

**Universidade Federal de São Carlos**

**Departamento de Filosofia**

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**A unidade da sensação em Aristóteles**

**Felipe Calleres Amaral dos Santos**

São Carlos

2019

# **A unidade da sensação em Aristóteles**

Tese para obtenção do título de Doutor em Filosofia  
apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia  
da Universidade Federal de São Carlos.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Marisa Lopes

São Carlos

2019

Calleres Amaral dos Santos, Felipe

A unidade da sensação em Aristóteles / Felipe Calleres Amaral dos Santos.  
-- 2019.  
161 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos,  
São Carlos

Orientador: Profa. Dra. Marisa Lopes

Banca examinadora: Profa. Dra. Eliane Christina de Souza, Profa. Dra.  
Juliana Ortigosa Aggio, Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano, Profa.  
Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Bibliografia

1. Filosofia Antiga. 2. Aristóteles. 3. Teoria da Sensação. I. Orientador.  
II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (Sin).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)


Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Folha de Aprovação**

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Felipe Calleres Amarel dos Santos, realizada em 30/10/2019:



Prof. Dra. Marisa da Silva Lopes  
UFSCar



Prof. Dra. Eliane Christina de Souza  
UFSCar



Prof. Dra. Priscilla Tesch Spinelli  
UFRGS



Prof. Dr. Marco Antonio de Avila Zingano  
USP

Prof. Dra. Juliana Ortigosa Aggio  
UFBA

*Para Gabriela Meira*

## RESUMO

A teoria da sensação de Aristóteles considera a atualização dos sentidos a partir de duas causas que acompanham uma a outra (ἀκουλουθουντα): há sensíveis próprios a cada sentido, como a cor, o som, o odor, o sabor e o tangível; e há também sensíveis comuns, pois sua recepção se dá através de um dos cinco sentidos, mas sua afecção recai sobre toda faculdade sensível, esses sensíveis são o movimento, o repouso, a figura, a unidade e o tamanho. O modo pelo qual sensíveis próprios e comuns são percebidos é tal que a sensação de um sensível próprio é dependente da sensação de um sensível comum. Assim, por exemplo, não vemos cores sem um tamanho, nem o tamanho é visto sem uma cor. Considerando que a relação entre sensíveis próprios e comuns se mostra causalmente determinante da sensação em ato, então o esclarecimento dessa unidade sensível deve poder fundamentar a explicação da discriminação de sensíveis próprios. Isso porque, segundo a definição de Aristóteles, os sentidos, de maneira geral, constituem-se como capacidade de recepção da forma sensível sem a matéria, e o Filósofo especifica que isso se dá segundo uma qualidade (τοιονδί) e uma proporção (λόγος). Desse modo, a unidade de sensíveis próprios e comuns seria o equivalente explicativo da forma sensível recebida sem a matéria, e por isso fundamento de toda sensação.

*Se e como* o esclarecimento dessa unidade permite compreender a discriminação de sensíveis próprios é questão mais complexa, pois há dois pontos de vista a serem discutidos: a natureza e a necessidade de *um órgão central da sensação* e a *unidade formal* necessária à discriminação sensível. Nossa hipótese é que a explicação de Aristóteles é levada a cabo tomando a sensação dos sensíveis comuns como elo para a unidade da sensação e para a explicação das funções sensíveis partilhadas pelos diversos sentidos.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Alma; Teoria da Sensação; Discriminação sensível; Sensação comum.

## ABSTRACT

Aristotle's account of sensation starts from two main sense objects that actualize the senses, namely, those proper to each sense and those common to all the senses. Proper as color to sight, sound to hear, and so on; and common are listed as movement, rest, figure, unity and size. Proper and common sensible are held to act on the senses as concomitant (ἀκολουθούντα) to each other, which means that we cannot see a color without a size, and vice-versa. Since discrimination of sensible differences is putative to a unit of the faculty of perception the clarification of this sensible unit should be able to support the explanation of the discrimination of sensible differences. The first step towards this explanation comes from the joint cause of proper and common sensible. For the second, we must treat of Aristotle's definition of sense in general which says that sense is what has the capacity to receive into itself the sensible forms without the matter. This definition specifies that sensible forms occurs according to a quality (τοιονδί) and a proportion (λόγος). In this way the unity of common and proper sensible would be equivalent to the sensible form received without matter, and hence the foundation of all sensation. Whether and how the clarification of this unity makes it possible to understand discrimination is a more complex matter, since there are two points of view to be discussed: the nature and necessity of a central sense organ and the formal unity necessary for sensitive discrimination. Our hypothesis is that Aristotle's explanation is carried out by taking the proper sensible as a link to a unitary approach of the sense faculty which is the unity for both proper and common sensibles.

**Key-words:** Aristotle; Soul; Theory of Sensation; Discrimination; Common sense.

# AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa, assim como pela Bolsa Sanduíche.

Sou especialmente grato a Marisa pela amizade e por me ajudar a enfrentar os textos, os de Aristóteles e os meus. Seu incentivo foi fundamental não só para meu desenvolvimento intelectual, mas também para lidar com as dificuldades que a vida acadêmica reserva ao campo da Filosofia e aos seus ingressantes.

Agradeço aos colegas do Grupo de Pesquisa sobre o *De Anima* (UFSCar), em especial a Lili pela sua amizade e observação criteriosa. Seus comentários fazem parte da construção desta tese.

Agradeço aos colegas do KĒPOS Ancient Philosophy Leiden e do Reading Group on Greek Ancient Philosophy, em especial, a Liu Hao, com quem tive a oportunidade de manter um diálogo semanal sobre as teses que discordávamos e, quem sabe, ainda discordamos.

Agradeço ao Professor Frans de Haas por me acolher em seu grupo na Universidade de Leiden e pelas valiosas contribuições à minha tese.

Agradeço ao Professor Marco Zingano por me acompanhar, mesmo que de longe, durante minha formação.

Agradeço aos membros da banca de qualificação e defesa por suas valiosas observações e críticas, nomeadamente, Prof. Dr. Marco Antônio Zingano, Prof. Dr. Evan Rovert Keeling, Profa. Dra. Eliane Christina de Souza, Profa. Dra. Juliana Ortegosa Aggio e Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli.

Agradeço ao José Carlos Estevão por sua torcida e incentivo desde à graduação.

Agradeço às secretárias do Departamento, Vanessa de Oliveira e Vanessa Migliato.

Agradeço aos amigos do coração, Bubina e David.

A Cuca e ao Ubaldo, por me darem a vida.

Agradeço a Gabriela, pelo amor e apoio.



# Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1: A capacidade sensível.....	6
Parte 1.....	7
O legado do <i>Teeteto</i> e a unidade da sensação.....	7
Parte 2.....	20
A definição dos sentidos em potência.....	20
1 A caracterização dos sentidos através dos sensíveis.....	25
1.1 A mediania do tato.....	25
2.1 A forma sensível recebida como um <i>τιονδί</i> e um <i>λόγος</i> : <i>sensíveis próprios e sensíveis comuns</i> .....	32
2.2 Prenúncio da distinção de sensível em ato e sensível em potência: a ação dos sensíveis nos intermediários.....	38
Capítulo 2: Os sensíveis comuns e a <i>αἴσθησις κοινή</i> .....	41
1. Um contexto para a distinção entre sensíveis próprios e comuns.....	42
2. <i>De anima</i> , II, 6: os três tipos de sensíveis.....	47
3. A <i>αἴσθησις κοινή</i> como explicação do modo de <i>recepção</i> dos sensíveis comuns.....	50
4. Sensíveis concomitantes e acidentais.....	61
4.1 A visão: sensíveis próprios e comuns.....	63
5. Outros usos da expressão <i>λαντάνω</i> .....	67
Capítulo 3: A discriminação de sensíveis próprios.....	70
1. O problema.....	71
2. Sobre dois modos de sentir: a visão.....	78
2.1. Atividade e passividade: sensíveis comuns e sensíveis próprios.....	88
2.2 Solução da dificuldade: A atividade do sensível e do sentido é uma e a mesma.....	91
3.1 Aporia ou inferência? A interferência da intensidade nas proporções de sons consonantes.....	97
3.2 Problemas da interpretação proposta.....	104
Capítulo 4: A unidade fisiológica dos sentidos.....	112
4.1 O coração: órgão central ou dominante?.....	113
4.2 Sobre um sentido dominante.....	124
Conclusão.....	133
Bibliografia.....	139

## Nota sobre as citações

As edições e traduções do *De anima*, assim como das demais obras de Aristóteles, estão listadas na Bibliografia e serão especificadas na medida do necessário. As obras serão referidas, como é praxe, por seu título, seguido do número do livro em algarismos romanos, do número do capítulo em algarismos arábicos e pelo número das linhas segundo a numeração da edição Bekker.

As citações do *De anima* são traduções para o português a partir da tradução de Hicks; exceções serão oportunamente informadas.

As citações dos textos de Aristóteles foram feitas a partir das seguintes edições:

*De Anima*. With Transl., Introd. and Notes by R. D. Hicks. Cambridge, University Press, 1907. Hildesheim, Olms, 1990.

*The Complete Works of Aristotle*. Edited by J. Barnes. Princeton, UP, [1885/1984] 1995. 2 vols. “Metaphysics”; “On Generation and Corruption”; “Generation of animals”; “Parts of Animals”.

*Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et traduit par R. Mugnier. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

## Introdução

A teoria da sensação de Aristóteles desenvolve-se a partir de uma opinião geral sobre a sensação, e também segundo um princípio metodológico. A opinião recebida daqueles que o precederam nessa investigação conceberia a sensação como uma alteração (ἀλλοίωσις), uma afecção do sentido pela atividade do sensível tornando o sentido semelhante ao sensível. Mas, para Aristóteles, a sensação não é uma alteração comum, tal como seus predecessores a conceberam, mas é um tipo de alteração (ἀλλοίωσις τις). Trata-se de uma mudança que ocorre no sentido pela ação do sensível; assim cumpre determinar qual a natureza da atividade sensível para se esclarecer a sensação propriamente dita. O pressuposto metodológico que guia essa discussão é o da anterioridade do conhecimento do que é em ato relação ao que é em potência, nas palavras de Aristóteles:

Mas se é preciso definir a essência de cada uma dessas faculdades, por exemplo, a essência da faculdade intelectual, a essência da faculdade sensível ou da faculdade nutritiva devemos começar dizendo o que é o pensar em ato e o que é o sentir em ato, pois as atividades e operações são logicamente (κατὰ τὸν λόγον) anteriores às faculdades. Mas, sendo assim, considerando que o estudo dos objetos correlativos (τὰ ἀντικείμενα) deve preceder [as atividades], então primeiramente devemos definir tais objetos, a saber, o nutritivo, o sensível e o inteligível<sup>1</sup>.

O conhecimento do que é em potência e do que é ato é derivado da compreensão da sensação como um tipo de alteração. Segundo a opinião segundo a qual a sensação é uma afecção (πάθος), três termos devem estar envolvidos na explicação da afecção: um agente, um paciente, e a afecção propriamente dita, ou seja, o efeito da ação do agente sobre o paciente. Assim, segundo esse princípio metodológico, devemos entender primeiro a natureza do agente sensível, para então compreender o sentir em ato, e, por fim, determinar a natureza da faculdade sensível. A compreensão das faculdades da alma – não apenas a faculdade sensível, mas também a nutritiva e a intelectual – depende de suas respectivas atualizações, ou seja, do nutrir-se, do sentir e do entender em ato, por isso, deveríamos procurar na atividade sensível a

---

1 *De anima*, II, 4, 415a 16-22.

explicação da sensação. Mas como nosso conhecimento do que é em ato é anterior ao do que é em potência, devemos reconhecer que os objetos dessas faculdades são anteriores ao nutrir-se, ao sentir e ao pensar, uma vez que são a causa da realização de suas atividades.

Portanto, para se conhecer as faculdades da alma é preciso determinar e esclarecer a causa de suas atualizações: respectivamente, o nutritivo, o sensível e o inteligível<sup>2</sup>. Por isso, o fundamento da investigação sobre a sensação é o esclarecimento da natureza daquilo que é sensível e afeta os cinco sentidos. Assim, para a visão, por exemplo, a cor é o sensível cuja ação sobre o sentido torna a visão semelhante à cor vista, por isso, conhecendo a natureza da cor devemos poder explicar a sensação em ato, e, por conseguinte, a capacidade de ver.

Mas além dos sensíveis próprios (ἴδια) a cada um dos sentidos, Aristóteles identifica a existência de um outro modo de afecção dos sentidos, cuja ação não se restringe a um único sentido podendo ser compartilhada senão por todos os sentidos, ao menos por alguns deles. Aristóteles denomina esse segundo objeto da sensação “sensível comum” (κοινόν) e indica uma lista dos sensíveis comuns: movimento, repouso, número, figura e tamanho<sup>3</sup>.

De modo geral, uma caracterização da faculdade sensível deve mostrar a relação entre sensíveis próprios e comuns na determinação da natureza e da essência da faculdade. O problema que nos propomos analisar consiste em determinar a relação dos dois objetos da sensação (próprios e comuns) na discriminação de sensíveis próprios. Isso porque, a discriminação de sensíveis próprios exige uma unidade dos sentidos, que parece ser mais evidente em relação aos sensíveis comuns, e o conhecimento dessa unidade pode esclarecer a unidade necessária à sensação simultânea de sensíveis de sentidos distintos, assim como as discriminações dos sensíveis de um único sentido. Segundo Aristóteles, há dois princípios

---

2 Cf. *De anima*, II, 4, 415a 14-25. Notemos a propósito da faculdade nutritiva, que Aristóteles define-a como a primeira e a mais comum (πρῶτη καὶ κοινοτάτη δύναμις) das faculdades da alma. Trata-se de conceber uma relação de dependência das capacidades superiores em relação às inferiores. Em outras palavras, as plantas vivem apenas segundo o modo de vida da capacidade nutritiva; os animais vivem segundo a capacidade nutritiva, mas também segundo a faculdade sensível; e os animais superiores vivem segundo as duas formas de vida anteriores, mas também possuem a capacidade intelectual.

3 Além de ἴδια e κοινόν, Aristóteles diz que existem sensíveis que são percebidos de modo accidental, tal como quando vemos algo amarelo e o identificamos como sendo mel. A distinção dos objetos dos sentidos em próprios, comuns e accidentais será tratada no Capítulo 2.

necessários à discriminação sensível: é preciso que os sensíveis discriminados sejam recebidos *pela mesma capacidade* que os discrimina, e que os sensíveis afetem ambos os sentidos *ao mesmo tempo*<sup>4</sup>. Assumindo esses dois princípios, a sensação simultânea de dois sensíveis somente é possível se houver uma unidade da faculdade sensível, cuja diferenciação nos diversos sentidos seja esclarecida a partir de uma atividade conjunta dos sentidos.

Segundo a investigação realizada no *De anima*, há uma unidade da sensação que se realiza na sensação dos sensíveis comuns. Mas, além disso, essa sensação comum (αἴσθησις κοινή) é o que explica o fato de sensíveis *próprios* e *comuns* serem percebidos em uma única sensação. Da relação entre sensação comum e discriminação dos sensíveis próprios se coloca nosso problema específico, a saber, qual o papel da sensação dos sensíveis comuns na discriminação dos sensíveis próprios.

Uma passagem do *Sobre o sono e a vigília* toma como estabelecido que a discriminação de sensíveis de diferentes sentidos é realizada por uma capacidade comum (κοινή δύναμις). Além disso, no *De anima*, sensíveis próprios e comuns são entendidos como acompanhantes (ἀκολουθοῦντα), ou seja, como causas concomitantes que afetam os sentidos de maneira conjunta<sup>5</sup>. O exemplo de Aristóteles é a cor, que sempre é acompanhada do tamanho, de maneira que a sensação de uma não vem apartada da sensação do outro. Desse modo, nossa hipótese é que a afecção sensível se dá por duas causas conjuntas, sendo que uma parte é comum a todos os sentidos e outra é particular a cada sentido. Da articulação dessas duas causas há uma unidade anterior à unidade dos diversos sentidos e que a fundamenta, na medida em que os sensíveis comuns seriam a base para uma unidade da sensação, cuja unidade entre sensíveis próprios e comuns deve constituir o princípio formal através do qual a discriminação sensível pode ser realizada. Por isso, a compreensão da discriminação sensível pode ser melhor esclarecida considerando que a unidade correspondente à sensação de cor e tamanho, por exemplo, é anterior à unidade de sensíveis

4 Cf. *De anima*, III, 2, 426b16-29. Esses princípios são formulados no *De anima* e analisados em mais detalhe no *Sobre a sensação e os sensíveis*, obra na qual a unidade da faculdade sensível deve ser deduzida da unidade da sensação de sensíveis distintos. Cf. 449a 7-11.

5 Agradeço ao Professor Marco Zingano por ter chamado minha atenção, na banca de defesa do Mestrado, para a relevância desse termo na determinação da natureza da sensação comum. Cf. ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre, L&PM, 1998. p. 100.

percebidos por sentidos distintos, ou mesmo, entre sensíveis do mesmo sentido.

De maneira geral, pode-se dizer que Aristóteles segue duas vias distintas, uma relativa à unidade dos sentidos, cuja sede da capacidade comum seria o coração, e outra relativa à unidade da sensação. Do ponto de vista da capacidade comum, a sensação pode ser pensada em sua relação com a faculdade nutritiva, na medida em que a justificativa para ser o coração órgão sensorial primário reside em sua função reguladora do calor do corpo. O fluxo do calor estaria ligado ao sangue, pois esta é a parte nutritiva que permite o exercício das funções vitais, incluindo a atividade da sensação<sup>6</sup>. Quanto à unidade da sensação nosso exame toma como foco principal dois capítulos do *De anima*: no primeiro, em *De anima*, III, 1, a unidade da sensação é pensada segundo os sensíveis comuns; no capítulo subsequente (*De anima*, III, 2), a discriminação sensível é analisada. Esses dois passos constituem nossos capítulos segundo e terceiro.

No primeiro capítulo, o sentido é descrito por meio de dois aspectos: o primeiro diz respeito ao sentido como uma potência desenvolvida, ou seja, uma capacidade que está pronta para uso e pode ser atualizada pela ação de uma qualidade sensível; o segundo aspecto consiste na potência da alma sensível como uma capacidade específica pela qual os sentidos recebem a forma sensível sem a matéria. Essa caracterização geral explica a natureza da capacidade sensível como se referindo ao conteúdo sensível segundo uma qualidade (τιονδί) e uma proporção (λόγος). A partir desse contexto, o problema analisado consiste em compreender como tal caracterização da capacidade sensível pode explicar a diversidade sensível por meio dos sensíveis comuns e dos sensíveis próprios. Quer dizer, se os sensíveis próprios são compreendidos como certa proporção, seria possível entender que a noção de qualidade sensível referir-se-ia aos sensíveis comuns?

O segundo capítulo discute a causalidade dos sensíveis comuns sobre os sentidos. Como os sensíveis comuns são causas concomitantes dos sensíveis próprios, então a especialização pode ser pensada de dois modos, ou seja, como capacidade de sofrer uma afecção segundo os sensíveis comuns e segundo a sensação dos sensíveis próprios.

No terceiro capítulo, a análise comparativa de dois sentidos mostra que a sensação da

---

6 No Apêndice A dedicamos alguma atenção à questão do coração e ao fluxo de calor no corpo como condição para a atividade do animal no estado da vigília. O que se pode se antecipar é que o exame dessa questão esclarece a relação entre a capacidade nutritiva e a capacidade sensível.

visão e da audição, mesmo que se dê de maneira semelhante pela ação dos sensíveis sobre os intermediários, possui uma diferença proveniente do modo pelo qual a cor e o som são efetivamente *sensíveis em ato*. A virtude dessa comparação consiste na distinção do modo de produção dos sensíveis de cada sentido segundo a compreensão conjunta de sensíveis próprios e comuns, pois a luz e o movimento do ar são condições para a sensação da cor e dos sons. No entanto, enquanto *sensíveis em ato*, expressão apresentada em *De anima*, III, 2, o sensível que acompanha os sons não pode ser o movimento do ar, mas o volume e a intensidade do som.

No quarto capítulo, a análise sobre o modo como a faculdade nutritiva está presente nos animais procura retomar a discussão da unidade da sensação do ponto de vista do coração, concebido como órgão central da sensação. Segundo essa análise o tato é o sentido dominante (κύριος) na medida em que o calor e a umidade caracterizam os elementos que interferem na determinação do ciclo do sono e da vigília. Nessa discussão, Aristóteles identifica o coração como órgão dominante da sensação, na medida em que ele é regulador das capacidades nutritiva e sensível a partir do efeito que o calor nutriente do sangue produz para o funcionamento do corpo como um todo. Como não se trata apenas da sensação de temperatura e umidade, mas também da influência que a matéria nutritiva possui sobre esse processo, é preciso estender nossas considerações para o papel que o paladar tem nesse processo. Desse modo, procuramos esclarecer a relação entre capacidade nutritiva e a sensitiva desempenhada em comum pelo tato e pelo paladar. Essa observação leva adiante a noção de proporção como constituinte da sensação nas distinções entre o que é mais ou menos prazeroso, em função do que é mais ou menos nutritivo.

## **Capítulo 1: A capacidade sensível**



## Parte 1

### O legado do *Teeteto* e a unidade da sensação

A teoria da sensação de Aristóteles procura explicar a interação do sentido com as qualidades sensíveis como causa de um terceiro termo, a atividade de sentir propriamente dita. Na tarefa de esclarecer essa relação, o sensível é entendido como causa de todo o processo: é ele que produz a sensação em atividade no sentido. A causalidade dos sensíveis determina nos sentidos a sua própria natureza, ou seja, tanto a especificidade da sensação é produzida pela natureza de cada qualidade sensível, bem como a ativação dos sentidos é causada pelos sensíveis. Além disso, há mais de um tipo de sensível e as diferentes especificidades do sensíveis (ser preto, ou ser a nota dó) determinam que cada sensação está ligada a um órgão do sentido. Nesse caso, o estudo da alma realizado por Aristóteles procura determinar os vários tipos de sensíveis assumindo como fato da experiência que, se por um dos sentidos vemos cores e por nenhum outro temos a mesma sensação, então os diferentes órgãos correspondem a operações diversas da sensação.

Mas além de identificar a relação dos sensíveis com um órgão do sentido, as qualidades sensíveis também variam conforme certo excesso (*ὑπερβολή*), ou seja, há um mínimo e um máximo de excitação necessária dos sentidos para aquém ou além da qual há comprometimento da sensação. Portanto, há dois tipos de determinação que produzem e caracterizam a natureza da sensação: de um lado há características sensíveis diversas, de outro, há um *excesso* da própria qualidade em relação ao seu sentido correspondente. Em outras palavras, a sensação depende tanto da variedade sensível quanto de uma intensidade. É pela noção de *excesso* que Aristóteles explica as diferentes maneiras pelas quais os sensíveis afetam cada órgão do sentido: por exemplo, o som depende do movimento do ar, o paladar, do contato com o que é saboroso e úmido, e assim por diante. Mas o tato (*ἄφή*), cujo nome deriva da palavra contato (*ἄπτω*), de modo surpreendente não pode ter contato com pelo menos um dos sensíveis que lhe é característico, a saber, o calor do fogo. É porque sabemos

ser impossível ter contato com a fonte de calor, o fogo, que Aristóteles procura rever o modo pelo qual o calor causa a ativação do sentido do tato, pois não pode ser pela completa ausência de contato que o calor é sentido.

Aristóteles desenvolve sua teoria da sensação tomando como princípio geral que os sensíveis afetam os sentidos segundo um *excesso*, tal como o brilho da luz para as cores, ou o volume para os sons, mas também segundo esse ou aquele sensível que cada sentido percebe<sup>7</sup> segundo sua especificidade, seja das cores, dos sabores ou da temperatura.

A teoria é apresentada no contexto das opiniões respeitáveis sobre o tema formuladas pelos pensadores de seu tempo, como médicos e estudiosos da natureza. A estratégia argumentativa do filósofo consiste em, por um lado, expor as divergências entre essas opiniões, por outro, indicar os problemas e as dificuldades não superadas pelas opiniões coletadas a fim de promover um avanço no entendimento sobre a sensação. Nesse contexto, há acordo entre parte dos pensadores sobre ser a sensação uma alteração, uma mudança que ocorre ou nos sentidos ou na própria alma. Em tal mudança, os sensíveis seriam a causa sem a qual a sensação não ocorreria. Assim, a princípio, bastaria conhecer os sensíveis para esclarecer a atividade da sensação, pois conhecendo a causa explica-se o efeito.

