível, sofre certa alteração, mas também pelo fato de que o corpo é o meio pelo qual os sensíveis podem ser discernidos. O corpo, pela sua constituição material, é um meio entre os sensíveis opostos, desse modo, a sua constituição é parâmetro de medida para que possamos discriminar, é condição necessária para que o sensível seja percebido. É porque o corpo é um meio entre sensíveis opostos que ele pode vir a ser atualmente ora um, ora outro.

Concluimos que, por um lado, enquanto para Protágoras, sensação e conhecimento são idênticos, para Aristóteles, a sensação é uma operação que tem como função conhecer, assim como o pensamento, mas que tanto o pensamento é distinto da sensação como também, o conhecimento se distingue por seus objetos: os sensíveis e os inteligíveis. Por outro lado, enquanto para Platão, a sensação é uma operação praticamente inútil, tendo como função estimular o intelecto a conhecer, mas que, de modo algum, tem como função conhecer, para Aristóteles conhecer é de certa maneira perceber, na medida em que conhecemos através da percepção os sensíveis e de certa maneira não é perceber, mas deriva da percepção, pois o intelecto pensa seus objetos a partir das formas sensíveis, por isso, a percepção é indispensável para a aquisição do conhecimento dos sensíveis e dos inteligíveis. Enfim, vimos que, para Aristóteles, diferentemente de Protágoras, a sensação não é responsável por discriminar todos objetos cognoscíveis, também para Aristóteles e diferentemente de Platão, o extremo oposto não é verdadeiro, a saber, que a sensação não discrimina nada e nem que o sensível é por si mesmo incognoscível. Conhecimento e sensação, portanto, não devem ser idênticos ou distintos de modo absoluto, nem o ser é absolutamente ser percebido, nem o ser percebido é absolutamente indeterminado, mas, para Aristóteles, o ser é, em parte, percebido e determinado pela faculdade perceptiva e, em parte, é conhecido pelo intelecto.

BIBLIOGRAFIA:

Bibliografia fundamental:

- **Aristóteles**, *De Anima*, trad., introd. e notas de R. D. Hicks, ed. Georg Olms Verlag, New York, 1990.

_____, *De l'Ame*, trad. de R. Bodéüs, Paris, 1993.

_____, *Aristotle De Anima*, trad. e comentário de W. Ross, Oxford, 1961.

_____, *Aristotle Parva Naturalia*, comentário de Sir David Ross, ed. Clarenton Press, 1955.

_____, *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, trad. de W. Hett, Havard, 1936.

_____, *Works of Aristotle* in "The Great Books", translated into English under the editorship W.D.Ross, by arrangement with Oxford University Press, ed. Encyclopedia Britannica, 1980.

- **Platão**, *Teeteto*, trad. e comentário de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Fundação Calouste, 1995.

- _____, *The Dialogues of Plato* in "The Great Books", trad. Benjamin Jowett, ed. Encyclopedia Britannica, 1952.

Bibliografía complementar:

(a) Comentários antigos:

- **Alexander of Aphrodisias**, *On Aristotle's "On Sense Perception"*, trad. Alan Towey, Ithaca, N.Y., 2000.
- **Moerbeke, W.**, *Aristotle's De Anima and The Commentary of St. Thomas Aquinas*, ed. Routledge and Kegan Paul LTD, 1951.
- **Philoponus**, *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*, translated by William Charlton, ed. Cornell University Press, Ithaca, New York, 2000.
- **Plotino**, *Enédes IV 6 (41) Sobre la Percepción y la Memória*, trad. Jesús Igal, ed. Gredos, 1985.
- **Simplicius**, *On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, translated by H.J.Blumenthal, ed. Cornell University Press, Ithaca, New York, 2000.
- **Themistius**, *On Aristotle On the Soul*, translated by Robert B. Todd, ed. Duckworth, 1996.
- **Teofrasto**, *Sobre las sensaciones*, ed., introd., trad. e notas de José Solana Dueso, ed. Anthropos, 1989.