No entanto, cada sentido guarda uma complexidade diferente. Em particular, o modo como Aristóteles descreve o olfato pode esclarecer o modo como a sensação é abordada pelo filósofo, isso porque, mesmo sendo considerado como um sentido menos importante, quem sabe até dispensável<sup>8</sup>, é através de uma investigação sobre os odores que Aristóteles encontra um sentido intermediário entre os sentidos que percebem de perto e à distância: o odor apresenta características diversas dos sentidos que percebem de perto e dos que percebem à distância. Mas o que faz o sentido do olfato de especial interesse é o fato de o odor dos alimentos servir ao propósito da sobrevivência, e o prazer que desperta ser comum a todos os animais; as flores, por sua vez, causam prazer apenas para nós seres humanos, e o modo pelo qual apreciamos seu perfume não é em vista da sobrevivência, nem da alimentação: o odor das flores causa prazer por si mesmo.

---

7 Como Aristóteles não faz diferença entre os termos sentir e perceber, tal como a modernidade os distinguiu, o uso dos dois termos será tomado como equivalentes, preferindo-se o termo sensação, mas também se fará menção à percepção quando a necessidade estilística o exigir.

8 cf. *Retórica*, I, 7, 1364a 37; *Sobre a sensação e os sensíveis*, 4, 441a 1-3.

Em função dessa distinção, o filósofo tece dois comentários que parecem desaprovar a mistura de sabores e odores na alimentação. Segundo Aristóteles, o poeta cômico Strattis teria troçado de Eurípedes dizendo: “quando cozinhas sopa de lentilhas não a temperes com perfumaria (μύρον)”<sup>9</sup>. De fato, sem provar, não parece apetitosa uma sopa temperada com certos aromas florais, mas a crítica de um poeta a outro provavelmente se refere ao uso de um *mascaramento* praticado por Eurípedes na sua composição poética. É como se a condenação fosse pelo uso de um remédio, que imiscuindo-se no alimento, fosse causa de efeitos não planejados pelo cozinheiro. Concordando ou não com a crítica do poeta, Aristóteles parte dessa crítica para deixar claro o seu próprio ponto. Seu segundo comentário parece ser a expressão de sua própria opinião, também uma condenação de certos fabricantes de bebidas pelo uso de sabores aromáticos:

Aqueles que hoje em dia misturam aromas em bebidas violentam o prazer pelo hábito, até que da combinação de duas sensações distintas surge uma única sensação agradável, cujo prazer vem de uma única sensação<sup>10</sup>.

Esses fabricantes começam com algo muito estranho, perfumam seus cozidos tal como Eurípedes o faria cozinhando lentilhas, mas a experiência da mistura de um sabor aromático provado pelo paladar causa não só prazer, mas o prazer de uma única sensação resultante da união da sensação de qualidades de dois sentidos distintos. À primeira vista, a passagem mostra apenas que os sentidos do paladar e do olfato são próximos, pois até mesmo nos referimos aos nomes dos odores por analogia com os sabores e dizemos sentir cheiros doces, amargos ou azedos. Por outro lado, os perfumes das flores não possuem analogia com o paladar, deixando por explicar uma relação estranha criada pela possibilidade de sentirmos sensações pelo paladar que não são propriamente gustativas: os perfumes das flores que são próprios unicamente ao olfato. O cozido que produz tais bebidas faz com que um odor que só é agradável ao olfato seja sentido como igualmente agradável pelo paladar, podendo mascarar algum sabor, ou mesmo um desprazer que poderia decorrer do sabor da própria bebida. Desse

---

9 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 4, 443b 30. É importante notar que o efeito perfumador, principalmente da mirra, foi usado pelos povos antigos para o embalsamamento de múmias, e pelos gregos, no tratamento de doenças, o que sugere a presença de um aspecto medicinal na menção à troça de Strattis.

10 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 443b 30-444a 2.

modo, o prazer dos dois sentidos é combinado em uma única sensação: sentimos o perfume do lúpulo na cerveja através do cozimento da bebida, que associa um sabor floral e faz o sentido do paladar perceber algo que naturalmente não seria possível, ou seja, sentir o odor das flores pelo paladar<sup>11</sup>. A referência à união accidental (não natural ou artificial) do sabor e do odor da bebida é reveladora do exercício conjunto de dois sentidos que, com o tempo, acabam por parecer provir de uma única sensação. Isso porque a união dos dois sensíveis é, na verdade, reveladora do exercício conjunto dos sentidos, pois é possível forçar um prazer num sentido que por natureza não o teria. A condenação se revela como a evidência de algo possível: que a sensação de um mesmo sensível pode ocorrer por meio de dois sentidos distintos, prova disso é a unidade do prazer resultante do cozimento que gera o sabor de aromas florais. Longe de condenar o uso de temperos nas comidas, Aristóteles está chamando a atenção para o fato de, por força da experiência, o prazer próprio de um sentido poder vir a ser experimentado por outro sentido.

O que o fenômeno analisado revela é uma unidade da sensação que explica a sensação do aroma pelo paladar. Isso porque é preciso reconhecer que a teoria desenvolvida, por Aristóteles, através de comparações e análises dos órgãos dos sentidos procura uma resposta ao modo como a unidade dos órgãos dos sentidos foi pensada no seu tempo. E é preciso retrazar o problema, pois a relação de um sentido com outro pode ser concebida ainda por outros meios.

Platão relata o problema da diversidade dos sentidos e da unidade da sensação através da questão sobre a função dos órgãos dos sentidos na apreensão sensível. No *Teeteto* a pergunta é “sentimos *com* os órgãos ou *através* dos órgãos”? Se consideramos que percebemos com os órgãos dos sentidos, então a totalidade da sensação é realizada pelos órgãos dos sentidos, mas se não for possível que a sensação se constitua com sentidos separados, sendo necessário uma outra instância para realizar suas operações, então será preciso determinar a sua natureza. Na voz de Sócrates o assunto é colocado nos seguintes termos:

Sóc. – Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem

---

11 É mais provável que Aristóteles estivesse se referindo ao vinho com mirto (μυρρινίτης οἶνος). Cf. Claudii Aeliani. *De natura animalium*, Aelian. Lib. XII, c. 30. Ed. Rudolf Hercher. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1866.

instaladas em nós, como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não convergisse para uma forma única, 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 apercebemos.<sup>12</sup>

Segundo tal posição, a sensação se mostraria inviável se os sentidos permanecessem separados. O cavalo de madeira é a expressão da falta de unidade, na qual sentidos isolados não permitem uma apreensão sensível das diferenças e semelhanças entre os sensíveis percebidos. A figura que podemos formar à guisa de especulação é aquela do Cavalo de Troia: dentro da estrutura de madeira, os soldados gregos observam silenciosos pelas frestas a expressão dos troianos que recebem com surpresa o presente grego. Do interior da estrutura de madeira, cada soldado vê uma coisa diferente, não tendo a mesma visão do interior das muralhas de Troia. E cada um deles representa um sentido: um vê as colunas e cores da cidade; o outro ouve atentamente os murmúrios dos cidadãos; um terceiro relata o cheiro de pão e flores, que se transformarão em cheiro de bronze e sangue. A representação sensível do Cavalo de Troia mostra um problema, mas não sua solução: se os sentidos fossem tais como os soldados dentro do cavalo, então o cheiro das flores sentido pelo soldado que representa o olfato nunca poderia ser compartilhado pelo soldado que representa o paladar, pois mesmo que um sabor fosse proveniente das flores, o soldado não teria como remeter a sensação à experiência olfativa que nunca lhe ocorrera.

Dessa maneira, o que parece viável a Sócrates é dizer que a sensação se dá *através* dos sentidos, já que as operações que são realizadas através de mais de um sentido exigem, a princípio, mais do que a mera recepção dos dados sensíveis pelos órgãos dos sentidos, pois também se constituem como atividades nas quais há determinação das relações entre os sensíveis percebidos. Trata-se de uma formulação na qual atividades cognitivas, tal como a discriminação entre um cheiro e um sabor, necessitam não só de uma unidade que garanta a possibilidade de comparação entre os dados sensíveis. Já que o sentido da visão não pode sentir os sensíveis da audição, e vice-versa, a conclusão é que não pode ser *com* os sentidos que se percebe, mas *através* deles, trazendo certa precisão ao discurso no que diz respeito aos órgãos dos sentidos não realizarem todo o trabalho do qual a sensação é capaz.

---

12 PLATÃO. *Teeteto*, 184d 1-5.

A metáfora do cavalo mostra que as especializações dos sentidos evidenciam diferentes fontes de sensação, as quais devem corresponder a algum tipo de unidade se quisermos explicar o “paladar perfumado” de sopas ou bebidas. A explicação dessa unidade é a dificuldade que Aristóteles enfrenta, determinando a função dessa unidade nas operações mais básicas da sensação: o doce do olfato e o doce do paladar, mas também o *prazer* de um perfume que, pelo hábito, o paladar toma como agradável.

Se a unidade dos sentidos não funciona tal como representada pela imagem dos soldados dentro do cavalo de madeira, então deve haver alguma forma de compartilhamento de um sentido com outro, tal como nos mostra a possibilidade de sentir o cheiro das flores pelo paladar. Pode ser uma unidade dos sentidos, mas também pode ser uma unidade dada pela alma. Não há no *Teeteto* menção a uma parte ou faculdade da alma que se encarregue da sensação, por isso Sócrates e Teeteto concordam com a ideia de uma unidade que não provém dos sentidos. Já Aristóteles, mesmo reconhecendo que a unidade dos sentidos não se encerra na fisiologia, também busca especificar que essa unidade se dá em termos sensíveis. Como veremos, é a partir da introdução dos sensíveis comuns como sensação que é compartilhada pelos cinco sentidos que Aristóteles perpassa um primeiro e importante aspecto da construção de uma unidade dos sentidos baseada na própria faculdade sensível. O segundo aspecto a ser discutido é a discriminação sensível, que pode ser considerada como a discussão que conduz Sócrates e Teeteto à impossibilidade dos sentidos realizarem por si mesmos todo o trabalho de comparação, identificação e diferenciação das qualidades sensíveis.

Mas como conceber uma unidade cuja multiplicidade implica inacessibilidade de um sentido a outro? Com a figura do cavalo, dos soldados e de um general que recebe as informações dos demais soldados mostrou-se inviável explicar a unidade dos sentidos. A solução de Aristóteles difere daquela proposta por Sócrates na medida em que as funções que os sentidos realizam em conjunto são atribuídas à unidade da faculdade sensível. Aristóteles identifica uma capacidade da alma que não é racional e não lida com os sensíveis de maneira proposicional, e mesmo assim é capaz de discriminação sensível. Isso se dá a partir da concepção da mera recepção discriminativa, ou seja, a recepção de dois sensíveis pelo mesmo sentido, preto e branco, por exemplo, são tomados como distintos um do outro como condição de sua sensação simultânea. Para Platão trata-se de uma atividade cognitiva independente dos sentidos, e assim a sensação não incluiria a discriminação sensível como uma de suas

atividades<sup>13</sup>.

A questão da discriminação é abordada por Platão na forma de uma investigação sobre os princípios que possibilitam algo ser dito semelhante ou diferente. No diálogo, Sócrates pergunta a Teeteto se é através da visão ou da audição que percebemos as diferenças e as semelhanças entre o som e a cor. A resposta recebida é que não deve ser por nenhum desses sentidos, mas por um outro. No trecho a seguir, ouvimos da voz de Teeteto que a identificação do que é comum aos diversos sentidos não é obra dos sentidos, mas da alma:

Sóc.: Dizes bem. Mas através de quê age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, pelo qual define o que “é” e o que “não é”, e com o qual dá uma resposta a todas as perguntas que colocávamos ainda agora? A todas estas, a que órgãos atribuis aquela parte de nós através da qual sentimos que se apercebe de cada coisa?

Teet.: Estás a referir-te à entidade e ao não ser, à semelhança e à diferença, ao mesmo e ao outro, e também à unidade [d] e aos outros números. É evidente que também perguntas pelo par e ímpar e tudo quanto se segue a esses, através de que partes do corpo percebemos com a alma.

Sóc.: Segues-me muito bem, Teeteto, e é isso mesmo que te pergunto.

Teet.: Mas, por Zeus, Sócrates, eu cá não poderia dizer mais, excepto que me parece que o princípio é que não há nenhum órgão especial para isto ou para aquilo, mas acho que é, ela própria, através de si própria, que a alma investiga o que há de comum em tudo.

Sóc: Tu és belo, Teeteto, e não feio, como dizia Teodoro, pois aquele que fala bem é belo e bom. E além da beleza com que me falaste, fizeste-me o favor de me pouparem uma longa discussão, se é isso que achas, que a alma investiga umas coisas através de si própria e

---

13 Como nota Anderson Borges, Platão está lidando com uma relação discriminativa na qual o pertencimento de uma qualidade a algo que é subsistente é condição necessária para a discriminação sensível, e por isso a discriminação só pode ser entendida através da linguagem. Nas palavras do autor: “Platão não está dizendo que qualquer momento dessa consciência [da recepção sensível] é um uso efetivo de um conceito [de dureza, por exemplo]. Ele apenas enfatiza que é preciso usá-lo para pensar o pertencimento predicativo e para expressar numa sentença esse pertencimento”. Cf. BORGES, A.. “Sobre o escopo cognitivo da *aisthesis* no argumento final da primeira parte do *Teeteto*”. Em *Journal of Ancient Philosophy*, v. 10, n. 2, 2016, p. 66.

as outras através das potências do corpo. Pois é assim que me parece e gostaria que fosse também a tua opinião<sup>14</sup>.

A discussão sobre a unidade da sensação no *De anima* parece representar uma intromissão externa à tese apresentada no *Teeteto*. A tese com a qual Aristóteles está (implícita ou explicitamente) debatendo possui dois pressupostos distintos. Primeiro, Aristóteles defende que a sensação dos sensíveis comuns depende da faculdade sensível. Essa recusa ocorre desde *De anima*, III, 1, ao reconhecer que é uma função sensível que percebe os sensíveis comuns<sup>15</sup>. O reconhecimento de uma função sensível para os sensíveis comuns (que não são fruto de uma operação da parte intelectual da alma) permite que se compreenda a faculdade sensível como uma unidade no que se refere à parte dos sensíveis que ela apreende. No capítulo seguinte, em *De anima*, III, 2, o filósofo examina se é pela visão ou pela audição que sentimos que vemos e ouvimos, resgatando a parte da discussão do *Teeteto* na qual a unidade dos sentidos é remetida à alma, já que a unidade de diferentes sensações (ver e ouvir) não seria reconhecida, nem por Teeteto nem por Sócrates, como função dos órgãos dos sentidos. Aristóteles tem um pressuposto relativamente distinto para a relação da alma com os diversos sentidos por não rejeitar um papel instrumental dos órgãos dos sentidos, que não podem por si mesmos discriminar os sensíveis uns dos outros. Todavia, Aristóteles advoga a discriminação realizada independentemente de aspectos externos aos sentidos, o que leva a um ganho no que concerne à explicação da natureza dos animais em geral. Platão reconheceu

---

14 PLATÃO. *Teeteto*, 185 c-e. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

15 Nossa comparação entre Platão e Aristóteles está ciente do fato de a lista de sensíveis comuns dos dois filósofos diferirem. A razão disso é apresentada por Brunschwig. Nas suas palavras: “Os *koivá* de Aristóteles não são propriedades dos sensíveis, mas dos *objetos*; eles são comuns por poderem ser apreendidos por vários sentidos (ou por todos os sentidos?). Dizer que há sensíveis comuns é dizer que as propriedades sensíveis dos objetos não são todas apreensíveis exclusivamente por um sentido particular, como a cor e o som, ou por todos os sentidos particulares. Os *koivá* de Platão são comuns não aos vários sentidos, mas aos vários sensíveis: é isso que eles têm em comum; os de Aristóteles são comuns não aos vários sensíveis, mas aos vários sentidos, no que eles são apreensíveis por alguns [sentidos] e também por outros”. BRUNSCHWIG, J. “Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune.” In *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, 1991, p. 460.



o problema e o expôs no *Teeteto*, o que parece ter influenciado Aristóteles, ao menos na formulação do problema da unidade dos sentidos face à discriminação cooperativa dos órgãos dos sentidos.

Aristóteles está disposto a apresentar uma resposta alternativa ao argumento de Sócrates ao defender que a discriminação dos sensíveis próprios não se dá por um exame da alma consigo mesma. A sensação, segundo o Filósofo, não se dá por um uso que a alma faria dos sentidos, mas se dá por uma atividade que é realizada *nos* sentidos pela afecção dos sensíveis. Essa é, na verdade, a solução aristotélica para o problema que estamos desenhando, cujo pano de fundo é a discussão com o *Teeteto* de Platão.

O legado do *Teeteto* para o *De anima* consiste na pergunta sobre a parte que cabe aos sentidos na explicação da sensação. Nas duas obras busca-se a causa anímica da sensação: se para Sócrates a sensação depende de um exame da alma sobre os dados sensíveis, para Aristóteles a unificação da sensação de ver e ouvir não reside em outro sentido ou em uma atividade da alma, mas na própria unidade constitutiva da faculdade sensível.

Nos capítulos 7 a 11 de *De anima*, II, os cinco sentidos são descritos individualmente a partir da natureza dos cinco tipos de sensíveis. Trata-se da exigência metodológica de explicar os sentidos através dos sensíveis, ou seja, explicar a cor para que se compreenda a visão. Tal exigência parte de dois pressupostos delineados em *De anima*, II, 5, a saber: o refinamento das noções de potência, ato e da transição do primeiro ao segundo, assim como o estabelecimento da natureza potencial e receptiva da faculdade sensível.

Se Aristóteles está defendendo uma via diferente daquela sustentada por Sócrates, sua estratégia está focada em reconhecer os sensíveis comuns como sendo recebidos pelos cinco sentidos através de uma afecção. O corpo tem papel fundamental, pois a ação com certa intensidade e proporção dos sensíveis é causa de um limiar no qual a sensação ocorre. Quer dizer, fora dos limites que o corpo pode suportar não há sensação. Ao invés de tomar figura, movimento e tamanho como resultantes das operações da alma racional, Aristóteles defende que os próprios sentidos *tomados individualmente* podem perceber os sensíveis comuns. Uma vez estabelecido que os sensíveis comuns são percebidos pela faculdade sensível não há razão para supor que a unidade dos diversos sentidos não seja realizada pela mesma faculdade. É sobre o corpo que os sensíveis comuns agem e produzem movimento, e é por meio deles que se recebe uma certa proporção (λόγος) dos sensíveis próprios. Assim, órgão e potência

funcionam como parte da explicação, pois é na unidade receptiva da faculdade sensível que repousa a unidade da sensação.

A dificuldade da solução de Aristóteles pode ser posta nos seguintes termos: ou a faculdade sensível é completamente passiva ou ela age sobre os sensíveis de modo a permitir que eles sejam sentidos como distintos entre si. Aristóteles parece estar propondo uma nova compreensão dos sensíveis comuns como alternativa que garante a passividade da faculdade sensível ao mesmo tempo que refina a ideia de uma suposta produção da alma sobre o conteúdo sensível. É pela permanência em uma estrutura passiva que a sensação é explicada, e se a discriminação parece ser uma ação da alma, Aristóteles vai mostrar que a verdadeira participação da alma na discriminação é a recepção simultânea de vários sensíveis, a qual também se fundamenta na unidade do corpo. A partir disso, parece necessário que a sensação remeta à ideia de um compartilhamento das sensações, algo como um sentido comum<sup>16</sup>.

Determinar se os sensíveis comuns *afetam* ou *não afetam* os sentidos é questão fundamental para a caracterização dos sentidos como capacidade de receber a forma sensível sem a matéria. É a partir de duas passagens principais do *De anima* (II, 6 e III, 1) que Aristóteles menciona a natureza dos sensíveis comuns. Nessas passagens, os sensíveis comuns são identificados e classificados como *acompanhantes* (ἀκολουθοῦντα) dos sensíveis próprios de cada sentido e são identificados em número de cinco: movimento, repouso, número, figura, e tamanho. Assim identificados, os sensíveis comuns podem parecer o resultado de uma operação de reconhecimento, mas no decorrer da investigação Aristóteles procura mostrar a existência de uma dependência entre sensíveis próprios e sensíveis comuns, que se evidencia pelo fato que os sensíveis próprios sempre são percebidos acompanhados de sensíveis comuns.

A distinção das qualidades sensíveis próprias e comuns pode fazer pensar que a sensação dos sensíveis comuns seja o resultado de alguma abstração de uma propriedade que acompanha outra propriedade: a visão de uma cor acompanhada de sensíveis comuns como

<sup>16</sup> Na análise de Rodier, tomar o sentido comum como responsável pelo sentir que vemos e ouvimos pode parecer a proposta mais sedutora, mas não a mais legítima. Pois ao sentido comum corresponderia “a sensibilidade primitiva ainda não diferenciada” (RODIER, p. 365). Tal posição, atribuída a Edwin Wallace, é contestada por Rodier, pois, segundo o autor: “não é pela visão enquanto sentido particular, mas à visão tendo por condição e por elemento o sentido comum, que Aristóteles atribui consciência à visão” (Rodier, p. 366).

tamanho e figura. Desse modo, os sensíveis próprios causariam a sensação e a sensação dos sensíveis comuns seria proveniente do modo pelo qual as cores se apresentam, ou seja, acompanhadas de sensíveis comuns percebidos por uma outra função da faculdade sensível. É justamente contra essa compreensão da apreensão dos sensíveis comuns que Aristóteles desenvolve sua argumentação sobre a receptividade sensível. Os sensíveis comuns podem não ser as causas particulares da sensação, tal como a cor ou o calor, mas certamente são condições necessárias de toda sensação, que não ocorreria se um sensível próprio estivesse apartado de um sensível comum. A evidência dessa dupla causalidade é analisada pela intensidade com que as cordas de uma lira são tocadas, condição para a audição de sons consonantes ou harmônicos. É que a produção de sons harmônicos (graves e agudos produzidos pela mesma corda) depende de um toque suave na corda, pois mesmo sem grande exagero no toque pode-se impedir a produção da variedade de notas que se pode ouvir. Mas a clara distinção de duas notas harmônicas é o resultado da suavidade do toque combinado com o ponto na corda que possibilita tal produção. Baseando-se nesse fato da experiência Aristóteles tira duas conclusões distintas: primeiro mostra que o próprio corpo é tal como um instrumento musical, que varia segundo a intensidade e também segundo as particularidades de cada sensível próprio; além disso, os sensíveis em ato tem como condição essas mesmas características, certa intensidade e uma proporção<sup>17</sup>.

A intensidade e a proporção são condições analisadas em contraposição à sensação accidental. É que as mesmas condições de causalidade dos sensíveis podem remeter ao reconhecimento efetivo de algo ou alguém. Em *De anima*, II, 6, Aristóteles apresenta três objetos da sensação, os sensíveis próprios, os comuns e os acidentais, e acrescenta que diferentemente dos sensíveis acidentais (κάτα συμβεβηκός), os sensíveis próprios e comuns são percebidos por si mesmos (καθ' αὐτά). A diferença entre os sensíveis percebidos por si e os acidentais é atribuída à determinação da essência (οὐσία) de cada sentido. Segundo Aristóteles, dizemos que “vemos” o filho de Cleonte, contudo, não é enquanto filho de alguém que a visão é afetada, mas por ser branco e ter certo tamanho, figura e movimento. Esses são os sensíveis que afetam os sentidos e fazê-los serem acompanhados de uma opinião (crer que se “vê” o filho de alguém) produz o que Aristóteles chama de sensível accidental. O exemplo mostra que é a partir desse tipo de coincidência que alguém pode se enganar ao ver

---

17 Cf. nosso Capítulo III.

branco, e pensar que seja o filho de Diates, quando, na verdade, não o é, sendo, quem sabe, o filho de Cleonte<sup>18</sup>. A menção à sensação acidental deixa claro que sensíveis próprios e comuns são causa da sensação, enquanto o filho de Cleonte só pode ser causa por suas qualidades sensíveis, pois a visão não vê “filho de”, mas cores e figuras.

O problema é que a determinação da essência dos sentidos parece depender primordialmente dos sensíveis próprios, e não dos sensíveis comuns. Isso significa dizer que os sentidos são especialmente preparados (ou especializados) para a sensação dos sensíveis próprios, que são entendidos como dominantes (κύριος), no mesmo capítulo (II, 6). Não sendo sensíveis dominantes, a sensação dos sensíveis comuns pode parecer *decorrente* da sensação dos sensíveis próprios. Porém, se assumirmos que a sensação dos comuns é derivada da sensação dos sensíveis próprios seríamos obrigados a aceitar que uma função ativa da alma deveria realizar alguma operação de reconhecimento dos sensíveis comuns. Portanto, é preciso que os sensíveis comuns não sejam o resultado da sensação, mas o seu fundamento, para que deles não seja necessário explicar seu modo de apreensão. Desse modo, a questão que Aristóteles enfrenta poderia ser resumida da seguinte maneira: se os sensíveis comuns não forem causa da sensação ao lado dos sensíveis próprios, então a alma deve realizar alguma operação adicional para reconhecê-los.

A estratégia de Aristóteles para lidar com essa dificuldade consiste em comparar três tipos de acidentalidade dentre diferentes sensíveis: (i) a sensação simultânea de sensíveis próprios de sensíveis distintos (por exemplo, doce e branco); (ii) a sensação acidental pela qual vemos o filho de Cleonte, mas não enquanto filho de alguém; (iii) e, por fim, a coincidência de sensíveis próprios e comuns, que não é acidental, mas é um caso de acompanhamento. A comparação mostra que, diferente dos dois primeiros, a sensação dos sensíveis comuns não é casual, podendo ou não ocorrer, mas constante na medida em que o tamanho, por exemplo, é condição para que uma cor seja vista. Nesse caso, toda sensação tem algo comum e algo particular: comum, pois todas as sensações variam segundo certa intensidade; particular na medida em que as qualidades sensíveis variam segundo certa

---

18 O erro é aqui apenas anunciado, mas só será efetivamente investigado mais à frente em *De anima*, III, 3. O tema do erro sensível aparece ordenando o nível de erro, dizendo que o maior nível é aquele dos sensíveis comuns, o menor, aquele dos sensíveis próprios, e os sensíveis acidentais têm um nível de erro intermediário.

proporção. Assim, a coincidência de comuns e próprios não deve ser considerada como um caso de acidentalidade, em que dois sensíveis ocorrem ao mesmo tempo por acaso e no mesmo objeto, mas como *causas concomitantes* da sensação. Portanto, haveriam somente dois casos em que a sensação poderia ser acidental, mas em nenhum deles a sensação dos sensíveis comuns seria acidental, porque é necessária à toda sensação, tal como o volume do som é concomitante às notas produzidas pela lira: seja qual for o sensível próprio percebido, alguma intensidade o acompanhará.

## Parte 2

### A definição dos sentidos em potência

Para Aristóteles, a sensação ocorre pela afecção do sensível sobre o sentido, de modo que o sensível é o agente e o sentido é o paciente. Encontramos em *De anima*, II, 5, capítulo fundamental para a compreensão do ponto de vista aristotélico sobre o tema, que a parte passiva é tal como o óleo combustível em um lampião: o óleo não pode produzir fogo por si mesmo, mas depende completamente de calor e faísca alheia, ou seja, uma chama em ato causa o fogo em potência no óleo<sup>19</sup>. A lição é simples: o sentido não produz sensação a partir de si mesmo, ou seja, é necessária uma qualidade sensível que, como o fogo, seja capaz de tirar o sentido da situação potencial de sensações fazendo-o passar a *sentir* alguma coisa, a sentir atualmente alguma coisa. Tal como o fogo é causa da chama no combustível, as qualidades sensíveis, como a cor, o som, o cheiro, etc., são causas da sensação visual, auditiva, olfativa, etc.

A analogia com o óleo combustível é o ponto de partida para a superação de dificuldades que Aristóteles encontra nas teorias consideradas relevantes por ele para a discussão sobre a sensação, a saber, a natureza potencial dos sentidos e a natureza em ato dos sensíveis como causa da atualização dos sentidos; além disso, estabelece que ambos se relacionam segundo um tipo específico de alteração.

Eis que surge um problema: por que não sentimos os próprios sentidos, ou por que os sentidos não produzem sensação sem o estímulo de coisas externas aos sentidos, já que eles contêm o fogo, a terra, e todos os outros elementos dos quais há sensação, seja em si mesmos ou em relação a seus atributos acidentais? Então é claro que o que é sensitivo o é apenas potencialmente, e não atualmente. Assim, a faculdade sensível deve ser como o combustível, pois este nunca se inflama espontaneamente, mas necessita de um agente que tenha o poder de iniciar a chama; de outro modo ele poderia inflamar-se sozinho, e não

---

19 A analogia com o fogo está presente em *De anima*, II, 5, 417a 3-9.

precisaria de fogo atual para colocá-lo em chamas.<sup>20</sup>

Quando o óleo combustível entra em combustão o fogo, que estava presente apenas na chama – a causa da combustão – passa a estar presente também no combustível: as chamas são multiplicadas. Por isso, a analogia com o fogo estabelece um ponto de vista específico, o sentido é uma δύναμις, ou seja, uma *capacidade* de mudar pela ação dos sensíveis.

A analogia, no entanto, apresenta um limite, pois extinção da primeira chama não extingue o fogo que arde no combustível, a cessação do sensível faz cessar também a sensação. A atualização dos sentidos depende da ação primeira das qualidades sensíveis e de sua manutenção. É claro que a solução de Aristóteles não visa demonstrar a completa diferença entre o combustível e os sentidos, isso se evidencia no fato de Aristóteles considerar que, mesmo interrompido o contato do sensível com o sentido, ainda há uma certa permanência dos sensíveis nos sentidos ou, ao menos, a permanência dessa sensação<sup>21</sup>. A analogia tem a virtude de mostrar que os sentidos não têm em si mesmos os sensíveis como que adormecidos, mas são capazes de se tornarem semelhante aos sensíveis a partir da atualização que os sensíveis produzem nos sentidos.

Para explicar a atualização da sensação Aristóteles recorre a outra analogia, a das fases do aprendizado de uma disciplina do conhecimento, digamos, a arte de ler e escrever. Essa análise permite não só esclarecer o que significa a sensação em ato, mas, principalmente, determina com precisão o tipo de potencialidade que caracteriza os sentidos. Para Aristóteles, a *sensação*, o *sentido* e a *qualidade sensível* são ditos de dois modos: em potência e em ato<sup>22</sup>. Para esclarecer de que modo os sentidos são em potência, Aristóteles introduz uma nova analogia que aprofunda o significado encontrado na primeira. A analogia diz mais ou menos o seguinte: no início da vida não sabemos nem ler nem escrever, mas, enquanto humanos, temos a capacidade de desenvolver o domínio desse conhecimento. Por isso, nós seres humanos, desde o nascimento possuímos o conhecimento da leitura e escrita em potência. Obviamente,

---

20 *De anima*, II, 5, 417a 3-9.

21 Em *De anima*, III, 2, Aristóteles distingue uma capacidade mais rudimentar de discriminação entre o claro e o escuro, daquela que é mais própria da ação dos sensíveis sobre os sentidos, a saber, a capacidade de receber a forma sensível sem a matéria, que assim mostra a origem da φαντασία. Cf. *De anima*, III, 2, 425b17-26. Cf. também nosso terceiro capítulo.

22 Cf. *De anima*, II, 5, 417a 9-14.

não nascemos sabendo, mas, diferente dos outros animais, somos potencialmente capazes de desenvolver essa habilidade se recebermos de quem sabe o ensino gramatical. Então, vamos às aulas de maneira frequente e de modo gradual chegamos aos conhecimentos básicos que nos permitem reconhecer esta letra “A” como sendo um “A”. Desde esse momento, aquele que conhece a letra “A” sempre pode colocar em exercício o conhecimento adquirido. A sensação corresponde ao conhecimento adquirido, que pode ser colocado em exercício pela ação das qualidades sensíveis.

Nesse esquema, o ensino não corresponde à chama, que é causa do fogo no combustível, porque o ensino não opera sobre algo adquirido, mas é o que permite a aquisição de algo – o conhecimento. O conhecimento adquirido pode ser posto em prática a qualquer momento – nos termos aristotélicos, pode ser atualizado –, assim como o fogo em potência no combustível pode combutar. Assim como o petróleo nas profundezas do oceano não pode queimar, o estudante que está dormindo, ainda que conheça a letra “A”, não está na condição adequada para reconhecer as letras do alfabeto. Nesse caso, é preciso considerar que a leitura se configura como o exercício de um conhecimento adquirido, de um conhecimento à disposição do agente, ainda que não seja utilizado agora<sup>23</sup>.

Portanto, se quisermos estabelecer um paralelo da sensação com o combustível, será preciso considerar que a sensação é a atualização do que se encontra em potência no sentido, tal como o fogo está em potência no combustível, mas como uma potência desenvolvida e, pronta para o uso, tal como o estudante que já possui o conhecimento do alfabeto. O paralelo esclarece que o combustível, assim como a capacidade sensível, não adquire a capacidade de atualização a partir do contato com sua causa eficiente: o combustível e o sentido já estão previamente preparados para isso devido a sua própria natureza.

O combustível não é como um bebê humano, que pode ou não desenvolver certas capacidades, o combustível é tal como o estudante que já tem um conhecimento adquirido. Usando seu conhecimento ou não o estudante acordado encontra-se apto a responder diante de

---

23 A notação utilizada por Burnyeat é instrutiva dos estados a que nos referimos. O analfabeto é em potência um sábio (P1); o conhecimento adquirido, mas não exercitado, é um conhecimento em potência (P2). Essas potências (P1 e P2) são acompanhadas de suas atualizações respectivas, A1 para P1, ou seja, a aquisição do conhecimento, e A2 para P2, isto é, o exercício do conhecimento recebido quando, diante da letra “A”, o agente a reconhece como a primeira letra do alfabeto. Cf. BURNYEAT, M. “DA II 5.” In *Phronesis*, vol. 48, n.1, 2002.



um “A” que o que ele vê ele reconhece como a primeira letra do alfabeto.

A situação de aprendizagem é apresentada nos seguintes termos:

Agora nós devemos fazer distinções acerca da potência e da enteléquia, pois nós falamos disso até o momento sem precisar os termos. Em um primeiro sentido, alguém é sábio pois conta entre os seres capazes de saber e de possuir a ciência. Em um segundo sentido, nós chamamos sábio aquele que possui atualmente a ciência. Ora, cada um deles não é dito em potência do mesmo modo: o primeiro, no sentido em que é de tal gênero e matéria, o segundo, no sentido em que a capacidade de exercício da ciência pode ser realizada quando se quiser, se não houver nada externo atuando como impedimento. Enfim, vem aquele que conhece atualmente: ele é em enteléquia, e sabe, no sentido próprio, que isto é um “A”.<sup>24</sup>

O paralelo entre as duas passagens não é realizado por Aristóteles, mas é claro que a analogia com o conhecimento visa especificar um aspecto da analogia com o combustível. Da primeira analogia se segue como certo que o sentido é uma capacidade, mas a nova analogia mostra certa diferença entre os dois tipos de potencialidade, e especifica que só o segundo pode ser aplicado à capacidade sensível. Ao nos referirmos à capacidade de sentir como análoga ao combustível assumimos que ambos são capacidades específicas para realizar algo.

Um caso faz referência à *aquisição* de uma capacidade, o outro, à atualização completa ou plena de uma potência, para a qual o termo grego utilizado é *ἐντελεχεία* (*entelequia*): “algo bem acabado” ou “algo desenvolvido em sua plenitude”<sup>25</sup>.

Além disso, é preciso considerar se a sensação é tal como um aluno completamente educado para a leitura ou se ela é tal como o aluno iniciante. Isso importa pois nos dá a entender que a capacidade sensível está pronta para o uso desde o nascimento. É por uma terceira analogia que Aristóteles diz que os significados de potência são explicáveis pela diferença entre uma criança (*παῖς*) e alguém na idade certa (*ἡλικία*) para se tornar um general, de modo que a sensação equivale não à criança, mas àquela pessoa pronta para aprender os ofícios da escola militar<sup>26</sup>. A pergunta que podemos fazer ao texto de Aristóteles é a seguinte: em qual idade a sensação está completamente pronta para o uso? A sensação é atualizada no

24 *De anima*, II, 5, 417a 22-30.

25 No sentido militar, *ἐντελής* indica um soldado completamente equipado. Cf. Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, capítulo VI, p. 45 In Thucydides. *Historiae*. Two volumes. Oxford, UP. 1942.

26 *De anima*, II, 5, 417b 17-33.

sentido quando há certa condição favorável, qual seja, o encontro do sensível em ato com o sentido. Como se lê na *Ética a Nicômaco*: não é por repetidas sensações da visão e da audição que adquirimos esses dois sentidos; ao contrário, possuímos esses sentidos desde o nascimento e já os empregamos<sup>27</sup>.

Da identificação da existência de dois modos pelos quais algo é em potência segue-se a existência de duas atualizações distintas e correspondentes aos dois tipos de potência. A explicação do fogo que passou a existir no combustível como analogia do sentido que padece sob a ação de um sensível pode ser reavaliada a partir da ideia de serem ambos (o combustível e o sentido) potências prontas para o uso, cujas atualizações são acabadas, isto é, não comportam a aquisição de uma capacidade, mas o exercício efetivo dessa capacidade, seja a capacidade de queimar seja a capacidade de sentir.

---

27 Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103a 29-32.

## 1 A caracterização dos sentidos através dos sensíveis

### 1.1 A mediania do tato

Diferente do que ocorre no *Sobre a sensação e os sensíveis*, que toma o paladar como o sentido cuja discriminação é mais precisa, e por isso é sensação tão fundamental quanto o tato, o *De anima* reserva ao sentido do tato o papel de princípio de diferenciação de plantas e animais. Dos animais mais simples aos mais complexos, ser capaz de tato define os corpos dos animais. Segundo Aristóteles: “é evidente que o corpo do animal não pode ser simples, ou seja, ele não pode ser, por exemplo, constituído apenas de fogo ou de ar. Sem o tato é impossível ter qualquer outro sentido, e o animal, tal como dissemos, é aquele capaz de sensação tátil”<sup>28</sup>. É que o tato, diferente do sentido do paladar, tem a capacidade de ser um meio termo entre todas as qualidades que ele percebe. Os sensíveis próprios que o tato reconhece são os seguintes: frio e quente, duro e mole, áspero e rugoso, úmido e seco. Dentre esses sensíveis, o úmido e o seco são sensíveis que também constituem o nutritivo, que é o sensível próprio do paladar: o que tem sabor é entendido como algo seco e nutritivo presente em um meio líquido<sup>29</sup>.

O tato e o paladar são os sentidos primários que garantem a sobrevivência do animal, na medida em que se constituem como capacidades para salvaguardar o corpo<sup>30</sup>. Mas a função nutritiva do paladar garante apenas a própria constituição do corpo, enquanto o tato garante a sobrevivência do animal diante dos perigos que podem causar a destruição do corpo, logo a morte. Por isso, a sensação é considerada como primariamente ligada ao tato, mais do que ao paladar. Enquanto o paladar é o sentido daquilo que é nutritivo e garante a vida, isto é, a manutenção do corpo, o tato é o sentido das propriedades dos corpos no que tange ao doloroso e que merece afastamento ou rejeição. Assim, apesar do paladar ser essencial para a

---

28 *De anima*, III, 13, 435a 12-15.

29 Sobre o seco como próprio do nutriente cf. *De anima*, II, 10, 422a 15-19; *Sobre a sensação e os sensíveis*, 4, 441b 7-16.

30 cf. *De anima*, III, 12 e 13; *Sobre a sensação e os sensíveis*, 1, 436b 13-17. Nesses textos, o sentido do tato, examinado em conjunto com o sentido do paladar, tem em ambos o significado de sentido fundamental, sem o qual um animal não pode viver.

manutenção da vida em vista do crescimento, o tato é o sentido ligado à preservação de certa unidade e saúde do próprio corpo.

Aristóteles inicia sua discussão sobre a sensação em ato descrevendo o tato. Isso porque o sentido do tato é tal como um ponto médio (μεσότης) de temperatura ou densidade e o contato com outro corpo não é sentido quando a temperatura ou densidade é igual à qualidade atualmente presente no próprio corpo. Em outras palavras, para que haja uma sensação tátil deve haver alguma diferença em relação às qualidades inerentes ao corpo do animal. Essa mesma ideia é retomada para todos os sentidos<sup>31</sup> como causa da diferença entre as plantas e os animais, o que demarca uma distinção original entre a capacidade nutritiva e a capacidade sensível. A capacidade que distingue as plantas dos animais é perceber o calor, a umidade e demais tangíveis que diferem do próprio corpo.

Uma vez que o tato parece ter proeminência em relação à sobrevivência, é através dessa noção que os princípios da sensação em geral podem ser delineados. Esse meio-termo do corpo, quando se refere ao paladar, é justamente o equivalente ao nutritivo, ou seja, àquilo que pode se tornar tal como o corpo e constituir o seu crescimento. Aristóteles compara a cabeça dos animais à raiz das plantas, ambas especializadas na absorção do alimento. Mas a alma nutritiva difere da sensação na medida em que o crescimento, fruto do alimento, é atividade de junção de elementos diversos no corpo do animal, como o fogo e a terra, o úmido e o seco. Nas palavras de Aristóteles:

Empédocles está errado ao considerar que as plantas têm suas raízes para baixo, porque a terra que nelas reside tem uma tendência natural para essa direção, e as partes que vão para cima são assim porque o fogo presente nelas é causa de tendência para essa direção. Isso porque Empédocles não entende com precisão o alto e o baixo, pois para cima e para baixo não são os mesmos relativamente a todos os seres no universo. Pelo contrário, se consideramos as diferenças e as identidades entre órgãos e funções, então as raízes das plantas devem corresponder às cabeças dos animais. Além disso, [pode-se perguntar] o que sustenta a conjunção do fogo e da terra que tendem para direções contrárias? Isso porque eles iriam para direções contrárias se nada os detivesse. Mas se houver algo que os detenha deve ser a alma que é causa do crescimento e da nutrição. (...) Por um lado, se reconhece que o fogo seja a única coisa que é nutrida e cresce, por isso pode ser suposto como causa operante nas plantas e nos animais. Mas, embora seja uma causa conjunta, não o é absolutamente, pois

---

31 *De anima*, II, 12 424a 32-424b 3.

é a alma que é causa disso. Pois, enquanto houver combustível, o fogo cresce ao infinito, mas nos compostos naturais sempre há um limite e proporção (λόγος) que determina o crescimento e o tamanho. E isso é próprio da alma, não do fogo, da forma (λόγος), não da matéria.<sup>32</sup>

É preciso ponderar sobre o papel *ativo* da alma na determinação de sua matéria, de seu próprio corpo, fato que se dá de modo semelhante para plantas e animais. A alma é entendida, por Aristóteles, como a forma do corpo, e sua descrição como a capacidade nutritiva toma o corpo como produto da ação de crescer e aumentar de tamanho até certo limite. O corpo das plantas e dos animais se desenvolve e cresce, porém há uma diferença entre eles: nos animais, o crescimento do corpo e a manutenção do seu tamanho têm como fim a constituição de um corpo complexo, cujo nutritivo não serve apenas à construção de partes estruturais, mas serve também à realização das funções sensíveis. Na faculdade sensível, o órgão do tato situa-se como um ponto médio para a temperatura, para a densidade e *para o nutritivo*. Por um lado, aquilo que o corpo precisa para se formar é regulado pela atividade da alma em vista do equilíbrio entre o calor como fonte de crescimento e de manutenção das capacidades sensíveis. Por outro lado, o princípio nutritivo que determina a proporção de calor armazenada no corpo é o mesmo princípio que sente essa proporção, mas apenas daquilo que é diferente da determinação realizada pela faculdade sensível na sua dimensão nutritiva.

No *De anima*, porém, a faculdade sensível parece ser entendida de maneira independente da capacidade nutritiva, no *Sobre o sono e a vigília*, por sua vez, a produção da sensação é baseada no equilíbrio realizado pela alma. Um certo equilíbrio do calor aprisionado deve ser garantido pelo controle do movimento do calor no interior do corpo, que propicia condições suficientes para a sensação, movendo-se em um ciclo de baixo para cima, e de volta para baixo; o sono ocorre quando esse ciclo é interrompido por algum tempo, de modo a que o calor se acumule em demasia no alto do corpo causando sono<sup>33</sup>.

Nesta seção, nosso objetivo consiste em retomar o texto do *De anima* com foco no esclarecimento de pontos de vista distintos sobre o emprego do termo *mediania*: no primeiro caso ele é identificado como o padrão de constituição do corpo do animal regido pelo λόγος e que tem sua causa na alma; no segundo caso esse λόγος é identificado, a partir da experiência

---

32 *De anima*, II, 4, 415b 28-416a 18.

33 Cf. *Sobre o sono e a vigília*, 3, 456b 17-30.

dos sentidos, como ponto a partir do qual os tangíveis são discriminados. O fato da experiência que parece não ter correspondente nos demais sentidos, nem mesmo no paladar, é que as características tangíveis do corpo do animal não são percebidas pelo órgão do tato, mas somente o que difere da proporção que constitui o corpo segundo sua temperatura, densidade e umidade. É por determinar-se a si próprio de certo modo que o corpo reconhece aquilo que difere do seu próprio corpo.

Assim, considerando que a determinação da alma em relação ao paladar se dá acerca do que é nutritivo, então pode-se inferir que a proporção própria ao corpo também seja o fator de determinação do que é nutritivo. Enquanto o sabor doce pode ser considerado como nutritivo por excelência<sup>34</sup>, todavia quando está em uma mistura com o amargo, o azedo e o picante que algo pode ser nutritivo de maneira mais efetiva.

O ponto médio, que constitui o sentido do tato e que é determinado em função das atividades do corpo do animal, descreve, assim, o λόγος da parte nutritiva da alma em seu inverso. Se, por um lado, a sensação do paladar é por aquilo que é causa do calor de maneira acidental, não é acidental a determinação do funcionamento dos ciclos de calor no corpo. A sensação da temperatura do corpo se situa como ponto cardeal para o estabelecimento desse ponto médio, pois é por ele que se determina também a própria sensação térmica do calor. Vejamos como Aristóteles apresenta esse ponto médio:

As qualidades tangíveis são as diferentes qualidades dos corpos enquanto corpos. Chamo diferentes qualidades aquelas que definem os elementos quente e frio, seco e úmido, dos quais falamos em nosso tratado *Sobre os elementos*<sup>35</sup>. O órgão sensorial que as percebe é

---

34 Embora na *Ética a Nicômaco*, III, 13, Aristóteles ateste que os sentidos da visão e da audição não sejam propícios aos costumes intemperantes dos sentidos, sendo antes os prazeres do tato e do paladar que podem ser pensados como intemperantes; no *Sobre a sensação e os sensíveis*, as cores e sabores parecem ser considerados sob o mesmo ponto de vista, ou seja, como agradáveis e desagradáveis segundo o mesmo princípio. A esse propósito Aristóteles diz que, por razões nutritivas, as espécies de cores são divididas nos mesmos números que os sabores, de modo que às cores mais agradáveis dos alimentos (lilás e roxo) corresponderiam proporções mais nutritivas (442a 17-25). Pode-se dizer que no sentido do paladar reside não só a capacidade de sensação, mas também está associado a uma capacidade mais primitiva, própria às plantas, a saber, a capacidade de absorver o que é nutritivo.

35 O tratado mencionado refere-se ao *Sobre a geração e a corrupção*, II, 2-3.

o tato, quer dizer, a parte do corpo na qual o tato tem seu lugar primitivo é em potência tais qualidades – sentir é, com efeito, sofrer uma certa paixão (πάσχειν). O agente [o sensível] torna essa parte [o sentido] semelhante a ele em ato – enquanto ela não o era senão em potência. Por essa razão, quando um corpo é quente, frio, duro ou mole no mesmo grau que o órgão nós não o sentimos, mas nós sentimos somente os excessos (τῶν ὑπερβαλῶν) dessas qualidades – isso mostra que o sentido é um tipo de mediania (μεσότητος τινος) entre os sensíveis contrários. É por isso que ele discrimina (κρίνειν) as qualidades sensíveis: a mediania é capaz de discriminar, pois ela se torna em relação a cada extremo o seu oposto. E do mesmo modo, o que sente o branco e o preto não pode ser nem um nem outro em ato, mas ambos em potência (e assim para os demais sentidos); e o tato também não deve ser nem quente nem frio.<sup>36</sup>

A discriminação tátil depende de uma variação da qualidade sensível que seja maior ou menor do que o estado atual da carne, isto é, se algo é da mesma temperatura que o corpo, então não há sensação, somente se houver “excesso” (ὑπερβολή), diz Aristóteles. Esse excesso pode ser representado segundo dois instrumentos que geralmente associamos ao calor: o órgão do sentido pode ser entendido tal como um termostato, um ponto neutro a partir do qual as variações registradas mostram o ponteiro mais para um lado ou mais para o outro (e podemos supor que por “excesso” Aristóteles entenda tanto o que é mais frio quanto o que é mais quente que o corpo). Mas, por outro lado, se representarmos a escala do calor do mais frio para o mais quente, tal como em nossos termômetros de mercúrio, a comparação produz resultado relativamente diferente, pois o termômetro varia do ponto em que está para mais ou para menos. O que é comum a ambos os medidores de temperatura é o fato de não haver alteração se as temperaturas forem idênticas à temperatura atual do medidor.