(b) Outros comentadores:

- **Ackrill, J. L.**, *Aristotle's definitions of psuchê* in *Article on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, Duckworth, 1979.

- _____, *Change and Aristotle's Theological Argument* in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. Clarendon Press, Oxford, 1992.

- **Barnes, Schofield & Sorabji**, *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*, Londres, 1979.

- **Barnes, J.**, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995.

- _____, *Aristotle's Concept of Mind* in *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics* (ed. Barnes, Schofield & Sorabji), Londres, 1979.

- **Block, I.**, *The Order of Aristotle's Psychological Writings*. *American Journal of Philology* 82, 1961.

- **Blond, J.M.Le**, *Aristotle on Definition*, in *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*, Londres, 1979.

- **Bolton, R.**, *Aristotle's definition of soul: De Anima II 1-3*, *Phron* 23, 1978, 258-78.

_____, *Definition and scientific method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals*, em *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. A. Gotthelf e J. Lennox, Cambridge, 1987.

- **Burnyeat, M. F.**, *De Anima II 5*, *Phronesis* XLVII/1.

- _____, *How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on De Anima II 78* in *Essays on Aristotle's De Anima* (Nussbaum, M. & A. Rorty), Oxford, 1992.

- _____, *Is an Aristotelian Philosophy of mind still Credible? A draft* in Essays on Aristotle's De Anima (Nussbaum, M. & A. Rorty), Oxford, 1992.
- **Bynum, T.**, *A new look at Aristotle's theory of perception*. Aristotle's De Anima in Focus, ed. M. Durrant, 1993.
- **Charton, W.**, *Aristotle's definition of Soul*. Aristotle's De Anima in Focus, ed. M. Durrant, 1993.
- **Chisholm, R.**, *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, 1957.
- **Cooper, J. M.**, *Platon on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)* in Irwin, Classical Philosophy: Collected Papers – Plato's Metaphysics and Epistemology, ed. Garland, 1995.
- **Durrant, M.**, *Aristotle's De Anima in Focus*, ed. London and New York, 1993.
- **Everson, S.**, *Aristotle on Perception*, ed. Clarendon Press, Oxford, 1999.
- **Gottlieb, P.**, *Aristotle versus Protagoras on relatives and the objects of perception*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, vol. XI, 1993.
- **Graeser, A.**, *On Aristotle's Framework of Sensibilia*. Aristotle on Mind and the Senses, ed. G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen, Cambridge, 1978 (1979).
- **Hardie, W.**, *Aristotle's Treatment of the Relation Between the Soul and the Body*. Philosophical Quarterly 14, 1964.
- _____, *Concepts of Consciousness in Aristotle*, Mind, 1976.
- **Johansen, T. K.**, *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge, 1998.
- **Mansion, S.**, *Deux définitions différentes de la vie chez Aristote*, RPL 71, 1973.
- **Modrak, D.**, *Aristotle – The Power of Perception*, Chicago, 1987.
- **Narcy, M.** *Krísis et aisthêsis (De Anima, III, 2)*. Corps et Ame – sur le De Anima d'Aristotle, G. Romeyer Dherbey et C. Viano (eds), Paris, 1996.

- **Nussbaum, M. & A. Rorty**, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992.
- **Romeyer Dherbey & C. Viano**, *Corps et Ame: sur le De Anima d'Aristotle*, Paris, 1996.
- **Slakey, T.**, *Aristotle on sense perception*, *The Philosophical Review* 70, 1961.
- **Solmsen, F.**, *Greek philosophy and the discovery of the nerves*, *Museum Helveticum* 18, 1961.
- **Sorabji, R.**, *Body and Soul in Aristotle* in *Article on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, Duckworth, 1979.
- _____, *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense Perception* in Nussbaum & Rorty, 1992.
- **Zingano, M.**, *Razão e sensação em Aristóteles – um ensaio sobre De anima III 45*, LP&M, Porto Alegre, 1998.
- **Wardy, R.**, *The Chain of Change – a study of Physics VII*, Cambridge, 1990.