Apesar de Aristóteles não falar nada sobre termostatos ou termômetros, nossas analogias expõem a sensação da temperatura como diferença que excede um ponto de temperatura, tanto para mais como para menos. Trata-se do tipo mais básico de variação que os sensíveis parecem ter. A consequência que se pretende tirar é que a sensação segundo a variação descrita (para o mais ou para o menos) tem como resultado uma discriminação. Do registro da variação surge uma sensação que implica na existência de contrários que determinam a discriminação segundo a variação em um contínuo como a temperatura. Um surge do outro na medida em que o ponto de comparação, a carne, estabelece não só que se

---

36 *De anima*, II, 11, 423b 29-424a 10.

trata de uma experiência relativa à temperatura, mas também se o que sentimos é frio ou quente. A propriedade térmica presente no próprio corpo do animal representa um padrão de medida, para o qual as variações se dão como opostos e contrários entre si. Se quente e frio são relações tendo o corpo como medida então a conclusão sobre a discriminação parece contar com a hipótese que sempre exista alguma comparação na sensação, seja do quente, seja do frio. Isso porque a ideia de discriminação (424a 5) parece indicar que pelo menos duas coisas estão presentes: sentimos o frio como diferença em relação a nossa própria temperatura, apesar de não sentirmos a temperatura de nosso próprio corpo (ou, ao menos, ela passa despercebida). De modo semelhante, o corpo dos animais também é mediano, não sendo completamente seco, nem completamente úmido. Isso delimita as partes do corpo que são táteis, já que apenas as partes formadas a partir de tal equilíbrio são capazes de sentir. Inversamente, os ossos são destituídos da umidade da medula, por isso são tão duros quanto uma pedra, não possuindo a proporção necessária à sensação<sup>37</sup>.

No caso da mediania do tato, a coincidência entre o intermediário e o corpo do animal implica a existência de uma espécie de “ponto cego”. Isso se dá quando a qualidade preexistente no sentido é semelhante à qualidade sensível que o afeta: a temperatura do próprio corpo do animal não é sentida, mas apenas aquilo que é mais ou menos quente que esse corpo. Não apenas a temperatura, mas também o úmido e o seco não são sentidos se forem iguais ao λόγος do corpo do animal. Trata-se de uma parte particular do corpo, a carne, cujas propriedades são definidas de acordo com a ideia de um meio-termo entre dois pares de contrários distintos: o úmido e o seco e o quente e o frio.

Não é sem precedente que Aristóteles afirmará em *De anima*, III, 1 que o tato é um sentido cujo λόγος consiste em partes heterogêneas e cujos sensíveis são igualmente heterogêneos. Se o tato é de tal modo heterogêneo, sentindo fundamentalmente dois sensíveis numa unidade sensível, o tato possui como princípio uma sensação accidental. A sensação de umidade e temperatura sempre acontece de maneira conjunta, por isso deve ser identificada como sendo um dentre dois tipos: ou uma sensação accidental, ou a concomitância de sensíveis

---

37 Evidência disso é, por exemplo, o caso dos ossos dos leões, que podem produzir faíscas devido ao fato de haver quase ou nenhuma umidade em sua constituição. Cf *História dos animais*, III, 7, 516b 3-12.



comuns e próprios<sup>38</sup>. Por um lado, é acidental que algo seja quente e úmido, mas, por outro lado, não é acidental que níveis de temperatura e umidade estejam sempre juntos um do outro.

Portanto, a mediania é o fundamento para o tato no que concerne ao padrão das coisas que estão perto e são diferentes do padrão relativo ao próprio corpo (sua proporção de temperatura e umidade); o detalhe é que o corpo dos animais é nutrido de tal modo que seu órgão seja um meio-termo (μεσότης) dessas qualidades tangíveis. Esse não é um meio-termo absoluto, como se os animais fossem o ponto médio da temperatura em geral, mas quer dizer que as qualidades determinantes do corpo são, para a sensação, tal como um ponto sem sensação.

---

38 Tomando como válida a questão que será tratada em *De anima*, III, 1, segundo a qual os sensíveis comuns *acompanham* os sensíveis próprios como condição necessária para a sensação. Cf. Nosso Capítulo II.

## **2.1 A forma sensível recebida como um *τοιονδί* e um *λόγος*: *sensíveis próprios e sensíveis comuns***

O problema que nos propomos examinar nesta parte consiste na compreensão do significado da capacidade sensível ser definida como a *capacidade de receber a forma sensível sem a matéria*. A questão consiste em observar se é possível entender que os sensíveis comuns fazem ou não fazem parte do que é recebido pelos sentidos.

O desdobramento dessa questão se dá segundo uma analogia que visa explicar a expressão que define a capacidade própria dos órgãos dos sentidos como a capacidade de receber a forma sensível sem a matéria. Nessa analogia, a impressão de um anel que deixa sua marca na cera mostra que, semelhante aos sentidos, a impressão não retém o material do qual o anel é feito. É assim que os sentidos, por analogia com a impressão do anel, são considerados não só como potências sensíveis que se tornam semelhantes aos sensíveis, mas como potências receptivas das qualidades sensíveis por um meio em particular. A analogia faz referência direta à figura do anel sem com isso tornar impossível que sentidos como o olfato, a visão e a audição sejam excluídos da análise, já que não é a própria matéria que eles percebem, mas apenas suas qualidades sensíveis.

O próprio sentido corresponde à cera e o que fica impresso nela varia de acordo com a qualidade sensível de cada sentido. Na analogia o que fica na cera indica que a determinação do sensível depende de uma explicitação do seu modo de ser enquanto forma sensível quando esta é tomada à parte e separada da matéria. Nas palavras de Aristóteles:

De maneira geral, para toda sensação é preciso entender que o sentido é a capacidade apta a receber as formas sensíveis sem a matéria, tal como a cera recebe a impressão do anel sem o ferro ou o ouro – e se ela recebe a impressão do ouro ou do bronze não é enquanto ouro ou bronze. De modo semelhante há correspondência entre o sensível e o sentido, o qual padece sob a ação do objeto colorido, sávido ou sonoro, não enquanto cada um desses, é dito tal coisa particular, mas enquanto tem tal qualidade e em virtude de sua proporção (*ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον*).<sup>39</sup>

Há dois modos de entender o que Aristóteles quer dizer ao se referir às duas

---

<sup>39</sup> *De anima*, II, 12, 424a 17-24.

características que nos informam o que ele entende por forma sensível sem a matéria: *τοιουδί* e *λόγος*. A primeira compreensão é fazendo referência não à totalidade dos cinco sentidos, mas tomando como base o sentido do tato; a segunda consiste em entender essas designações a partir de uma outra analogia, na qual o corpo e os órgãos dos sentidos são comparados à uma lira, mostrando que o corpo é tal como a conjunção de sons (*συμφώνια*), que não pode ser ouvida se executada com violência no toque das cordas: nem harmonia sai da lira, nem pode haver sensação auditiva das harmonias. Diferente do calor e do frio, que são diferentes do corpo do animal, duas notas são opostas apenas entre si mesmas, mas não em relação ao corpo. O objetivo dessa outra analogia é ilustrar, não a dimensão dos contrários entre si, mas da variação de volume que é possível de ser extraída dos instrumentos de corda. O que mostram as analogias da impressão do anel e da lira é que a profundidade na qual se pode imergir algo é correspondente à extensão máxima e mínima de força que a sensibilidade suporta. Todavia, devemos também considerar o contrário da força extrema que impede a audição de harmonias, e assim entender que o excesso para um sentido é também o ponto mínimo a partir do qual a diversidade sensível pode ser percebida na sua simultaneidade. Para o tato, o excesso é ou do quente ou do frio, mas imediatamente essa sensação é, ao mesmo tempo, quente ou fria, dura ou mole. Isso porque ela é a discriminação entre o corpo e a qualidade sensível percebida.

É assim, que a partir desses dois princípios se estabelece o modo de agir sobre o sentido que caracteriza a forma sensível sem a matéria: certa especificidade de um contrário, mas também certo excesso dessa característica. No caso do excesso, a analogia entre o instrumento e o corpo promove ideias diversas, pois são contrários tanto o forte e o fraco, como o agudo e o grave, e isso também pode ser notado nos sentidos, mas apenas de uma maneira, quer dizer como o quente que pode ser perigoso ou aquele que é inofensivo. Excesso, nesse caso, é a palavra que parece ser tomada em sentidos distintos e ainda que Aristóteles não tenha realizado tal distinção, como é de costume quando um termo tem mais de um significado, o contínuo que delimita as variações de intensidade suportadas pelos sentidos é concomitante aos sensíveis próprios. O que aprendemos com a noção de mediania do tato é que a temperatura varia de duas maneiras distintas, do frio extremo ao mais sutil, mas também como o calor suave até o mais insuportável. Trata-se da variação dos opostos e da variação do mais para o menos. Ambos são excessos, pois consistem na causalidade que

põe o sentido em uma condição diferente das condições de seu próprio corpo.

Pela variação dos contrários e pela variação do mais e do menos os sensíveis afetam os sentidos numa combinação dos dois aspectos que descrevem a capacidade de receber a forma sensível sem a matéria. É a partir da noção de proporção que Aristóteles retoma o princípio que foi atribuído à alma nutritiva e o repõe para o sentido do tato: enquanto órgão o tato faz o inverso que a faculdade nutritiva, não reconhecendo o próprio corpo como nutritivo, mas apenas o reconhecendo segundo as propriedades que diferem dele. A parte que cabe à capacidade sensível consiste em não perceber o seu próprio calor. No corpo reside um princípio, que reconhece quando a intensidade dos sensíveis é danosa, tal como a dor. Essa sensação está na origem da identificação da parte material, entendida como o tamanho e a extensão do corpo (μέγεθος), de maneira que a forma sensível recebida sem a matéria deve corresponder ao âmbito dessas duas esferas, da intensidade e dos contrários. Essa oposição é analisada por Aristóteles da seguinte maneira:

O órgão sensorial primário é onde reside uma faculdade desse tipo. Ambos não são senão um, mas sua noção difere: deve haver extensão (μέγεθος) no sentido, enquanto nem a essência da faculdade sensível nem a sensação são extensas, mas uma certa proporção (λόγος τις) e uma potência (δύναμις) do sentido. Isso mostra claramente por qual razão os sensíveis de uma intensidade excessiva destroem os órgãos dos sentidos. Se o movimento (κίνησις) é muito forte para o órgão, a proporção (λόγος) que constitui o sentido é destruída, tal como a harmonia e a tensão das cordas tocadas de maneira muito violenta.<sup>40</sup>

A referência ao órgão primário da sensação (αιθητηρίον δὲ πρῶτον) sugere o órgão do tato como referência para a designação da natureza de todos os órgãos dos sentidos, uma vez que todos são ao menos de maneira primária constituídos de carne semelhante ao sentido do tato. O que se procura diferenciar na passagem é o tamanho do corpo e outra esfera que independe do tamanho, mas tem a ver com o fato de ele ser uma certa proporção somada a uma potência que varia em intensidade. A prova dessa dupla caracterização do órgão é que a potência do sentido é limitada pelos contrários, assim como pelos excessos: as intensidades mínimas e a variedade de proporções é causa concomitante das formas sensíveis recebidas sem a matéria. Ambas caracterizam essa dupla recepção realizada pela capacidade sensível, realizada de modo concomitante por duas causas, a variação de intensidade que é comum aos

---

40 *De anima*, II, 12, 424a 24-32.

órgãos do corpo, e outra relativa aos tipos de proporção que caracterizam cada um dos sentidos.

Ainda em relação à analogia com a lira é interessante notar a menção às tripas (τῶν κόρδων) das quais as cordas dos instrumentos eram comumente feitas, o que não exclui uma referência ao aparelho vocal dos animais de maneira geral. A referência é aos instrumentos musicais, na medida em que as cordas mencionadas são aquelas presentes nas liras. É até de uso corrente na nossa linguagem a referência às almas dos instrumentos musicais, e é como consequência do som ser tomado como a vida do instrumento que não diríamos que sua alma seja observável caso o instrumento esteja privado de suas cordas. Cada corda é uma expressão diferente do mesmo instrumento e cada uma tem uma proporção diferente para cada nota. Semelhantemente, a constituição dos órgãos dos sentidos tem diferentes proporções, uns mais densos, como a carne, outros mais rarefeitos, como o ar contido no ouvido. Assim, os diferentes órgãos dos sentidos podem ser considerados como diferentes cordas do mesmo instrumento. Além disso, as cordas, assim como os órgãos, só podem ser tocadas até um limite, de modo que a proporção é própria a cada constituição dos sentidos, mas é condição comum a todas as cordas, assim como a todos os órgãos, que o movimento daquilo que os atinge não seja excessivo a ponto de ser danoso, assim como também é comum que um excesso mínimo seja necessário à sensação<sup>41</sup>.

\*\*\*

Com isso, a recepção da forma sensível sem a matéria é concebida sob um ponto de vista específico. Como caracterização da natureza do órgão do sentido referindo-se à sua potência enquanto órgão. Mas receber a forma sensível sem a matéria pode significar duas coisas que precisam ser distinguidas, na medida em que um dos

---

41 Prejuízo não só para um dos sentidos, mas para toda a capacidade de sentir, assim como uma corda tocada de modo muito forte pode impedir a audição daquelas que o foram de maneira extremamente suave. Noutra passagem, vemos Aristóteles retomar a força com que um sensível pode ter de modo a arrebatá-la toda a capacidade sensível focada em um único sensível, cujo movimento foi excessivo e além do que a capacidade poderia suportar. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 7, 447a 13-16.

modos de entender a questão parece não considerar o aspecto em potência que a generalidade da descrição procura abarcar. Se por um lado, receber *sem a matéria* significa receber apenas a forma das coisas, e assim seriam excluídas as propriedades materiais relativas aos movimentos (do mais e do menos), então seria excluída uma das causas de produção das qualidades sensíveis. Ora, é claro que há uma distinção entre o órgão (αἰθητήριον) e o sentido (αἴσθησις), diz Aristóteles, o seu ser é distinto: o órgão é extenso, mas também envolve duas caracterizações um τοιονδί e um λόγος. Se entendermos que τοιονδί seja uma qualidade e λόγος signifique forma estamos de acordo com uma outra relação entre λόγος e τοιονδί realizada a propósito da definição da alma. Essa é a opção de parte das traduções do *De anima*, que, assim como Hicks<sup>42</sup>, entende que Aristóteles se refere a λόγος como significando “forma”, pois parte da definição da própria alma é objeto da capacidade sensível. Na definição da alma o filósofo diz: “de maneira geral, a alma é uma substância segundo a sua forma (οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον)”<sup>43</sup>. No entanto, é preciso distinguir os dois registros nos quais as discussões ocorrem: na definição da alma está em questão a *atualidade* que a alma representa em relação ao corpo, por isso λόγος é melhor compreendido como forma;

42 A noção de λόγος caracteriza a capacidade sensível em *De anima*, 424a 27-28, isso segundo uma análise da analogia do órgão com a cera que recebe a impressão do ânulo. Além da tradução de Hicks, também Barbotin opta por forma. Hamlyn diz “de acordo com seu próprio princípio”. A tradução de Smith entende λόγος como “ratio”, fazendo ressalva em nota que proporção não quer dizer “a mera proporção matemática que compõe o órgão” Cf. “On the soul” In *The Works of Aristotle*. Transl. by J. A. Smith. In *The Works of Aristotle*. Transl. Under the editorship W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1931. Assim também é a interpretação de Wallace, que embora traduza λόγος por noção, afirma em nota que receber a forma sensível sem a matéria significa que “o sentir não é apenas um processo físico, mas um ato interpretativo envolvendo essa proporção, cujos excessos de quaisquer qualidades destroem o órgão do sentido”. (*Aristotle's Psychology*. Translation, introduction and notes by Edwin Wallace. Cambridge, UP. 1882. p.248). Outra análise no mesmo sentido é aquela de Beare, para o qual “o erro que Aristóteles quer corrigir diz respeito aqueles que podem considerar que a música da lira vem em função da sua extensão, e assim identifica sua função com as cordas e as cavilhas, omitindo da descrição as razões (*ratios*) das cordas, das quais a música é dependente.” (BEARE, J. I. *Greek Theories of Elementary Cognition: From Alcmeon to Aristotle*. Oxford, Clarendon Press, 1906. p. 225, n. 2).

43 *De anima*, II,1, 412b 10-11

quanto à recepção da forma sensível sem a matéria, λόγος não se refere à própria alma, mas a uma das características dos sensíveis recebidos pela capacidade sensível, por isso a proporção é mais descritiva acerca da característica que o contexto apresenta.

A dificuldade é que, para a nutrição, o calor é recebido através do alimento, enquanto para a sensação o calor é recebido sem a matéria, ou seja, sem o alimento. Desse modo, a ressalva sobre o modo pelo qual a sensibilidade opera, ou seja, recebendo a forma *sem a matéria*, não precisa significar *sem os movimentos* nos quais o corpo é meramente passivo. Receber a forma sensível sem a matéria é tanto um como outro, a proporção e a intensidade de cada tipo de sensível.

## 2.2 Prenúncio da distinção de sensível em ato e sensível em potência: a ação dos sensíveis nos intermediários

A última seção de *De anima*, II, 12 (424b 3-16) visa tratar do movimento realizado pelos sensíveis que são percebidos através de um intermediário, ou seja, à distância. Através dessa análise, Aristóteles reforça a ideia que a intensidade dos sensíveis, apesar de ser necessária à sensação, não constitui seu aspecto principal. Mas a partir dessa etapa parece ser possível identificar uma ruptura na ordem da investigação, na medida em que os sentidos não mais são considerados de maneira geral, pois deve ser pela identificação do movimento realizado segundo sua intensidade mínima que se reconhece a capacidade de produzir sensação, que não reside no sentido, mas nos próprios sensíveis. Da diferença entre a produção da sensação segundo o ponto de vista dos sensíveis será evidenciado como necessário distinguir e precisar os significados do *sensível em ato* e do *sensível em potência*<sup>44</sup>. Isso porque existem condições para que os sensíveis se realizem de modo a produzir sensação. Dentre os cinco sentidos, a produção do sensível é evidente no caso do som, mas também se mostra como uma produção no caso do cheiro, já que os odores produzem uma mudança no ar, e é partir dessa mudança que os cheiros são sentidos. Trata-se de questionar a causalidade dos sensíveis sobre o intermediário para entender os princípios que determinam a natureza dos sensíveis em ato.

Até *De anima*, II, 12, a sensação é descrita através da teoria da passividade dos sentidos, ou seja, o sentido é em potência e depende da afecção de uma qualidade sensível para ser atualizado. Uma vez que o sentido seja atualizado a sensação ocorre como um fenômeno passivo cuja causa eficiente é a qualidade sensível. No entanto, ainda não é claro, para nós, como cada qualidade sensível é capaz de produzir uma sensação específica, quer dizer, do ponto de vista da estrutura explicativa da sensação não há referência senão alusiva à especificidade de cada sensível. Isso porque o domínio do conhecimento que está sendo

---

44 Trata-se de entender que uma cor em um lugar escuro não deixa de ser uma cor, mas enquanto sensível ela o é apenas em potência. De modo distinto, a produção de um som é sensível em potência, e não depende de outro fator, tal como a luz, para sua sensibilidade. Tal diferença se dá no fato que o som é sempre produzido, enquanto que as cores são tomadas como já tendo sido produzidas. Cf. *De anima*, III, 2, 425b 26 ss., e nosso Capítulo III, Parte 2.3.



construído diz respeito mais aos sentidos que aos sensíveis, pois somente considerando a interação entre as qualidades (entendidas como intensidades) e certas proporções, que Aristóteles propõe uma explicação do modo de ação dos sensíveis sobre os sentidos.

Nesse excuro, o olfato é tomado como o sentido que sente variações de sensíveis semelhantes aos sabores do paladar, mas também reconhece o perfume das flores. A partir do efeito que o odor produz para a sensação Aristóteles analisa a diferença entre seres animados e inanimados através da comparação dos efeitos que os sensíveis produzem nos intermediários (como o ar e a água). Aristóteles explora a questão através da seguinte pergunta: além de afetar os sentidos, os sensíveis têm algum efeito sobre os corpos inanimados? A questão consiste em esclarecer se à distância, o cheiro, a luz e o som também alterariam ou afetariam as coisas que não têm sensibilidade. Considerando que a cor, o som e o odor chegam até os órgãos dos sentidos através de um intermediário, a pergunta realizada é sobre os efeitos dos sensíveis sobre os intermediários.

É claro que os tangíveis causam alteração em outras coisas, pois eles são causa de mudança real nas coisas. Mas é com relação ao olfato e aos demais sentidos que percebem à distância, que vale a pena perguntar se certa fumaça ou vapor das coisas poderia afetar os nossos sentidos sem realizar certo movimento e mudança no ar que serve de intermediário ao odor. Como algumas qualidades sensíveis podem causar destruição de todos os órgãos, enquanto outras atingem apenas o próprio órgão, Aristóteles retoma a questão acerca dos sensíveis que percebem à distância e pergunta:

Então seria preciso dizer que os outros sensíveis também agem [sobre os intermediários]? Diríamos melhor que os corpos não são capazes de padecer sob a ação do odor e do som; aqueles que padecem são indeterminados e não permanecem: o ar, por exemplo, torna-se cheiroso ao sofrer uma afecção – O que é portanto sentir um odor senão padecer? Digamos então, que sentir um odor é perceber, enquanto o ar, pela afecção que sofre, torna-se rapidamente sensível.<sup>45</sup>

A diferença entre a ação dos sensíveis sobre os intermediários, de um lado, e sobre os órgãos dos sentidos, de outro, depende de uma desambiguação do tipo de afecção a que estamos nos referindo. Por um lado, pode-se dizer que o ar sofra algum tipo de alteração – ele se torna rapidamente odoroso, ele adquire temporariamente a capacidade que as qualidades

---

45 *De anima*, II, 12, 424b 14-18.

sensíveis possuem, isto é, o próprio ar torna-se capaz de afetar os órgãos dos sentidos, portanto, o ar passa a ser um sensível que age sobre os sentidos. Isso porque o ar tem a propriedade de poder ser movido pelos sensíveis, e ainda que o movimento que o ar pode manifestar em relação aos sensíveis não seja uma alteração comum, isto é, o ar não se torna colorido, no caso dos odores ele muda o ar, e essa mudança é temporária. Por isso Aristóteles afirma que o ar se torna *rapidamente* odoroso indicando que sensíveis em ato, isto é, capazes de serem percebidos também dependem de certo processo de produção, em outras palavras, a ação do sensível não modifica o ar e faz com que ele seja um *receptor* da afecção sofrida, mas apenas se torna ele mesmo capaz de emitir o mesmo odor. O intermediário possui a propriedade de transmitir ou ser portador de uma qualidade sensível sem adquirir essa qualidade como propriedade que o caracteriza ou o identifica. O odor transforma o ar de alguma maneira, tornando-o odoroso mas não é nele que deve se encontrar a origem do odor. Assim, se o resultado da afecção de um odor é ser percebido, não se pode dizer que o ar sofra afecção alguma, pois somente um órgão do sentido tem a capacidade receptiva apropriada para sentir um odor<sup>46</sup>.

---

46 A solução para a explicação do papel dos intermediários parece ser melhor compreendida através de outra analogia, aquela que retoma a impressão do anel na cera, considerando a impressão análoga no ar e na água. Cf. *De anima*, III, 13, 435a 2 ss.

## **Capítulo 2: Os sensíveis comuns e a αίσθησις κοινή**

### 1. Um contexto para a distinção entre sensíveis próprios e comuns

Neste capítulo, nosso objetivo consiste em analisar a noção de sensível comum segundo a caracterização dos sentidos como capacidade de recepção da forma sensível sem a matéria. Como vimos, receber a forma sensível significa ser capaz de ser afetado segundo uma proporção e segundo uma qualidade. Essa caracterização foi realizada a partir da analogia da impressão de um anel na cera, que será retomada no final de *De anima*, III, 12. Aristóteles retoma a analogia com a cera e apresenta a figura (σκήματος) e a cor como dois aspectos que modificam o ar enquanto intermediário para a visão, de maneira que o transparente presente no órgão da visão é semelhantemente afetado por essas duas qualidades, cor e figura. A menção à figura, um dos cinco sensíveis comuns, serve para destacar que sensíveis de tipos diferentes (próprios e comuns) são causas necessárias para a atualização do sentido da visão, bem como explicam a reflexão. Nas palavras de Aristóteles:

Supondo que algo seja afundado na cera, esse movimento iria até o ponto em que o objeto foi afundado, se fosse uma pedra não haveria movimento algum, já na água [o movimento] vai mais longe. O ar, por sua vez, tem mais movimento, pois enquanto permanece um ele age e é afetado. E em relação à reflexão da luz, ao invés de se dizer que a visão sai do olho e se reflete, seria melhor dizer que o ar recebe a figura (σκήματος) e a cor enquanto o ar permanece uma única massa, e é sobre uma superfície lisa que ele tem sua unidade, e assim ele pode mover o órgão da visão, tal como se a marca impressa na cera atravessasse até o limite oposto<sup>47</sup>.

Na comparação, a cera, a pedra, a água e o ar ampliam a analogia anterior realizada em *De anima*, II, 12, na qual a impressão é pensada segundo certo movimento que pode ocorrer como impressão na cera. Nessa nova analogia, a comparação da variação de movimento em cada material mostra que se em certos casos o movimento pode ser mensurado como uma impressão maior ou menor, no caso da visão esse movimento existe na sua maior amplitude. Isso se opõe à tese segundo a qual a visão seria explicada como um tipo de reflexão. Segundo teoria atribuída a Empédocles e a Platão<sup>48</sup> seria necessária certa luz no

47 *De anima*, III, 12, 435a 2-10.

48 *Aristotle's Psychology*. Translation, introduction and notes by Edwin Wallace. Cambridge, UP.

interior dos olhos, que encontraria na semelhança com a luz exterior a causa da sensação visual no movimento da luz. O ponto de Aristóteles é que a luz não é causa primária da sensação visual, na medida em que ela não é um movimento entendido como deslocamento de lugar. Com isso Aristóteles, toma a luz como condição para a visão, mas não como sua causa principal. Segundo sua compreensão, a luz é a atualidade do transparente, pois se ela fosse o deslocamento de um ponto a outro a seguinte consequência se seguiria: se a distância fosse muito curta o movimento da luz poderia escapar à sensação, mas deslocando-se de leste a oeste o movimento seria excessivamente forte, o que evidentemente não é o caso<sup>49</sup>. Por isso, não é pelo movimento da luz enquanto deslocamento que a visão é compreendida como sendo afetada, mas pela cor e pela figura, as quais delimitam certa unidade de uma superfície que pode ser causalmente eficaz para a atualização da visão.

Por essa restrição do papel da luz na sensação visual, Aristóteles insiste em uma determinação da causalidade da visão segundo as propriedades comuns dos objetos, o que parece não levar em consideração todos os fatores necessários para a visão. Poderíamos enumerar os seguintes fatores: luz no ambiente, distância entre o sensível e o objeto e ter os olhos abertos. Mas nenhum desses fatores é causa da sensação visual da mesma maneira que sensíveis próprios e comuns, pois tratam-se de condições para a sensação. Como veremos, o mesmo ocorre com o som e a audição, pois as condições de produção dos sons podem impedir que sons consonantes sejam ouvidos de acordo com o volume de um dos tons<sup>50</sup>. Isso significa, que o volume do som e quantidade de luz devem ser considerados como condições para a sensação, mas a causa da sensação deve residir na natureza dos sensíveis enquanto qualidades que possuem em si mesmas as causas de sua sensação.

Noutro contexto, em *De anima*, III, 1, a menção ao tamanho (μέγεθος) e à cor como sensíveis que são acompanhantes (ἀκολουθοῦντα) parece corroborar essa dupla causalidade de sensíveis próprios e comuns. Aristóteles explica que a *distinção* entre sensíveis próprios e comuns pode se dar por um ou mais sentidos: quanto maior o número de sentidos, mais fácil é a distinção entre sensíveis próprios e comuns; quanto menos sentidos percebem sensíveis comuns mais difícil é sua distinção.

---

1882, cf. p. 291-292. Cf. PLATÃO. *Timeu*, 45C-46E.

49 Cf. *De anima*, II, 7, 418b 18-26.

50 Isso é objeto do Capítulo 3, parte 3.1.

A maior ou menor chance dessa distinção passar despercebida (*λανθάνω*), deve-se ao fato dos sensíveis comuns acompanharem constantemente sensíveis próprios. Mas como sentimos sensíveis comuns por diferentes sentidos, então se torna mais difícil que tal distinção passe despercebida. A conclusão do argumento é que, considerando que os sentidos aparecem distribuídos nos animais de maneira que não é possível haver visão ou audição sem os sentidos fundamentais para a vida, ou seja, o tato e o paladar, isso significa que os animais não são insensíveis aos sensíveis próprios e comuns e à sua distinção. Essa questão leva-nos ao problema da determinação da importância da quantidade de sentidos para a sensação dos comuns. Segundo veremos, ao final de *De anima* III, 1, a distinção entre próprios e comuns e, conseqüentemente, a sensação dos comuns, não é atribuída à diversidade de sentidos, mas a uma capacidade de sentir um sensível comum por meio de um sentido e, ao mesmo tempo, senti-lo por diversos sentidos, dada a inespecificidade dessa sensação.

Todavia, se essa distinção é realizada por todos os animais ou apenas segundo o pensamento discursivo é uma questão ainda a ser analisada<sup>51</sup>, mas, para o momento, cumpre destacar que a visão é mencionada como sentido que, isoladamente, aumentaria a chance dessa distinção escapar à sensação. A hipótese é que considerando que outros sentidos além da visão também percebem sensíveis comuns, segue-se que quando dois ou mais sentidos percebem os sensíveis comuns, então a distinção entre esses dois tipos de sensíveis se realiza de maneira a ser mais improvável que tal distinção passe despercebida. A questão que podemos nos colocar é se os mesmos sensíveis comuns podem ser percebidos por diferentes sentidos, ou seja, se o tamanho percebido pela visão é o mesmo que o tamanho percebido pela audição, ou se os sensíveis comuns são propriedades que os sentidos não sentem sozinhos, mas é uma sensação que é sentida por todos, e por isso, o tamanho sentido por um sentido seria a marca ou a impressão própria a esse sentido, apesar de ser sentida por todos os sentidos.

---

51 Segundo Polansky, essa distinção também seria realizada pelos animais, de modo que a diversidade de sentidos seria suficiente para que a distinção não passe despercebida. Nas suas palavras: “um animal que tenha apenas a visão dificilmente poderia distinguir outra coisa além de cores. Uma zebra, por exemplo, não teria unidade, mas apareceria como muitos objetos diferentes para o animal que distingue apenas cores. Sem vários sentidos e a clara discriminação dos sensíveis comuns nos faltaria a experiência de objetos corpóreos”. POLANSKY, R. *Aristotle's De anima. A Critical Commentary*, Cambridge, UP, 2007, p. 378.

Por um lado poderíamos imaginar que a indagação relativa a essa distinção parece ser que *o mesmo sensível comum* (por exemplo, tamanho) afetando mais de um sentido (a visão e a audição) pode ser percebido derivativamente como sensível que é idêntico ao sensível comum percebido por outro sentido, mas se fosse assim os sensíveis comuns não seriam distinguíveis dos sensíveis próprios. Quer dizer, para haver distinção entre sensíveis próprios e comuns é necessário que o sensível comum percebido por um sentido seja distinto não só do sensível próprio que ele acompanha, mas também do mesmo sensível comum percebido por outro sentido. Caso contrário, a identificação de um mesmo sensível comum por vários sentidos impossibilitaria sua distinção em relação aos sensíveis próprios, pois ao acompanhar indistintamente a cor ou o som, o sensível comum seria confundido com o sensível próprio. A alternativa sugerida é o caso, por exemplo, da sensação de um tamanho, que aparece a diversos sentidos de maneira diferente, e por isso, é percebido como sensível que não é próprio a nenhum sentido, pois não coincide com o modo especializado que caracteriza a sensação própria. Pelo que parece, Aristóteles está pensando em uma via diferente ao argumentar que a sensação dos comuns não possui um *órgão* especializado, nem um *sentido* especializado, mas é uma *sensação comum a todos os sentidos*. Comum, nesse caso, não precisa significar um mesmo sensível que é percebido como o mesmo pela visão e pela audição, mas sendo percebido por um desses sentidos é igualmente percebido por todos.

Assim, nossa análise deve levar em consideração, que cor e figura são, do ponto de vista da forma sensível, aspectos determinantes da ativação dos sentidos, de maneira que poderíamos considerar que os sensíveis comuns são causa de afecção dos sentidos assim como os sensíveis próprios. Todavia, é do ponto de vista da distinção entre sensíveis próprios e comuns, que um número maior ou menor de sentidos percebendo outros sensíveis comuns, torna mais fácil ou mais difícil que essa distinção não passe despercebida. Desse modo, a noção de forma sensível teria de ser pensada segundo a multiplicidade que a sensação pode abarcar. Por exemplo, a forma sensível não seria apenas a cor que é vista pelos olhos, mas também o tamanho que acompanha esse sensível próprio em particular, ou seja, o tamanho *de uma cor*, de modo que o tamanho percebido por outro sentido não será o mesmo sensível comum percebido pelo outro sentido, e essa seria a causa da discriminação entre sensíveis de diferentes sentidos. Isto é, não é pelos sensíveis próprios enquanto percebidos por sentidos especializados que a discriminação se realiza, mas pelas sensações compartilhadas pelos

diversos sentidos, já que essas acompanham cada sensível próprio sem se identificar a este, também sendo percebidas por todos os sentidos.

O modo de Aristóteles chegar à conclusão que a diversidade de sentidos é causa da distinção entre próprios e comuns perpassa uma questão central: os sensíveis comuns são percebidos de modo accidental ou por si mesmos? Assim, nossa avaliação sobre a questão passará por três pontos principais: primeiro analisaremos como a distinção entre os três tipos de sensíveis aparece em *De anima*, II, 6; depois, nossa análise se aplica aos significados que Aristóteles estabelece para a sensação simultânea que é accidental e para a sensação concomitante; por fim, a possibilidade dos sensíveis comuns passarem despercebidos será avaliada à luz de uma comparação adicional com outros usos da expressão “passar despercebido”.



## 2. *De anima*, II, 6: os três tipos de sensíveis

Nas obras de Aristóteles sobre a sensação, a distinção entre sensíveis próprios, comuns e acidentais é tematizada principalmente no *De anima* e está pressuposta em uma discussão sobre o paladar no *Sobre a sensação e os sensíveis*, 5. No *De anima*, existem dois momentos nos quais essa distinção é apresentada, primeiro, em *De anima* II, 6, depois em *De anima* III, 1. Em *De anima* II, 6 Aristóteles apresenta os sensíveis próprios e comuns de maneira sucinta, logo após ter concluído no capítulo anterior uma discussão sobre o tipo de alteração que explica a sensação. O objetivo dessa apresentação é a indicação de dois tipos de sensíveis, considerando que um dentre eles merece maiores considerações, pois é o sensível que caracteriza cada órgão do sentido: os sensíveis próprios a cada sentido são a primeira fonte de informação acerca dos sentidos que serão tratados de modo subsequente em *De anima* II, 7-11.

Em *De anima* II, 6 Aristóteles apresenta os objetos dos sentidos como sendo distinguíveis de dois modos principais, os sensíveis percebidos por si mesmos (καθ' αὑτα) e os sensíveis percebidos de modo acidental (κάτα συμβεβηκός). Cada sentido percebe exclusivamente um tipo de sensível próprio (ἰδία). Assim, as cores são sensíveis próprios da visão, os sons são sensíveis próprios da audição, e assim por diante. Além disso, há sensíveis que não são próprios a nenhum dos sentidos, mas são comuns a todos. Apesar da distinção entre sensíveis próprios e comuns, Aristóteles afirma que ambos são percebidos por si mesmos e diferem da sensação acidental. A razão dessa distinção será retomada no início do terceiro livro do *De anima*. Em *De anima*, II, 6 Aristóteles diz o seguinte:

Antes de considerar cada sentido separadamente devemos tratar primeiro dos sensíveis (αἰσθητων) de cada sentido. O sensível comporta três espécies: duas das quais dizemos que são percebidas em si mesmas, enquanto que a outra é percebida por acidente. Das duas primeiras espécies de sensível, uma é própria a cada sentido, a outra é comum a todos. Por sensível próprio quero dizer aquilo que não pode ser percebido por nenhum outro sentido e do qual o erro não é possível: tal como a visão é da cor, a audição é do som, e o paladar é do sabor. O tato tem por objeto várias qualidades diferentes. Ao menos cada sentido *discrimina*<sup>52</sup> e se ele se engana não é sobre a cor ou o som, mas sobre a natureza ou o

52 Na tradução de Barbotin, κρίνει é vertido como *juger*. Aqui opto por discriminar, que não carrega

lugar do objeto colorido, sobre a natureza ou o lugar do objeto sonoro. Das duas classes de sensíveis percebidos por si (καθ' αὑτά) os sensíveis próprios (ἰδίᾳ) a cada sentido são os sensíveis propriamente ditos (κύριος) e em virtude deles que as características essenciais de cada sentido é naturalmente constituída.<sup>53</sup>

A cada sentido corresponde um gênero sensível de modo que a denominação de sensível próprio (ἰδίᾳ) a um sentido possui duas implicações: primeiro, um sentido individual não pode sentir o sensível proveniente de outro sentido, mas apenas o seu sensível próprio, por exemplo, a visão somente vê cores, a audição os sons, e assim por diante; em segundo lugar, a especificidade dos sentidos implica na ausência de erro no que concerne aos sensíveis próprios. A possibilidade do erro é atribuída àquilo que é percebido juntamente com os sensíveis próprios, ou seja, a pessoa, lugar, ou objeto em que eles inerem. Ao mencionar o erro, Aristóteles acrescenta que somente em relação aos sensíveis comuns e acidentais há possibilidade de erro.

Aristóteles estabelece uma lista dos sensíveis comuns, que inclui o movimento, o repouso, o número, a figura e o tamanho. Esses não são sensíveis próprios a nenhum sentido, mas comuns a todos. O fato de Aristóteles afirmar que eles sejam comuns a *todos* os sentidos precisa ser nuançado, pois pode levar a crer que todos os sentidos sentem todos os sensíveis comuns nomeados, mas o que se define como comum é a ausência de um sentido especializado em qualquer um dos sensíveis comuns, assunto que será retomado em *De anima* III, 1. Os sensíveis comuns são qualidades distintas dos sensíveis próprios, que os diversos sentidos apreendem de forma não especializada. Eles são ditos “comuns”, pois mesmo que sua sensação seja realizada por um ou outro sentido, eles são sentidos por todos. Isso não significa que a figura, por exemplo, possa ser percebida pelo paladar, pela audição e pelo olfato, mas quer dizer que mesmo que a figura não seja sentida pela audição ou pelo olfato a sensação realizada através de um dos sentidos é comum ou compartilhada de maneira geral por todos os sentidos. Em suma, dizemos que é pela visão que percebemos a figura, mas essa mesma deve poder ser percebida por todos os sentidos<sup>54</sup>.

---

o significado intelectual que julgar possui.

53 *De anima*, II, 6, 418a 6-17.

54 O que está em germe é a ideia de uma unidade da faculdade sensível, que será retomada na discussão sobre a discriminação sensível em *De anima*, III, 2, e em especial, no *Sobre a sensação*

Além disso, em comparação com os sensíveis acidentais (κάτα συμβεβηκός), os sensíveis próprios são entendidos como os sensíveis aos quais os órgãos dos sentidos são naturalmente adaptados. Desse modo, os sensíveis comuns não constituem a determinação principal para a constituição dos sentidos. O que fica em aberto é a possibilidade de mesmo não sendo parte da constituição dos sentidos, ainda assim os sensíveis comuns constituírem parte inalienável dos sensíveis próprios, e com isso, serem causas da atualização dos sentidos e da sensação. Isso determina algo importante acerca dos *sensíveis acidentais*, na medida em que o sentido não sofre nenhuma afecção (οὐδεν πάσχειν) por parte do sensível acidental enquanto tal, pois não é enquanto “filho de Diáres” que os sentidos são afetados, mas é a cor que efetivamente afeta o sentido da visão. Resta compreender se e como os sensíveis comuns afetam os sentidos.

---

*e os sensíveis*, 7. Contudo, tal unidade também remete a uma sensação comum, objeto de nossa próxima seção.

### 3. A αἴσθησις κοινή como explicação do modo de *recepção* dos sensíveis comuns

Nesse capítulo 1 de *De anima* III, há uma expansão do domínio da investigação de Aristóteles para dois temas fundamentais: a sensação concomitante de sensíveis próprios e comuns e a confluência de vários sentidos na distinção entre sensíveis próprios e comuns. Temas que parecem indicar a dupla causalidade sobre a qual viemos argumentando como estratégia de Aristóteles para lidar com a discriminação de sensíveis próprios. Todavia, esses dois temas são dependentes do desenvolvimento da questão que dá início ao capítulo, a saber, se há algum sentido adicional aos cinco sentidos. Essa questão é respondida em dois momentos subsequentes: no primeiro, Aristóteles analisa os quatro elementos, fogo, ar, água e terra, e analisa quais deles constituem os sentidos. A conclusão dessa primeira questão é a seguinte:

A pupila é feita de água, o órgão da audição é de ar, e o órgão do olfato de um ou de outro, de modo que o fogo não é encontrado em nenhum dos sentidos – o calor sendo uma condição essencial para toda sensibilidade – e a terra ou não é de nenhum sentido, mas se está em algum, está especialmente misturada no que compõe o órgão do tato. Portanto, permanece que nenhum órgão do sentido é formado a não ser por água ou por ar<sup>55</sup>.

Trata-se de considerar que a sensação depende de órgãos especializados para três dos cinco sentidos, na medida em que o tato e o paladar, os quais percebem os sensíveis um do outro, não se constituem como sentidos próprios, cujo nível de especialização se diferencia dos sensíveis próprios da visão, da audição e do olfato: paladar e tato compartilham a sensação do úmido e do seco, do frio e do quente, do duro e do mole, mas diferem no que se refere ao nutritivo, especialização própria do paladar.

A primeira questão desenvolvida em *De anima*, III, 1 resolve-se a partir da relação entre os elementos e a constituição dos órgãos dos sentidos, a segunda questão se apresenta como consequência dessa relação, já que a premissa para se afirmar a relação entre um gênero sensível e um órgão do sentido é que “a ausência de um sentido necessariamente corresponde

---

<sup>55</sup> *De anima*, III, 1, 425a 3-7.

a ausência de um órgão do sentido”<sup>56</sup>. Mas ainda resta examinar se a ausência de um órgão do sentido necessariamente implica a inexistência de um sentido. É segundo essa premissa que se justifica a questão que dá início à segunda parte do capítulo: se a sensação dos sensíveis comuns se dá de modo accidental pelos sentidos próprios.

Em *De anima* III, 1, encontramos duas afirmações aparentemente contraditórias acerca da sensação dos sensíveis comuns: a primeira (425a 15) diz que os *sensíveis comuns são sentidos por acidente* pelos sentidos particulares e a segunda (425a 27), algumas linhas à frente, diz que os sensíveis comuns *não são sentidos por acidente*.

A razão para a primeira afirmação parece ser a suposição que os sensíveis comuns não afetam os sentidos. Entende-se por “sensação por si”, tal como se estabeleceu anteriormente, tanto aquilo que é causa da ativação dos sentidos, como causa da constituição dos órgãos dos sentidos. No entanto, apenas em relação à ativação dos sentidos é que os sensíveis comuns podem ser considerados sensações por si. Por um lado, a sensação dos comuns é accidental na medida em que a constituição fisiológica dos órgãos não é apropriada para sua sensação, por outro lado, não se pode descartar a existência de uma receptividade dos comuns que é parte da capacidade de sentir de cada sentido. Assim, cada sentido deve ser capaz não só de sentir sensíveis próprios, mas também sensíveis comuns.

Agora, o problema se apresenta da seguinte maneira, se consideramos que a afirmação da sensação accidental (linha 15) é não só contraditória com a afirmação posterior (linha 27), como também contradiz a distinção estabelecida em *De anima* II, 6 na qual os sensíveis próprios e comuns foram considerados como sensíveis percebidos por si mesmos, então torna-se preciso esclarecer qual a natureza dessa afecção que é recebida através de um sentido, mas parece ser uma afecção de todos os sentidos. É desse modo, que Aristóteles parece levar a cabo a determinação dos sensíveis comuns como compartilhados por todos os sentidos<sup>57</sup>. Na palavras de Aristóteles:

---

<sup>56</sup> *De anima*, III, 1, 424b 27.

<sup>57</sup> Seguimos a compreensão de Jacques Brunschwig, para o qual a sensação comum é certa “sinergia”, através da qual um sensível percebido por um dos sentidos seria comum, não porque poderia ser percebido por outro sentido em outra ocasião, mas porque todos os sentidos seriam afetados conjuntamente por esse sensível. Segundo o autor: “o sensível comum não age, portanto, enquanto tal, sobre nenhum sentido em particular, e é por isso que não é percebido senão accidentalmente por cada sentido tomado em particular; mas ele age, enquanto tal, sobre todos

Mas é impossível que os sensíveis comuns tenham um órgão particular, quer dizer, as qualidades que cada sentido percebe por acidente: movimento, repouso, figura, tamanho, número e unidade. Tais determinações, nós as percebemos pelo movimento: de modo semelhante a extensão é percebida pelo movimento, assim como a figura, que é uma grandeza determinada; o que está em repouso é percebido pela negação do movimento; o número pela negação do movimento e pelos sensíveis próprios, pois cada sentido percebe uma qualidade sensível determinada. Segue-se que é impossível que uma dessas qualidades – tal como o movimento – seja o objeto de um sentido específico. Senão seria tal como se nossa percepção do doce fosse pela visão: isso se produz do fato que percebendo muitas vezes um e outro em conjunto, nós os reconhecemos (γνωρίζομεν) graças a uma mesma sensação. Caso contrário, isto é, se fosse accidental, nós não teríamos nenhuma percepção dos sensíveis comuns, pois do filho de Cleonte não percebemos que ele é o filho de Cleonte, mas que ele é branco; e é accidental que o branco se encontra no filho de Cleonte. Mas de fato os sensíveis comuns nos são dados em uma sensação comum, que não é accidental. Portanto, não há nenhum sentido particular para os sensíveis comuns, com o qual nós os perceberíamos tal como dissemos perceber o filho de Cleonte<sup>58</sup>.

A decisão sobre como devemos interpretar essa passagem é crucial para a compreensão dos sensíveis comuns, em especial para o seu modo de recepção. Duas possibilidades interpretativas principais têm sido aventadas pelos comentadores<sup>59</sup>. Uma delas nega que a afirmação na linha 15 seja a posição de Aristóteles, de modo que a declaração que a sensação dos sensíveis comuns pelos sentidos particulares é accidental é a posição que Aristóteles apresentaria para em seguida mostrar sua impossibilidade, e assumir como consequência necessária que os sentidos particulares percebem os sensíveis comuns por si

---

tomados em conjunto, e é por isso que não se pode dizer que ele é percebido não por acidente tal como ele o é pelos sentidos particulares, mas por si, pela ‘sensação comum’, αἴσθησιν κοινήν”. BRUNSCHWIG, J.. “Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune”, *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, 1991, p. 464.

58 *De anima*, III, 1, 425a 14-30.

59 Além das duas interpretações que serão expostas, Torstrik sugeriu no século XIX que fosse feita a inserção de um “não” antes da primeira ocorrência de κατά συμβεβηκός (l. 15), solução que não encontra maior respaldo nos manuscritos (apenas três dentre 63), e que além disso, não encontra aceitação entre os comentadores. Por isso, nossa análise vai se restringir às duas outras interpretações da passagem.

mesmos, e não por acidente. A segunda hipótese interpretativa considera que Aristóteles estaria explicando duas coisas diferentes: por um lado, a sensação dos comuns seria acidental aos sentidos individuais dada a especialização dos sentidos, mas por outro ponto de vista, a sensação dos comuns não seria acidental, já que haveria uma capacidade comum a todos os sentidos, que impediria a sensação acidental dos comuns. Ambas as interpretações lidam com a menção a um sentido ou sensação que é comum a todos os sentidos. Segundo o texto, é porque temos uma αἴσθησις κοινή dos sensíveis comuns, que esses sensíveis não são percebidos de modo acidental tal como dizemos perceber o filho de Diares. Portanto, pode-se dizer que há certo acordo entre as interpretações, que Aristóteles atribuiria a existência dessa sensação comum ao fato desses sensíveis não aparecerem para nós como acidentais. Mas não é consenso se a primeira menção à sensação acidental dos comuns pode ser articulada com a sua negação posterior segundo dois pontos de vista distintos<sup>60</sup>.

Além disso, o modo pelo qual a sensação dos comuns é explicada leva em consideração a ideia de que a sensação comum ocorreria por meio de um dos comuns tomado como fundamento da sensação dos demais, a saber, que todos os sensíveis comuns seriam percebidos a partir da sensação do movimento. Assim, um dos sensíveis comuns seria tal como uma base para a sensação dos demais, ou, ao menos, para a maior parte deles, já que o número seria percebido pela negação da continuidade assim como pelos sentidos próprios.

Com isso, temos dois objetos de análise: *primeiro*, é preciso determinar se a sensação dos comuns se realiza de modo acidental ou não; *segundo*, é preciso esclarecer o papel desempenhado por essa espécie de redução dos sensíveis comuns ao movimento. Em relação a essa implicação há duas possibilidades interpretativas: ou Aristóteles está dizendo que os sensíveis comuns são percebidos através do movimento e, desse modo, o movimento seria o que caracteriza todos os sensíveis comuns, ou trata-se de parte da hipótese a ser descartada, na medida em que somente seria acidental perceber os comuns se houvesse um sentido, cuja especialização tomasse o movimento como sensível a partir do qual os demais seriam mera variação. Segundo nossa análise, pode-se aceitar que Aristóteles esteja negando que os sensíveis comuns sejam percebidos de modo acidental pelos sentidos próprios, não sendo essa a posição defendida por ele. No entanto, faltam evidências textuais dessa mudança de

---

60 Desde os comentadores antigos foi notada certa dificuldade no uso que Aristóteles faz da ideia de sensação por acidente. Cf. Filopono, 157, 15-20.

perspectiva. Além disso, parece crucial entender que Aristóteles não está realizando redução alguma ao movimento, pois considerar que os sensíveis comuns seriam derivados do movimento pode ser entendido como procedimento semelhante à explicação da natureza dos sensíveis próprios. Isso seria como tomar o movimento e o repouso como os extremos que constituem os sensíveis comuns, de maneira que o demais sensíveis seriam intermediários entre esses extremos.

Os comentadores gregos, em particular Temístio, Filopono e Simplicio<sup>61</sup>, seguem uma linha de interpretação comum. Para ambos, a primeira afirmação (425a 15) não é a posição final de Aristóteles sobre a questão, pois o mesmo estaria apresentando uma opinião e mostrando as consequências de admitirmos que os sensíveis comuns são percebidos por acidente pelos sentidos particulares. Somente negando que os sensíveis comuns sejam percebidos de modo acidental é que Aristóteles poderia concluir alguma linhas à frente que não há um sentido particular para os sensíveis comuns<sup>62</sup>.

---

61 Para uma análise dos comentários antigos e contemporâneos da passagem analisada, cf. OWENS, J. A. "Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception", *Phoenix*, 1982, pp. 215-236.

62 Segundo Marco Zingano, o problema com a interpretação antiga foi considerar que a redução dos sensíveis comuns ao movimento não fosse parte da posição que Aristóteles quer refutar. Considerando que o movimento seria causa da sensação, Simplicio, por exemplo, parece inverter a ordem de derivação dos sensíveis comuns, considerando que é através do tamanho que o movimento afeta os sentidos. Nas suas palavras: "que um sensível tal como o tamanho age sobre o órgão do sentido é evidente a partir da dor proveniente da neve espalhada por uma grande superfície afetando a visão na medida em que é branco" (183, 17-20). A redução dos comuns ao movimento foi também pensada pelos antigos como significando movimento no sentido de afecção (πάθος), no entanto, como Zingano observa, "o problema é que, algumas linhas adiante, no mesmo argumento, κίνεσις significa necessariamente movimento, pois não se pode ver como alguém apreenderia o repouso pela falta de afecção, mas somente pela falta de movimento". ZINGANO, M.. *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De anima III 4-5*. Porto Alegre, L&PM, 1998, p. 102. Segundo nossa leitura, a questão em desenvolvimento nas linhas que realizam a relação entre o movimento e os demais sensíveis comuns consiste numa dificuldade ainda a ser resolvida, na medida em que pode ser aristotélica certa relação dos sensíveis comuns para explicar o movimento segundo a visão, já que é apenas segundo a visão que se dá a sensação da figura. Além disso, no *Sobre a sensação e os sensíveis*, a visão é considerada como o sentido que mais percebe os sensíveis comuns (437a 8). Desse modo, o argumento tomaria como base a



Nossa análise pretende mostrar que a interpretação antiga ainda se mostra como melhor fonte de esclarecimento para a passagem, ainda que não resolva todas as suas dificuldades. Por isso, nosso próximo passo consiste em uma avaliação da interpretação mais recente, procurando mostrar as dificuldades e os avanços realizados por essa leitura, pois, mesmo que o fundamento geral da distinção entre sensíveis próprios e comuns não venha a ser esclarecido a partir desse ponto de vista, parece que o peso dessa interpretação pode autorizar nosso entendimento da sensação dos sensíveis comuns não se dar de modo accidental.

No século XIX, Trendelenburg<sup>63</sup> questionou a autoridade da tradição antiga defendendo que, na linha 15, Aristóteles introduz sua própria posição ao afirmar que os sensíveis comuns são percebidos segundo uma sensação accidental pelos sentidos particulares; e que, em contraste, a observação na linha 28 nega que os sensíveis comuns sejam percebidos por acidente a partir de um modo ambíguo que implicaria implicaria, do ponto de vista dos sentidos próprios, a sensação dos comuns de modo accidental, do ponto de vista do sentido comum, uma sensação *não accidental*.

Segundo a análise de Trendelenburg, os exemplos de sensação accidental mostram que a mesma característica necessária à sensação accidental explica a sensação dos comuns: (i) ao ver branco e reconhecer como o filho de Cleonte; (ii) e ao sentir o doce junto com a visão de uma cor, temos casos de sensação em que uma *conexão* explica tal sensação, semelhantemente e (iii) a sensação de um sensível próprio acompanhada de um sensível comum também pressupõe certa conexão entre os sensíveis. Segundo o autor, o grau de conexão entre os sensíveis é o que diferencia os três casos, dentre os quais a sensação dos sensíveis comuns seria o grau de conexão mais forte.

Quando Aristóteles diz que a sensação do “filho de Cleonte” se dá por acidente, tal conexão dependeria de uma associação realizada pela parte racional da alma, quem sabe uma recordação ou lembrança, que permitiria que certa figura e cor vista no passado pudessem ser evocadas como lembranças de uma sensação semelhante no presente. Segundo essa interpretação, esse seria o tipo mais fraco de conexão accidental, tendo em vista que seria preciso o uso da memória e, portanto, a sensação accidental não seria apenas obra da faculdade

---

visão como sentido cujos sensíveis comuns percebidos através desse sentido seriam compartilhados com os demais sentidos.

63 Cf. OWEN, J. op. cit., pp. 226-229.

sensível. O segundo exemplo de sensação acidental representa uma conexão mais próxima do que a anterior, na medida em que ambos são sensíveis próprios, a saber, a remissão ao doce quando algo amarelo é visto. Da mesma maneira, parece haver a necessidade do recurso à memória, já que não percebemos a doçura pela visão. Somente pela lembrança de certa unidade percebida no passado é que se torna possível a remissão de algo visto a uma memória gustativa. Por fim, os sensíveis comuns representariam o tipo de conexão mais forte, porquanto estes são sempre percebidos junto aos sensíveis próprios. Ao ver uma cor percebemos tamanho, figura e movimento sem a necessidade de nenhuma associação prévia. Entende-se que apesar de a conexão entre sensíveis comuns e próprios também ser acidental, por intervenção de um sentido comum, os sensíveis são percebidos simultaneamente pela mesma capacidade, e tal conexão difere-se fundamentalmente dos outros dois tipos de percepção por acidente, em razão de se tratar de uma unidade necessária aos sensíveis, que é percebida de modo constante.

Assim, ainda nessa interpretação, haveriam dois usos diferentes da expressão “*κᾶτα συμβεβηκός*”, de modo que o primeiro uso faria referência ao fato de ser acidental ao movimento, por exemplo, ser percebido pela visão ou pelo tato. Por outro lado, não seria acidental que movimento e cor fossem percebidos juntos, já que a existência de uma sensação comum faria com que o movimento percebido de modo acidental pela visão, não o fosse da mesma maneira percebido de modo acidental pela sensação comum.

Segundo Hicks<sup>64</sup>, ao notar esses diferentes níveis de accidentalidade, Aristóteles não admitiria o mesmo tipo de conexão exigido para a percepção do “filho de Cleonte” como ocorrendo no caso da sensação dos comuns. Apesar de a conexão entre sensíveis próprios e comuns ser acidental e de alguma maneira ser acidental que o tamanho seja percebido pela visão e pelo tato, não é acidental que sensíveis próprios e sensíveis comuns sejam percebidos, pois de cada um deles há uma sensação distinta, uma delas é própria a cada sentido, outra comum a todos. Por isso, na linha 28, Aristóteles atribuiria a sensação dos comuns não aos sentidos particulares, mas a uma capacidade especial, a sensação comum.

No entanto, assim parece que à sensação comum se atribuiria a correção da sensação acidental dos sensíveis comuns, sendo que isso parece não levar em consideração a análise

---

64 *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, pp. 426-432.

acerca da distinção que envolve o tipo de conexão entre próprios e comuns em relação àquela que envolve a sensação accidental. Portanto, não seria pelo fato de termos uma sensação comum que os sensíveis comuns não são percebidos de modo accidental, mas porque comuns e próprios são essencialmente concomitantes, e não accidentais uns aos outros. Trata-se de deduzir a sensação comum a partir da perspectiva dos *sensíveis*, e não dos *sentidos*<sup>65</sup>.

Nesse contexto, o fato que merece nossa atenção é a impossibilidade de percebermos os comuns tal como percebemos os sensíveis accidentais de dois sentidos distintos. Se concebemos que os sensíveis comuns seriam percebidos por uma capacidade diferente daquela que caracteriza os sentidos particulares, ou seja, um sentido comum<sup>66</sup>, seria impossível explicar como os sensíveis comuns são percebidos por si mesmos. Pois, se uma capacidade paralela aos sentidos individuais percebe os comuns por si mesmos, isso significa que a sensação dos comuns não ocorreria por cada sentido tomado individualmente, sendo necessário uma função sensível adicional para unir cor e figura, por exemplo, cuja unidade não precisa ser proveniente da capacidade sensível, visto que é propriedade inerente à natureza dos sensíveis. Lembremo-nos a respeito disso, que, ao ver algo branco e reconhecer como o “filho de Cleonte”, há necessidade de ao menos uma apreensão anterior na qual a sensação de algo branco foi associada ao “filho de Cleonte”, assim como ver algo branco e tomá-lo como sendo doce depende de uma sensação anterior em que ambos são sentidos

---

65 Críticas a essa interpretação podem ser encontradas em Brunschwig, segundo o qual, ao tomar a expressão *koinen aistesin* por “sentido comum”, a tradição de Trendelenburg insere os sensíveis comuns no trecho de *De anima*, III, 1, como sensíveis próprios do sentido comum, o que seria um absurdo. BRUNSCHWIG, J.. “Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune”, *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, 1991, pp. 455-474. Já Danielle Lories propõe que a maior oposição entre a defesa da tradição antiga e a que segue a posição de Trendelenburg é aquela entre Charles Kahn e Deborah Modrak. Cf. LORIES, D.. *Le sens commun et le jugement du phronimos: Aristote et les stoïciens*. Louvain-la-Neuve, Peeters, 1998, pp. 51-52.

66 Essa é a tese que caracteriza a posição de Deborah Modrak no debate. Segundo a autora: “A emergência de um *koinon* como um objeto *kath' hautou* é também a emergência de uma capacidade perceptiva distinta” (p. 65). A autora nota que a expressão *koinen aistesin* não pode ser um sentido separado, mas trata-se de uma capacidade perceptiva distinta, que surge a partir do exercício conjunto de vários sentidos. MODRAK, D. K. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago, UP, 1987.

simultaneamente. Entretanto, de modo algum, a sensação dos sensíveis comuns depende de uma associação anterior ou qualquer forma de aprendizagem<sup>67</sup>.

Assim, parece necessário negar que Aristóteles esteja introduzindo a noção de *sentido comum* como explicação para o fato dos sensíveis comuns serem percebidos por si mesmos. O que está em questão é um modo de sensação que ocorre comumente pelos cinco sentidos. Segue-se que a expressão “sensação comum” é mais adequada, pois revela o modo como *os sensíveis* afetam os sentidos. Inversamente, a expressão “sentido comum” estaria mais ligada a um sentido em particular, o que é objeto de discussão no capítulo do *De anima*, e já foi descartado pelo exame de Aristóteles.

Dentre os comentários ao *De anima*, a solução de Deborah Modrak é digna de exame, na medida em que lança luz sobre a afirmação da sensação dos comuns como unidade dos sentidos pressuposta para a discriminação dos sensíveis próprios. Em sua perspectiva alternativa, a posição de Aristóteles é que os sensíveis comuns não afetam os sentidos, mas diferente de simplesmente atribuir ao sentido comum a atividade de apreensão dos comuns, a autora compreende que a afecção dos comuns produz uma atividade conjunta dos cinco sentidos. Nas suas palavras:

Os *koina* são percebidos imediatamente (sem aprendizagem prévia) pelos sentidos individuais; entretanto na medida em que a percepção de um sensível comum se dá por um único sentido, ele permanece como um sensível *kata sumbebekos*. Isso porque os sensíveis comuns são uma causa eficaz apenas em relação à capacidade constituída pela atividade conjunta dos diversos sentidos<sup>68</sup>.

E aqui, por “atividade conjunta”, Modrak entende a mesma operação que Aristóteles considera como responsável pela sensação de sensíveis de diferentes sentidos. A autora se refere à seguinte passagem de *De anima* III, 1:

Mas é por acidente que os diversos sentidos percebem os sensíveis próprios uns dos outros, e isso não como um sentido especial, mas como formando um único sentido (ἓ μίᾱ), enquanto que as percepções de vários sentidos se encontram sobre o mesmo objeto, tal como a bile percebida como amarga e amarela. Pois não pertence a outro sentido manifestar que as duas qualidades são apenas um único objeto. Eis porque a visão pode se enganar e ao

---

67 Cf. MODRAK, D. K. op. cit., p. 64.

68 MODRAK, ibidem.

ver amarelo tomar o objeto como sendo bile<sup>69</sup>.

A partir dessa passagem, Modrak considera que a sensação accidental, ao menos aquela que envolve sensíveis de diferentes sentidos, é diferente da sensação dos sensíveis comuns. Aristóteles estaria comparando a sensação dos comuns, que não envolve aprendizado prévio, com a sensação que, de fato, depende do aprendizado, tendo em vista que a sensação de amarelo e amargo que corresponde à bile só pode ocorrer dada certa experiência anterior em que amargo e amarelo foram percebidos simultaneamente. Porém, além disso, a sugestão de Modrak é que a expressão αἴσθησις κοινή se refere à atividade conjunta dos sentidos (ἢ μία), ou seja, os sentidos agindo como um seria a causa pela qual os sensíveis comuns não são percebidos por acidente, ainda que individualmente seja accidental a sensação de um sensível comum por um sentido particular<sup>70</sup>.

Uma objeção a essa leitura é que um sensível comum pode ser sentido unicamente por um sentido, sem o recurso a nenhum outro sentido<sup>71</sup>. Todavia, tal solução parece apontar para a ideia de uma recepção comum a todos os sentidos como oposta àquela que é própria de cada um<sup>72</sup>. A vantagem dessa interpretação é considerar, como estratégia de Aristóteles, que a sensação accidental seja ela também resultado do fato de que há uma sensação comum, na qual

---

69 *De anima* III, 1, 425a 30-425b 4.

70 Segundo a comentadora, o fato de os sentidos agirem “como um” segundo a atividade do sentido comum justifica uma correlação frequentemente realizada pelos comentadores, segundo a qual o sentido comum e essa ação comum dos sentidos seriam a explicação para a discriminação de sensíveis de sentidos distintos. MODRAK, op. cit. p. 65.

71 Essa é a tese defendida por Aristóteles em 425b 4-11; texto que será examinado à frente.

72 Brunschwig, por seu lado, entende que “para salvar Aristóteles desse paradoxo insustentável, seria suficiente admitir que os sensíveis comuns devem seu nome e seu estatuto de sensíveis por si, não às condições permanentes e necessárias de sua apreensão, mas às condições simplesmente paradigmáticas de sua apreensão, condições que nem sempre são realizadas, mas que o podem ser”. BRUNSCHWIG, op. cit. p. 465. Comparando as posições de Modrak e Brunschwig, podemos observar duas maneiras relativamente diferentes de lidar com o problema da sensação dos comuns pelos sentidos individuais. Se para Modrak a sensação dos comuns tem como resultado certa “sinergia”, tal como lê Brunschwig, isso onera a teoria aristotélica do paradoxo da necessidade de todos os sentidos sentirem o sensível comum percebido por apenas um dos sentidos.

todos os sentidos sentem um mesmo sensível como comum a todos. Trata-se de explicar a simultaneidade da sensação própria a partir do efeito que os sensíveis comuns teriam sobre os sentidos, como princípio que sendo compartilhado por todos pode servir de ponto de comparação.

#### 4. Sensíveis concomitantes e acidentais

Ao final de *De anima*, III, 1, Aristóteles estabelece que os sensíveis comuns são mais facilmente reconhecidos como distintos dos sensíveis próprios, porque percebemos sensíveis comuns por mais de um sentido. A hipótese de Aristóteles é que se houvesse um único sentido, por exemplo, a visão, e se esse sentido percebesse apenas uma cor, o branco, então seria mais difícil perceber que a cor e o tamanho são sensíveis diferentes um do outro. Como a cor e o tamanho sempre são percebidos juntos, quando outro sentido também percebe o tamanho torna-se mais evidente que os sensíveis comuns são distintos dos sensíveis próprios. Nas palavras de Aristóteles:

Além disso, poderíamos perguntar por que temos vários sentidos ao invés de apenas um? Respondo, é para que não seja fácil que os sensíveis comuns passem despercebidos, tal como o movimento, o tamanho e o número, os quais acompanham os sensíveis próprios. Isso porque, se a visão fosse nosso único sentido e o branco seu objeto, então estaríamos mais aptos a que os sensíveis comuns nos passem despercebidos, porque cor e tamanho, por exemplo, sempre se acompanham. Desse modo, o fato que os sensíveis comuns são encontrados no objeto de outro sentido também mostra que eles são distintos entre si<sup>73</sup>.

A razão pela qual Aristóteles pergunta sobre a diversidade de sentidos em relação aos sensíveis comuns decorre da questão inicial do capítulo, a saber, se há um sentido adicional aos cinco sentidos para explicar os tipos de sensação descritas como sensações por si mesmas, o que inclui sensíveis próprios e sensíveis comuns. Aqui, é preciso considerar que esse assunto já foi tratado sob dois pontos de vista distintos. Primeiro, Aristóteles colocou em dúvida na primeira parte do capítulo se os cinco sentidos corresponderiam aos intermediários através dos quais os sensíveis são percebidos: a água e o ar, principalmente, correspondem a intermediários e constituem os sentidos, enquanto a terra apenas em combinação pode constituir o órgão do tato; já o fogo é pensado como sendo parte da sensação de todos os sentidos em razão de que todos exigiriam certo calor<sup>74</sup>. A segunda abordagem do assunto diz

---

73 *De anima* III, 1, 425b 4-11.

74 O fogo é pensado como atuante em todos os sentidos sem exceção, na medida em que nenhum dos

respeito aos sensíveis comuns. Segundo a questão proposta, pergunta-se se seria possível haver um sentido próprio para a sensação dos sensíveis comuns. A questão recebe uma resposta negativa, já que a admissão de um sentido particular para a sensação dos comuns implicaria em uma sensação acidental, o que não é o caso. Mas, como vimos, do fato dos comuns não serem percebidos de modo acidental não se segue a existência de um sentido separado e especializado nessa sensação, a qual é realizada por uma sensação que é comum, pois é percebida por todos os sentidos.

A questão que está sob exame na passagem citada consiste em uma outra pergunta, segundo a qual o *conhecimento* acerca dos sensíveis comuns está sob análise do ponto de vista da possibilidade de distinguirmos a diferença entre sensíveis próprios e comuns por meio da capacidade sensível. Isso porque a menção ao que passa despercebido na linha 5 parece indicar o papel de um raciocínio necessário para essa distinção. Segundo o comentário de Simplício, é assim que entendemos “a diferença entre sensíveis próprios e comuns: por meio do raciocínio e não pela sensação”, isso porque, Simplício explica, “a sensação não discrimina senão que os sensíveis comuns são diferentes dos próprios, na mesma relação que a cor tem com o branco e o preto”<sup>75</sup>. Segundo o ponto de vista do comentador, os comuns seriam diferenciados da mesma maneira que diferenciamos uma cor da outra, mas sem que sejam percebidos como diferentes dos próprios.

Nossa proposta consiste em analisar se nessa hipótese haveria uma confluência de dois pontos de vista distintos: o primeiro no que concerne à causalidade concomitante de sensíveis comuns e próprios; o segundo diz respeito à distinção propriamente dita entre os dois tipos de sensíveis, distinção essa que seria realizada pela própria capacidade sensível. Na primeira questão, segundo o ponto de vista da ativação dos sentidos, a sensação dos comuns deveria tomá-los como causas da sensação e, num segundo ponto de vista, se os sensíveis comuns podem passar despercebidos, não seria pela sensação que sensíveis próprios são distinguidos de sensíveis comuns, mas por raciocínio.

---

sentidos pode sentir sem o calor. Cf. *De anima* III, 1, 425a 6. Essa questão será tratada novamente em *Sobre o sono e a vigília*, 456b 15 ss., texto no qual o calor é considerado como causa da atividade dos sentidos. Cf. Nosso Apêndice A.

75 Simplício, 187, 11-15.



#### 4.1 A visão: sensíveis próprios e comuns

A análise da concomitância de sensíveis próprios e sensíveis comuns não pode se dar segundo o exame de cada sentido de maneira independente. A definição dos sensíveis próprios como sendo dominantes (κύριος) pode dar a entender que os sensíveis comuns não afetariam os sentidos, uma vez que os sentidos não possuiriam sua organização fisiológica qualificada para a sensação dos comuns, de modo que essa determinação seria exclusivamente explicável pelos sensíveis próprios. Um exemplo dessa determinação dos sensíveis próprios sobre o sentido pode ser tirado de *De anima*, II, 7, texto no qual Aristóteles diz que o objeto da visão é o visível, e que por visível ele entende a cor e outra coisa para a qual a língua grega não tem um nome (isto é, aquilo que é visível no escuro, ou seja, o fosforescente).

Além disso, no mesmo capítulo Aristóteles afirma a partir de três passos, que a cor é a causa da visão: primeiro, deve-se compreender que a cor “é o revestimento superficial dos objetos visíveis por si” e isso especificaria porque os sensíveis próprios são sensíveis καθ' αὑτά, uma vez que se trata de um “objeto que possui em si a causa (αἴτιον) de sua visibilidade”; essa causa é, por fim, explicitamente, que: “toda cor coloca em movimento o transparente em ato e isso constitui sua natureza”<sup>76</sup>. Assim, a natureza que constitui o sentido da visão é definida em função daquilo que possui a propriedade de colocar em *movimento* o transparente, ou seja, a cor assim como o brilho. Todavia, há uma antecedência da luz sobre a cor na determinação do transparente em ato: a luz é tomada como condição para que a cor possa mover o meio transparente, ela deve estar presente tanto no intermediário como no próprio olho<sup>77</sup>. Aqui, estabelece-se uma relação entre a cor e o órgão do sentido a partir da qual os sensíveis próprios parecem ser percebidos por si (καθ' αὑτά), porque a cor possui a causa (αἴτιον) de sua visibilidade em si mesma, quer dizer, a cor é aquilo que por sua própria natureza pode colocar em movimento o transparente. Em relação à causalidade da cor não há menção a nenhum sensível comum, tal como o tamanho, que poderia ser considerado como causa concomitante da visão das cores. Desse modo, parece que os comuns são causas da sensação, mas apenas derivativamente são percebidos, ou seja, os sensíveis próprios seriam considerados como os veículos dos sensíveis comuns.

<sup>76</sup> *De anima*, II, 7, 418a 26-b 2.

<sup>77</sup> Cf. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 2, 438b 2-7.

É fato que, quando Aristóteles se refere à cor como “o revestimento superficial dos objetos visíveis por si” (τοῦτο δ'ἔστι τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄρατοῦ), aquilo que é subjacente à cor é inserido como parte da definição da própria cor, sem identificar que este subjacente seja o tamanho ou a figura. No entanto, os sensíveis comuns são caracterizados como acompanhantes dos sensíveis próprios, de modo que não há superfície sem cor nem cor sem superfície. A própria existência de um implica a existência do outro. Mas apenas a cor, e não a superfície, é considerada como causa por si da visão. Aqui não fica clara nenhuma referência à superfície como causa concomitante à cor, tal como se poderia supor que o tamanho e a figura estariam implícitos como partes das condições de afetação dos sentidos junto com a cor. A referência que Aristóteles estaria atribuindo aos sensíveis comuns, a causalidade de uma afecção nos sentidos, ocorre em outro contexto, no qual Aristóteles trata mais uma vez da visão em *De anima* III, 12. Neste texto, o filósofo diz o seguinte: “também em relação à reflexão da luz, ao invés de supor que a visão sai do olho e se reflete, melhor se diz que o ar sofre uma afecção da figura e da cor (τὸν αἶρα πάσχειν ὑπὸ τοῦ σκεμάτος καὶ κρόματος)”<sup>78</sup>. O ar, enquanto intermediário que é afetado pela figura e pela cor, possui a mesma característica presente nos olhos, isto é, a transparência. Como a transparência é a condição para a realização do efeito da cor sobre o meio intermediário, conclui-se que esse mesmo efeito ocorra no olho, que é ele também transparente. Mas a menção à figura e a cor deixa entrever outra coisa, a saber, que o transparente não seja movido apenas pela cor, mas também pela figura, portanto ambas agem como causa da sensação visual.

Aristóteles circunscreve o âmbito dos sensíveis comuns de maneira a incluí-los como possuindo em si mesmos a causa de sua afecção. Assim, pode-se dizer que Aristóteles inicia sua análise dos cinco sentidos considerando os sensíveis próprios e comuns como sensíveis percebidos por si, e especifica que eles são percebidos por si mesmos porque ambos são, ou possuem em si mesmos, a causa da sensação, isto é, eles têm a capacidade de colocar em movimento os intermediários e, por conseguinte, os órgãos dos sentidos. Contudo, sob essa perspectiva, embora os sensíveis comuns possam ser considerados causalmente eficazes, eles não o seriam enquanto sensação propriamente dita, posto que os sensíveis próprios é que seriam percebidos principalmente, já que eles é que seriam os agentes das mudanças que são causa de sensação.

---

78 *De anima*, III, 12, 435a 5-7.

Para o momento, resta considerar que entender a ausência de afecção dos sensíveis comuns parece trazer a necessidade de explicar a sensação com referência a alguma atividade da faculdade sensível. Em poucas palavras, se não consideramos que os sensíveis comuns afetam os sentidos particulares, segue-se que eles não poderiam ser considerados como possuindo a causa de sua percepção em si mesmos. O problema em conceder que os sensíveis comuns não possuem tal capacidade consiste em tornar sua sensação dependente de um componente ativo, ao invés da passividade e receptividade a partir das quais Aristóteles comumente descreve a sensação<sup>79</sup>.

A via alternativa de resposta a esse problema consiste em assumir, junto com os comentadores antigos, que os sensíveis comuns de fato afetam os sentidos individuais.

\*\*\*

Ao considerar que os sensíveis comuns remetem a uma unidade dos sentidos, deve-se explicar a natureza de tal sentido comum. Nesse caso, é preciso notar que a estratégia de Aristóteles seria entender que a parte que é comum deve ser a parte que efetivamente realiza a discriminação entre sentidos diferentes, por exemplo, a discriminação entre doce e branco. Mas, ao reconhecer essa unidade da sensação, há uma inversão na ordem de importância dos

---

79 A tendência a atribuir um componente ativo à sensação dos comuns pode ser observada na interpretação de Modrak: segundo a autora, os sensíveis comuns são percebidos pelos sentidos agindo como um (ἧ μία), e a linguagem da afecção é restrita aos sensíveis próprios. Por outro lado, Lories, apesar de discordar que a sensação dos comuns seja dependente da unidade dos sentidos, fala abertamente em um fator ativo para a sensação dos comuns. Analisando essas duas posições, Pavel Gregoric conclui que a interpretação segundo a qual o sentido comum é causa da sensação dos comuns não ser acidental, está baseada na existência de uma atividade mental de ordem superior, a qual inevitavelmente pressuporia um fator ativo da faculdade sensível. Nas suas palavras: “assim, os sensíveis comuns são percebidos em si mesmos, porque, diferente da sensação acidental, eles afetam os sentidos individuais. Entretanto, eles não são atualmente percebidos pelos sentidos individuais, mas apenas pela atividade mental de ordem superior que os apreende de modo não acidental” (p. 72). Parece que Gregoric está correto em conceber que a exigência do sentido comum como instância superior aos sentidos individuais implicaria em uma atividade realizada por esse sentido. Todavia, não é necessário atribuir esse ponto às duas interpretações, de Lories e de Modrak. cf. GREGORIC, P.. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, UP, 2007.

sensíveis próprios e comuns. Parece que, ao dizer que os sentidos são afetados, queremos dizer que os sensíveis comuns são recebidos como impressões distintas, enquanto que os sensíveis próprios são qualidades que não podem ser discriminadas por si mesmas das qualidades de outro sentido. Trata-se de uma inversão na medida em que esperaríamos que os sentidos próprios e que possuem um órgão apropriado para cada tipo de sensível pudessem discriminar entre o doce e o branco. Porém, é tese aristotélica que os sensíveis próprios não podem ser distinguidos uns dos outros por meio dos sentidos individuais. A inversão se expressa na possibilidade mesma da sensação accidental, pois esta parece ser derivada do fato que os sentidos não percebem sensíveis comuns como afecção exclusiva de um sentido, mas afecção comum a todos. Dessa maneira, haveria uma distinção entre dois níveis da sensação: a discriminação dependeria dos sensíveis comuns, enquanto que a sensação efetiva não seria desses, mas do resultado dessa discriminação, isto é, dos sensíveis próprios.

Algo que não reaparece nessa discussão, mas que pode ser tomado como pressuposto é a comparação entre, por um lado, os sentidos que percebem à distância e, por outro, os que não o fazem: o tato e o paladar. Essa comparação aparece em *De anima* III, 1 na explicação segundo a qual os sentidos propriamente ditos são aqueles que percebem à distância, já que esses são especializados em um único sensível, enquanto que o tato, que se diferencia no paladar, constitui uma unidade de diversos sensíveis tanto na relação entre esses dois sentidos, os quais compartilham a sensação dos mesmos sensíveis, como na diversidade de sensíveis que são próprios ao tato. Se para a visão entendemos que cor e tamanho se acompanham, para o tato não são apenas sensíveis comuns que são regularmente percebidos se acompanhando, mas umidade e temperatura parecem ser propriedades constitutivas de toda experiência tátil. Isso nos leva a ideia do sentido comum como sendo diferente de um sentido próprio, tal como a visão, a audição e o olfato, mas que poderia ser um sentido como o paladar e o tato, cujos sensíveis são comuns a ambos. Todavia, calor e umidade não são em momento algum considerados como sensíveis comuns, mesmo que sejam compartilhados pelo paladar e pelo tato, pois não o são pelos demais sentidos. Assim, parece que a ideia de sensível comum precisa ser estabelecida segundo o parâmetro de *De anima*, II, 6, no qual os sensíveis comuns não afetam apenas dois sentidos para serem considerados como comuns, mas afetam a *todos* os sentidos.

### 5. Outros usos da expressão *λαντάνω*

Uma primeira desambiguação realizada em *De anima* III, 1 afirma que os sensíveis comuns são percebidos pelos sentidos individuais segundo o modo de recepção próprio a cada sentido. Isso significa que sensíveis comuns e sensíveis próprios são causas que colocam o sentido em ato por uma ação conjunta. Todavia, como a sensação de um sensível comum pode passar despercebida, é preciso reconhecer que eles são efetivamente reconhecidos a partir do discurso sobre a sensação, e não na própria sensação. Essa seria uma compreensão equivalente àquela usada anteriormente, em *De anima*, II, 11. Nesse contexto, a expressão “passar despercebido” (*λαντάνω*) indica uma sensação que somente é acessível através de um raciocínio realizado nos seguintes termos: quando estamos na água “passa despercebido” que exista umidade entre o corpo e aquilo que ele toca, mas é necessário que exista umidade ainda que não seja possível percebê-la.

O pensamento comum ou a *endoxa* acerca do tato e do paladar é que esses sentidos percebem por contato direto, enquanto os demais sentidos (visão, audição e olfato) percebem à distância. Porém, Aristóteles coloca em dúvida se sempre existe uma afecção quando há contato direto do sentido com o sensível, pois esse contato pode não resultar em sensação. A tese sustentada por Aristóteles é que se houver um terceiro corpo interposto entre o sensível e o sentido, esse corpo pode muito bem passar despercebido. Nas palavras de Aristóteles:

Todo corpo tem profundidade, esta sendo a terceira dimensão, e se entre dois corpos um terceiro é interposto, os dois não podem se tocar. O que é líquido não é independente do corpo, nem o que é molhado: se ele próprio [o corpo] não é água, então deve conter água. E quando os corpos tocam uns aos outros na água, se suas superfícies exteriores não estão secas, deve haver água entre eles, pois suas extremidades estão molhadas. Se isso é verdade, não há contato na água nem no ar, pois as coisas no ar se comportam da mesma maneira em relação às coisas na água, e é mais fácil que esse fato [a inexistência de ar interposto] nos passe despercebido (*λαντάνει*), tal como passa despercebido aos animais aquáticos que as coisas que se tocam na água têm superfícies úmidas<sup>80</sup>.

---

80 *De anima*, II, 11, 423a 22-423b 1.

O argumento de Aristóteles parte dos seres aquáticos, para mostrar que uma fina camada de água está interposta entre os corpos toda vez que há contato direto com um corpo, mas as extremidades dos corpos estão apenas supostamente contíguas e sem nada interposto. O que se evidencia a partir do exemplo é que não há contato sem a interposição de uma fina camada de água, e o mesmo raciocínio é válido para as coisas no ar.

Aristóteles reúne duas premissas para provar que é impossível haver contato sem o intermédio do ar ou da água. Seu ponto de partida é a noção de quantidade entendida como a terceira dimensão (μέγεθος) além da largura e da altura. Por essa via, o movimento não é a causa primária da sensação do ar ou da água, mas sim a quantidade. Considerar o corpo como aquele que possui uma profundidade lança luz sobre o modo pelo qual dois corpos entram em contato, isto é, um corpo deve tocar as extremidades de um segundo corpo para que haja contato entre eles<sup>81</sup>. Dessa maneira, Aristóteles não está negando que os sensíveis interpostos não possam de maneira alguma afetar os sentidos. A água e o ar interpostos não afetam os sentidos caso o tamanho de ambos não seja suficiente para causar alteração nos sentidos.

Há ainda outro uso da expressão “passar despercebido”, que pode ser lido na *Física*. Segundo Aristóteles:

Pois as sensações de alguma maneira também passam por alterações, já que uma sensação em ato é um movimento através de um corpo através do qual a capacidade é de alguma maneira afetada. Quer dizer, acerca de todas as qualidades que o inanimado pode ser alterado o animado também o pode, mas não o contrário, já que o inanimado não pode ser alterado segundo sensações. Ademais, [os seres sencientes] se dão conta (μή λαντάνει) do que os afeta, o outro não [ou seja, os seres inanimados e as plantas]. Embora nada impeça que o animado não se dê conta do que o afeta quando a alteração não se produz segundo a sensação.<sup>82</sup>

As alterações que ocorrem aos seres animados são distintas daquelas que ocorrem com os seres inanimados, e essa diferença reside no fato de que os seres animados são capazes de um tipo de alteração a mais, que não ocorre aos seres inanimados. Os animais, por sua vez, sofrem os mesmos tipos de alterações que seres inanimados, o que inclui as alterações a que estão sujeitas as plantas assim como qualquer ser inanimado. Mas, além disso, são capazes de

---

81 Cf. *Física*, V, 3, 226b 21-23.

82 *Física*, VII, 2, 244b 10-245a 1.

sofrer alterações em relação à sensação. Portanto, tal diferença é atribuída ao fato de os seres animados serem dotados da capacidade de *notar* que são afetados<sup>83</sup>. Não é o ar ou água enquanto tais que são notados no contato com corpo, mas sua temperatura ou densidade. É por isso que a quantidade interfere na possibilidade de uma sensação quando algo que entra em contato com o corpo retira o ar e a água do contato massivo com o corpo

Portanto, apesar de ser crucial determinar se os sensíveis comuns são percebidos pelos sentidos individuais, a menção aos sensíveis comuns como passando mais ou menos despercebidos de acordo com o número de sentidos indica que sua sensação é realizada de maneira geral por todos os sentidos, por exemplo: quando tamanho e cor são percebidos através da visão, a cor é objeto exclusivo da visão, e o tamanho é percebido de maneira conjunta pela unidade dos cinco sentidos. É assim que a afirmação que se segue ao fim de *De anima*, III, 1 parece ter seu sentido esclarecido, pois a afirmação do fato que “sentimos que vemos e ouvimos” decorre do fato de que há algo em comum, que já se evidencia como propriedade determinante para a visão, a saber, o tamanho, mas não é claro qual a propriedade que determina o som. É com esse propósito que a investigação do próximo capítulo procura esclarecer a relação supostamente trivial, segundo a qual a discriminação de sensíveis próprios é papel do sentido comum.

---

83 Desse modo seria preciso conceber que *sentir* e *ser afetado* seriam duas coisas diferentes. O objeto de *De anima*, III, 2 perpassa essa questão, que somente será reavaliada em *Sobre o Sono e a vigília*. Em vista dessa dificuldade ser tratada com relação aos sensíveis próprios, deixamos essa questão para nosso próximo capítulo.

## **Capítulo 3: A discriminação de sensíveis próprios**



## 1. O problema

Por definição, os sensíveis próprios não podem causar afecção em outro sentido a não ser naquele que está preparado para os sentir. Os sensíveis comuns, por sua vez, são percebidos por um sentido, mas afetam a todos os sentidos. Essa oposição traz duas dificuldades para se entender a discriminação sensível: primeiro, se os sensíveis próprios não afetam outros sentidos, então eles não poderiam ser discriminados uns dos outros; segundo, como os sensíveis comuns poderiam ser percebidos por todos os sentidos se cada sensível comum é percebido através de um sentido e não pela totalidade dos cinco sentidos. Essas duas questões recebem uma análise em *De anima*, III, 2, pois, ainda que os sensíveis comuns não sejam mencionados, o esclarecimento da discriminação dos sensíveis próprios parece pressupor a existência da sensação comum como base da discriminação. Trata-se de entender a unidade e centralidade da faculdade sensível como sendo proveniente da sensação dos comuns, o que torna possível a discriminação dos sensíveis próprios, visto que os sensíveis comuns são percebidos por todos os sentidos, e só eles poderiam explicar a discriminação entre sentidos cujos órgãos possuem modos de apreensão distintos e incompatíveis, tal como, por exemplo, a visão e a audição.

Ao final de *De anima*, III, 1 ficou estabelecida a dependência entre sensíveis próprios e comuns enquanto acompanhantes, e rejeitou-se que a sensação dos sensíveis comuns seria derivada da sensação dos sensíveis próprios. Se fosse assim, a sensação de uma cor seria independente dos sensíveis comuns. No entanto, essa ideia é analisada a fim de esclarecer que, apesar da sensação própria ser distinta da sensação dos comuns no que se refere à especialidade de cada órgão em relação aos sensíveis próprios, o que não se verifica em relação aos comuns, ainda assim, o fato dos sensíveis próprios serem acompanhados dos comuns mostra que a sensação comum pode ser o fundamento da discriminação dos sensíveis próprios. Trata-se de analisar se a definição de sensível próprio não deveria comportar apenas meia verdade acerca de sua especificidade em relação a um órgão do sentido, na medida em que enquanto sensível próprio, a cor, por exemplo, só pode ser percebida através da visão, mas o sensível comum que acompanha a cor, o tamanho, não seria percebido apenas pela

visão, mas por todos os sentidos<sup>84</sup>. Em especial, cumpre analisar *se* e *como* a sensação dos sensíveis comuns influencia na discriminação de sensíveis próprios.

No entanto, o *De anima* não apresenta o que nos pareça uma defesa clara da ideia de sensação comum como fundamento para a discriminação de sensíveis próprios. Todavia, essa ideia pode ser deduzida a partir da menção à centralidade de um sentido comum mencionada em outras obras do *corpus*, em particular, nos *Parva Naturalia*. O texto principal no qual a sensação comum é tomada como capacidade de discriminação dos sensíveis próprios é o *Sobre o sono e a vigília*. Nessa obra, o objetivo de identificar essa capacidade comum consiste em determinar qual é a capacidade sensível que se encontra impotente no período do sono e ativa no período da vigília. Nas palavras do filósofo:

É preciso investigar porque e em virtude de qual ou quais órgãos dos sentidos, já que há muitos, nós dormimos e ficamos acordados, pois certos animais possuem todos os órgãos dos sentidos, enquanto outros não possuem todos (como aqueles que não possuem a visão), mas todos possuem o tato e o paladar, com a exceção de alguns animais incompletos (tal como falamos em nosso tratado sobre a alma). E é impossível que todos os sentidos sintam enquanto o animal está no estado denominado de sono, pois se a sensação se dá por um sentido e por outro não, este que não sente estaria dormindo – o que é impossível. Pois isso pertence a cada tipo de sensação, as próprias a cada sentido e as comuns a todos. Próprias tal como o que é visto para a visão, o que é ouvido para a audição e assim por diante. Além disso, há uma capacidade comum (κοινή δύναμις) que acompanha todos os sentidos, através da qual sentimos que vemos e ouvimos (pois não é pela visão que vemos que vemos e discriminamos o doce e o branco como sendo distintos); isso não se deve nem à visão, nem ao paladar nem aos dois sentidos, mas a alguma parte comum a todos os órgãos dos sentidos. Isso porque a sensação é uma e reside em um órgão dominante (τὸ κύριον αἰσθητήριον) e também porque a essência de cada sensação é diferente, tal como o som e a cor. Então parece que a vigília e o sono são uma afecção do órgão dominante, pois eles pertencem a todos os animais e o único dos sentidos que pertence a todos os animais é o tato<sup>85</sup>.

---

84 Em *Sobre a sensação e os sensíveis*, o *tamanho* é pensado como sensível comum que acompanha a sensação dos cinco sentidos, fato que abre a possibilidade de pensar que a relação entre próprios e comuns constitui a centralidade da faculdade sensível. Cf. 449a 20-24.

85 *Sobre o sono e a vigília*, 2, 455a 5-27.

A partir dessa explicação, a mesma sensação comum que temos dos sensíveis comuns é apresentada como explicativa de outra atividade sensitiva. A capacidade comum pela qual discriminamos sensíveis próprios entre si não é atribuída aos sentidos próprios, os quais não podem senão perceber cada gênero de sensíveis próprios separadamente. Contudo, é preciso solucionar uma ambiguidade da passagem para se determinar a relação dessa capacidade comum com os órgãos dos sentidos. É que o tato é mencionado como órgão dominante e isso significa primeiramente que o sono e a vigília são uma afecção desse órgão sensível, mas, por outro lado, parece que Aristóteles está relacionando a capacidade comum ao órgão dominante, tendo em vista que não pode ser pelos sentidos próprios, tais como a visão e o paladar que discriminamos os sensíveis desses sentidos, sendo necessário que o único sentido que todos os animais possuem (o tato) também seja aquele que originariamente realiza a discriminação entre sentidos distintos.

A dificuldade em entender essa passagem consiste no fato de que não parece ser possível que o tato tenha condições de ser a capacidade comum que discrimina os sensíveis próprios de sentidos distintos, a menos que o tato não seja considerado como um sentido próprio, mas seja o sentido comum, aqui entendido como sentido que opera a discriminação<sup>86</sup>. Assim, contudo, o tato seria o sentido através do qual a informação visual seria percebida, o que não parece ser a intenção do argumento. Por outro lado, poderíamos considerar que a referência ao tato não o tome como sentido que recebe sensações de sentidos distintos como a visão e a audição, mas que ele seja o sentido que recebe as afecções geradoras do sono e da vigília. Desse modo, a explicação não toma o tato como sentido comum, mas compreende que os demais sentidos estariam ativos ou inativos de acordo com a afecção do tato enquanto sentido dominante.

A justificativa para o tato ser o sentido dominante com relação ao sono e à vigília aparece depois de Aristóteles apresentar sua teoria acerca do fluxo de calor nutritivo decorrente da nutrição. A esse respeito, Aristóteles não mais discorre acerca do tato, mas do

<sup>86</sup> Note-se que a κοινή δύναμις é distinta da αἴσθησις κοινή, mencionada em *De anima*, III, 1, pois esta não opera discriminação alguma, mas se restringe à sensação dos sensíveis comuns. Portanto, é questionável se a expressão “sentido comum” tenha a mesma função no *De anima* e no *Sobre o sono e a vigília*. No entanto, a unidade interpretativa que viemos esboçando nos leva a considerar a sensação dos comuns como base para a discriminação sensível, tomando ambas as expressões como partes da mesma explicação.

coração como região na qual se situa o centro para o qual o sangue, a substância nutritiva, tem seu lugar. Assim, o fluxo da umidade nutritiva pelo corpo é regulado pelo movimento produzido pelo calor proveniente desse processo, o qual causa as afecções seja do sono seja da vigília: com o fluxo do calor o animal está acordado e pode realizar as funções sensíveis em conjunção com o movimento, mas no período do sono, ainda que possa haver sensação, tal como o calor intenso pode acordar quem está dormindo, não há realização conjunta do movimento<sup>87</sup>.

Em relação ao modo como a discriminação é abordada no *De anima*, devemos considerar algumas possibilidades plausíveis para explicar a unidade necessária à discriminação. Pode ser que os sensíveis comuns precisem ser entendidos de maneira mais ampla do que os cinco sensíveis enumerados por Aristóteles (movimento, repouso, figura, tamanho e número) para que o volume do som, por exemplo, seja considerado como sensível comum, que acompanha os sensíveis próprios da audição. Isso seria como compreender que o tamanho seja equivalente ao volume do som, tal como as cores são acompanhadas pelo tamanho.

A partir da comparação entre os textos, o *De anima* e o *Sobre o sono e a vigília*, a discriminação de sensíveis próprios se mostra segundo duas perspectivas muito distintas. Como vimos, o *Sobre o sono* procura pela causa do sono e da vigília e encontra na sensação dos efeitos da nutrição, em especial, no fluxo do calor no corpo, a causa de atividade do órgão sensível relativo ao tato, de maneira que a sensação pelos demais sentidos seria decorrente da atividade sensível do tato. O *De anima*, por sua vez, não toma como estabelecida a discriminação entre sensíveis próprios, que a passagem do *Sobre o sono* atribui a uma capacidade comum, mas procura fundamentar essa capacidade comum através de um exame dos sensíveis próprios e do seu modo de causar afecção nos sentidos segundo as condições pelas quais volume e tons sonoros são igualmente necessários para a sensação auditiva.

---

87 O sono é pensado como impotência do movimento mais do que da capacidade sensível na medida em que mesmo a visão depende nos animais que têm pálpebras, que estas estejam levantadas. Esse é o argumento de 456b 30-32, no qual o calor excessivo no corpo é sentido não só pelo sentido do tato, mas é causa da inatividade dos demais sentidos, os quais podem não poder se exercitar de acordo com o calor resultante do processo nutritivo. Desse modo, o argumento do *Sobre o sono* parece ser compreendido segundo a nuance de outro ponto de vista sobre a discriminação sensível, ou seja, segundo as condições para a realização dessa operação.

O resultado do *De anima* não indica que o coração ou o sentido do tato seja a parte comum que realiza a discriminação entre sensíveis próprios, mas o exame se volta para a natureza da *atividade sensível*. Considerando que sensíveis próprios são acompanhados de sensíveis comuns, daí parece surgir a questão sobre como os sensíveis comuns, tal como o tamanho, podem ser sentidos por mais de um sentido. Segundo nossa leitura, a resposta à questão sobre a sensação de um *sensível comum* percebidos por dois (ou mais) sentidos é realizada por meio do esclarecimento da unidade necessária à sensação simultânea de *sensíveis próprios* percebidos por sentidos distintos. Para Aristóteles, à unidade da faculdade sensível, capaz de explicar que sensíveis distintos sejam sentidos por uma mesma unidade, só pode corresponder uma unidade de recepção, que, por sua vez, não reside em um órgão do sentido, mas é uma unidade da capacidade sensível. Além disso, não basta que exista uma única capacidade, que receba dois sensíveis em momentos distintos. Quer dizer, deve ser a mesma capacidade que recebe sensíveis distintos, e essa capacidade deve também os perceber ao mesmo tempo. É a presença de dois sensíveis distintos para a mesma capacidade sensível que leva Aristóteles a uma investigação sobre a simultaneidade sensível. Primeiramente se revela a unidade receptiva necessária à sensação por sentidos distintos, para depois se entender a questão mais complexa: a simultaneidade de sensíveis próprios e comuns<sup>88</sup>.

Como no *De anima* há uma análise da discriminação do ponto de vista da atividade sensível, parte dos comentários ao texto toma como base para a discriminação a formulação de um princípio consciente, através do qual a discriminação se realizaria. Segundo Charles Kahn, em seu artigo intitulado *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, há dois aspectos dos atos reflexivos com os quais a sensação toma sua própria operação como objeto. O primeiro aspecto seria a consciência como tal, representada pela ideia de um sentido que tem como objeto as *atividades* dos diversos sentidos, por exemplo, a visão e a audição. O outro aspecto reflexivo é a discriminação entre os *conteúdos* da sensação provenientes

---

<sup>88</sup> Esses dois passos são realizados de maneira subsequente em *De anima*, III, 1 e em III, 2. No primeiro capítulo a dificuldade é exposta em relação aos sensíveis comuns, no segundo, em relação aos sensíveis próprios. No primeiro passo Aristóteles estabelece a unidade da sensação que constitui a sensação simultânea de sensíveis próprios e comuns, e esta é objeto do presente capítulo em que apresentamos o problema. A segunda simultaneidade da sensação, de sensíveis próprios, é retomada em *De anima*, III, 2, 426a 27-b 8, e será analisada à frente. Cf. p. 92.

deAguardo orientações diferentes sentidos, tal como a cor e o som<sup>89</sup>. O ponto de vista de Kahn pode ser retraçado até o comentário antigo de Alexandre de Afrodísia, para o qual a recepção e simultaneidade temporal enquanto unidade da faculdade sensível são entendidas como aspectos da natureza da atividade da faculdade sensível e, por isso, justificariam certa introspecção necessária à investigação sobre a discriminação<sup>90</sup>.

Contudo, essa não é a única solução possível e, segundo nosso ponto de vista, a mesma solução escamoteia o principal fator de análise realizado por Aristóteles. No *De anima* há um interesse especial pela simultaneidade entre sensíveis próprios e comuns, o que leva a discussão para a distinção entre dois modos de sentir, um que se refere à intensidade dos sensíveis e outro relativo aos gêneros sensíveis em suas especificidades. Essa análise procura esclarecer o modo de afecção que sensíveis próprios e comuns possuem segundo a simultaneidade que é inerente a essa sensação. Com isso, estabelece que sentir se dá segundo dois modos distintos. É analisando esses dois modos de sensação que acreditamos poder apresentar uma compreensão na qual a solução do *De anima* deduz a unidade da faculdade

---

89 Nas palavras de Kahn: “Com essas duas aporias Aristóteles entrou na área da investigação psicológica na qual a filosofia introspectiva moderna normalmente começa, mas que ele metodologicamente evitou até sua análise da sensação externa estar provisoriamente completa”. KAHN, C. “Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48 (1-3), 1966, p. 10. O que não aparece no comentário de Kahn é uma análise das duas aporias que levam à discussão sobre a discriminação sensível: a primeira delas (425b 4-11) é sobre a finalidade da diversidade de sentidos para a sensação dos sensíveis comuns; e a segunda (425b 17-25) diz respeito aos dois modos de sentir, a sensação que ocorre mesmo sem a afecção dos sentidos, tal como sentimos pela visão mesmo no escuro, e o segundo é a afecção propriamente dita através da qual vemos as cores e com elas os sensíveis comuns que as acompanham. Analisando tais aporias, não parece que em nenhum dos casos o recurso à introspecção seja empregado.

90 Além desses dois autores, podemos encontrar interpretação semelhante no comentário de Tomás de Aquino ao *De anima* e, mais recentemente, Myles Burnyeat defendeu o mesmo ponto de vista contra a visão funcionalista contemporânea. BURNYEAT, M.. “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft.” In *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, [1992] 2003, pp. 15-26; e “How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on *De Anima* II 7-8.” *ibidem* In *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 421-434.

sensível a partir da unidade da sensação própria e comum.

## 2. Sobre dois modos de sentir: a visão

Em *De anima* III, 2, não se considera que a discriminação seja realizada através da noção de sensação comum, que foi objeto de análise nas linhas anteriores. De modo distinto, Aristóteles toma certo “sentir em geral” como premissa da discussão. Nas suas palavras:

Já que nós sentimos (αἰσθανόμεθα) que vemos e ouvimos é preciso que aquele que sente (αἰσθάνεσθαι) que vê ou o faça pela visão ou por outro sentido. Mas nesse último caso o mesmo sentido perceberia ao mesmo tempo a visão e a cor do objeto. E assim ou dois sentidos teriam o mesmo sensível ou o mesmo sentido perceberia a si próprio. Além disso, se outro sentido percebesse a visão remontaríamos ao infinito, ou ainda, ocorreria que nenhum dos sentidos perceberia a si próprio. Portanto, será melhor admitir isso [a sensação da cor] ao primeiro termo dessa série [o próprio sentido]<sup>91</sup>

Essa passagem pode ser compreendida segundo o fato a ser analisado e duas possibilidades que podem explicar porque não só vemos e ouvimos, mas sentimos que vemos e ouvimos. A primeira possibilidade é que o próprio sentido sente que vê e ouve, a segunda, ou é por outro sentido que isso ocorre. Parece uma hipótese absurda que seja o próprio sentido, já que não pode ser pela visão ou pela audição que cores e sons são sentidos, quer dizer, se alguém sente algo (cor ou som), a sensação de um desses sensíveis não pode se dar por outro sentido a não ser aquele que é especializado nessa sensação.

Por isso, Aristóteles analisa se é outro sentido que sente que vê e ouve. Se assumirmos que isso se dá por outro sentido seguem-se duas consequências. A primeira delas é que se outro sentido sente que vê, então esse sentido perceberia o ato da visão assim como a própria cor, e nesse caso haveriam dois sentidos percebendo o mesmo sensível. Como esse não é o caso – vemos somente uma cor e não temos nenhuma duplicação da sensação visual – Aristóteles examina uma segunda possibilidade: se outro sentido sente a visão, seguir-se-ia um regresso ao infinito, uma vez que admitindo a necessidade de dois sentidos para sentir uma e a mesma qualidade sensível seria o mesmo que reconhecer que o próprio sentido não poderia sentir as afecções que ele próprio padece<sup>92</sup>. O problema com essa hipótese é que não

---

91 *De anima*, III, 2, 425b 11-17

92 De acordo com Caston, segue-se um regresso ao infinito se admitirmos que “toda vez que temos



parece que admitir apenas um outro sentido seria suficiente, sendo preciso infinitamente que um sentido adicional fosse necessário para sentir. Resta como consequência, que o melhor seria admitir aquilo que inicialmente parecia impossível, a saber, que o próprio sentido sinta que vê e ouve.

Mas o que exatamente se conclui quando se compreende que o sentir a visão e a audição se realiza por meio do próprio sentido, ou seja, pela visão ou pela audição? Parte dos comentadores tem considerado que o verbo sentir (*αἰσθάνεσθαι*) é usado como equivalente à noção de consciência sensível. Isso quer dizer que não apenas vemos uma cor, mas haveria uma consciência da visão ou da audição<sup>93</sup>.

Segundo Victor Caston, há dois modos diferentes de se entender a noção de consciência relacionada à questão proposta por Aristóteles. Um deles diz respeito ao acesso subjetivo a certas qualidades que só estão disponíveis para o observador. Trata-se de uma noção intencional de consciência na qual um conteúdo está presente para uma consciência. A outra concepção é a ideia de consciência como uma capacidade superior, cujo objeto são as próprias percepções. Desse modo, a consciência é caracterizada, segundo Caston, da seguinte maneira: “Um estado mental de ordem superior é ou um tipo de julgamento ou o conhecido ‘sentido interno’ ou ainda a ‘capacidade de monitoramento interno’, os quais são

---

uma sensação, temos uma sensação dessa sensação” (CASTON, V.. “Aristotle on Consciousness”. In *Mind*, vol. 111, n. 444, 2002. p. 774). Essa sensação seria compreendida por Aristóteles como certa sensação que percebe outras atividades. Caston nos lembra de uma passagem da *Ética Nicomaquéia*, na qual Aristóteles afirma que “quem está vendo percebe que está vendo, quem está ouvindo que está ouvindo, quem está andando que está andando” (IX, 9, 1170a29-30). É pelo fato de Aristóteles mostrar o regresso ao infinito, proveniente dessa relação de uma sensação das atividades do ser animado, que torna o argumento difícil de ser compreendido.

93 Kosman, por exemplo, entende que ver e ouvir seriam modos de consciência (*awareness*) que constituem a sensação. Segundo suas palavras: “já que em todos os casos em que vemos e ouvimos estamos conscientes (*aware*) que estamos vendo e ouvindo, ver e ouvir sendo modos de consciência, e já que tal consciência é uma condição para ver e ouvir, que constituem a percepção, a consciência, por exemplo, que alguém vê deve residir ou na própria visão ou em outro sentido”. KOSMAN, L. A.. “Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2”. In *Virtues of Thought*. Harvard, UP, 2014, pp. 53-54. Cf. MODRAK, D. K.. “Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in *De Anima* III, 2” In *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 11, n. 3, 1981.

compreendidos como um certo tipo de percepção”<sup>94</sup>. De fato, nenhuma dessas duas possibilidades são aceitas segundo o argumento de Aristóteles. Se existisse um estado superior que tem um inferior por objeto, e a sensação da atividade do sentido (a visão) e da atividade do sensível (a cor) fossem distintas, o argumento chegaria ao mesmo problema já enunciado pelo regresso ao infinito. Se considerarmos que haveria certo acesso intencional subjetivo aos conteúdos sensíveis, então a visão e o observador teriam o mesmo objeto, de modo a duplicar desnecessariamente a função atribuída aos sentidos.

Assim, por um lado, sentir (αἰσθάνεσθαι) pode significar a atualização da visão, de modo que a visão seja apenas a recepção de cores no órgão do sentido. Mas sentir que estamos vendo ao invés de estarmos ouvindo também pode significar uma função cuja realização se daria de modo inespecífico. É a partir desse sentir em geral que pode se estabelecer uma ligação entre a sensação comum e a discriminação entre a visão e a audição. Contudo, talvez não possamos considerar que seja o próprio sentido, por exemplo, a visão como capacidade de receber as cores, a capacidade de *sentir em geral* que vemos e ouvimos, pois é impossível que a visão seja sensível ao volume e às variações tonais dos sons. Apesar disso, a conclusão que o argumento parece chegar é que o próprio sentido sente que vê, mas não se conclui que a visão também sinta que ouve. A conclusão do argumento, que seja o próprio sentido que sente que vê, parece deixar em aberto certa indeterminação sobre a natureza desse sentir em geral, que teria como objeto tanto a atividade da visão, quanto o conteúdo dessa atividade. É por isso que Aristóteles apresenta a seguinte aporia:

Mas há uma dificuldade: se sentir pela visão é ver e o objeto da visão é a cor ou o objeto colorido, e se vemos o princípio da visão, por sua vez, esse princípio primário da visão deverá ser colorido. É evidente que a expressão “sentir pela visão” não possui uma única acepção. Com efeito, quando não vemos é pela visão que discriminamos (κρίνομεν) a escuridão da luminosidade, mas de uma outra maneira. Além disso, o princípio mesmo da visão é, de uma certa maneira, colorido, pois cada órgão sensorial recebe a qualidade sensível sem a matéria. É porque mesmo após o desaparecimento dos sensíveis, sensações e imagens permanecem nos órgãos sensoriais<sup>95</sup>.

Apesar de não haver uma ligação entre “sentir em geral” e a sensação dos sensíveis

94 CASTON, V. “*Aristotle on consciousness*”, 2002, p. 754.

95 *De anima*, III, 2, 425b 17-26.

comuns, a discussão realizada em *De anima*, III, 2 apresenta a sensação a partir de dois modos pelos quais discriminamos, os quais podem indicar que a sensação dos sensíveis comuns se dê como sensação das intensidades de afecção dos sentidos, enquanto que os sensíveis próprios, percebidos como certas proporções, tenham um modo de discriminação relativamente distinto na medida em que são condicionados pela intensidade, mas não são percebidos enquanto tais<sup>96</sup>. Esses dois modos de discriminação são expressos da seguinte maneira: por um lado, há discriminação mesmo quando está escuro ou tudo está em silêncio, pois mesmo sem nenhum sensível (cor) sendo efetivamente percebido, ainda assim discriminamos entre a presença e a ausência de sensíveis afetando os nossos sentidos. Captamos uma mínima alteração de luz, pois a ação sobre o transparente é causa não apenas da atualização do meio transparente, mas também da visão. Além desse modo, também discriminamos as cores como consequência da atualização da visão, cuja atualização do órgão depende não somente das cores, mas principalmente da luz que faz o meio transparente (o diáfano externo), assim como o órgão do sentido (diáfano interno) estar atualizado tendo as condições para a recepção das cores.

Nesse ponto, talvez seja possível assumir que o argumento de Aristóteles seja que a mesma capacidade de sentir os sensíveis comuns é a capacidade segundo a qual todos os sentidos sentem a presença e a ausência de afecções, e que por isso, quando um sensível próprio é percebido, o sensível comum que o acompanha é percebido por todos os sentidos, e assim torna-se possível a discriminação entre os sensíveis próprios. Trata-se de explicar a discriminação dos sensíveis próprios pelas condições fundamentais de atualização da visão e da audição considerando que, em cada um desses casos, um sensível é comumente sentido por todos sentidos e é isso que torna possível a discriminação entre uma cor e um som.

Entretanto, não é evidente que a luz e o volume do som possam ser considerados como sensíveis comuns. Por isso, nossa análise de *De anima*, III, 2 visa compreender três momentos principais dessa argumentação: (a) a premissa da discussão apresenta uma discriminação fundamental ou rudimentar das intensidades dos sensíveis (luz) e outra discriminação relativa aos sensíveis próprios enquanto proporções (cores) – nesse ponto da

---

96 A intensidade dos sensíveis varia tal como o ponto até o qual a impressão sensível se realiza. A analogia com a cera é retomada no *Sobre a memória*, relacionando a afecção à variação que uma impressão pode causar na retenção da memória. Cf. *Sobre a memória* 450a 25-32.

discussão, a visão é tomada como objeto principal da análise de Aristóteles; (b) disso se segue uma observação intermediária, segundo a qual a atividade do sensível e do sentido é identificada, de maneira que a discussão toma a audição como objeto central; (c) e, num terceiro momento, a audição é analisada a partir das mesmas dimensões que a visão, certa intensidade do volume sonoro e as proporções que caracterizam as notas musicais constituem características conjuntas que são causa da afecção dos sentidos.

Nossa proposta de análise consiste em determinar qual a função do exame acerca da discriminação ser inicialmente direcionado apenas a esses dois sentidos, tendo em vista que há dois modos de discriminação sendo examinados a partir de dois sentidos distintos, a visão e a audição. Nossa hipótese é que, na primeira parte de *De anima*, III, 1, Aristóteles dá preferência à denominação de sentido próprio aos sentidos da visão, audição e olfato, posto que ar e água são os únicos elementos dos quais os sentidos seriam compostos<sup>97</sup>. São nesses casos, em que o sensível pode agir sobre mais de um meio (ar ou água), que a distinção entre dois modos de discriminação das qualidades sensíveis parece poder se aplicar. O que será considerado ao final do *De anima*, em 435a 15, é que cada um dos três órgãos dos sentidos que percebem à distância são compostos de um elemento singular, enquanto o tato – e semelhantemente o paladar – não pode ser composto apenas de terra, mas de certa combinação, haja visto que as partes compostas apenas de terra, como os ossos e os pelos, são insensíveis<sup>98</sup>.

---

97 *De anima*, III, 1, 425a 2.

98 Há uma ambiguidade em todo o *De anima* acerca da natureza da sensação tátil. *De anima*, II, 11, declara que escapa à nossa sensação que a sensação pelo tato sempre se dá por meio de um intermediário. Inversamente afirma-se a ausência de intermediário e a necessidade de contato, que é retomada tanto em *De anima*, III, 1, como em *De anima*, III, 13. Essa hesitação com relação à existência de um intermediário para a sensação tátil pode significar uma redação posterior dos últimos capítulos do *De anima* (III, 12 e III, 13). Todavia, para o argumento de *De anima*, III, 1, parece haver correspondência entre as duas ideias, na medida em que não é o contato ou ausência de contato que determina o curso da discussão, mas a natureza composta do tato e do paladar, em comparação com a natureza simples, constituída de apenas um elemento, que caracteriza os sentidos da visão e da audição. Parece mais adequado à discussão sobre a discriminação, que o tato e o paladar sejam considerados como sentidos que dependem de certa combinação, que inclui a terra, o ar e a água na sua composição, para explicar a variabilidade de gêneros sensíveis

Segundo nossa análise, o texto de *De anima*, III, 2, tem duas partes principais 425b 11-426b 9 e 426b 9-427a 16: na primeira (os itens (a), (b) e (c)), investiga-se de que modo a discriminação fundamental pode ser a base para a discriminação entre os sensíveis da visão e da audição, o que implica certo reconhecimento dos sensíveis que são condições para a sensação das cores e dos sons, a saber, a luz e o volume. Nessa primeira parte, parece haver um ganho maior no desenvolvimento da discriminação do que na segunda parte, por isso nossa análise se aprofunda sobre essa primeira parte.

Na segunda parte, a discriminação dos demais sentidos é examinada sob o ponto de vista da impossibilidade de uma parte do corpo ser capaz de realizar a discriminação quando se trata de diferentes tipos de afeção dos sentidos, tal como é o caso da sensação do doce coincidente à sensação do branco. Nesse caso, não haveria um órgão comum às duas sensações, na medida em que se trata de órgãos cuja composição se dá de maneira distinta, o olho é simples, composto de água, enquanto que o órgão tátil é composto de uma combinação dos elementos. Dada a diferença entre os dois tipos de órgãos, aqueles que são simples e aqueles que são compostos, a questão da discriminação precisa ser retomada sob outro ponto de vista. Parece ser necessário que exista um órgão que seja comum a esses dois modos de recepção das qualidades sensíveis. Sobre certa inexistência de um órgão comum para a discriminação de sentidos como a visão e o paladar, encontramos novamente duas posições diferentes no *De anima* e no *Sobre o sono e a vigília*. No *De anima*, Aristóteles afirma:

Como comparamos o doce e o branco, e cada um dos outros sensíveis entre si, por meio do que percebemos a diferença entre eles? Deve ser pelos sentidos, já que eles são sensíveis. E assim é claro que a carne não é o órgão último (ἔσχατον) do sentido; pois se o fosse seria necessário que aquilo que discrimina, discriminasse por contato com o objeto sensível<sup>99</sup>.

Desse modo, entra em questão se a carne e o tato poderiam ser o órgão último<sup>100</sup> de

---

percebidos por esses sentidos. Como vimos, no *Sobre o sono e a vigília*, o tato é considerado como sentido dominante, o que em primeiro lugar diz respeito ao fato de o tato ser o sentido presente em todos os animais, desde os mais simples, mas também diz respeito ao fato dele ser o sentido que é afetado de maneira primordial pelo calor proveniente da nutrição, que causa o estado do sono e da vigília.

99 *De anima*, III, 2, 426b 12-17.

recepção e comparação entre os sensíveis de diferentes sentidos. Enquanto a passagem do *De anima* assume que a discriminação não poderia ter a carne como órgão último, e portanto, esse não poderia ser o órgão comum aos diversos sentidos, vimos que no *Sobre o sono e a vigília* o sentido do tato é tomado como órgão comum dada sua dominância (κύριος) com relação ao sono e à vigília. Essa afirmação coloca o problema nos seguintes termos: é impossível que um sentido que percebe por contato perceba também os sensíveis que não entram em contato com o corpo. O que se exclui dessa consideração é que o sentido do tato, enquanto sentido que percebe por contato, seja capaz de discriminar sensíveis que não são percebidos por contato. Todavia, a carne não é considerada em *De anima*, II, 11, nem como órgão do tato, nem o tato é estritamente pensado como órgão que se dá por contato sem a presença de nenhum intermediário<sup>101</sup>.

---

100 Ἐσχατον também pode significar a extremidade, tal como no *Movimento dos animais*, 8, 702a 21-24, o movimento é pensado como tendo origem em uma extremidade, que liga um membro a outro. É desse modo que o órgão do tato poderia ser pensado como órgão último de “ligação” entre os diversos sentidos. A negação de Aristóteles é acerca da carne ser o órgão último, o que se segue da exclusão da carne como órgão do tato, mas nada impede que o sentido do tato possa ser esse órgão último, já que a carne é a parte do corpo a partir da qual todos os órgãos dos sentidos estão em contato. Todavia, a questão permanece, pois seria preciso considerar que sensíveis que são percebidos à distância seriam em última instância percebidos por contato, o que não pode ser o caso dada a natureza dos sensíveis percebidos à distância, os quais possuem correspondência na natureza dos sentidos. Nesse ponto, a divergência entre o *De anima* e o *Sobre o sono e a vigília* atinge um grau inviável de conciliação no que diz respeito à possibilidade de um órgão central explicar a discriminação de sentidos distintos.

101 A mesma questão se coloca para o paladar. O sabor que é seco precisa ser dissolvido no úmido, de maneira que o sabor seja um sensível capaz de atualizar o sentido, mas a umidade não é concebida como o intermediário para o sentido do paladar. Parece acertada a análise de Johansen a esse respeito, pois o tato e o paladar são pensados por Aristóteles como sentidos que têm certa unidade explicativa a partir da existência de contato direto com o sensível. A explicação dos sensíveis próprios dos demais sentidos é o que define os sentidos da visão, audição e do olfato, mas com relação ao paladar e ao tato, o contato imediato é o que faz desses sentidos afetados pelo que é tangível. Segundo Johansen, “É claro que a umidade assume um papel diferente daquele, por exemplo, que a luz tem para a visão. A luz é condição da visibilidade da cor, mas de um modo diferente que a umidade é condição para que o sabor seja palatável, pois o seco é um agente na

Como dissemos, a discussão sobre a discriminação na segunda parte pode ser interpretada como uma solução provisória para a unidade necessária à discriminação<sup>102</sup>. A solução de Aristóteles se dá através do recurso analógico à noção matemática de ponto<sup>103</sup>, cuja unidade consiste em ser ao mesmo tempo início de um segmento e fim de outro. Porém, o ponto também pode ser considerado em sua multiplicidade, já que ele é a ligação entre duas partes da linha e pertence, portanto, tanto a uma parte quanto à outra. Outro modo de compreender a analogia é segundo a ideia do ponto como centro de uma circunferência, e não

---

mistura com o úmido. Por exemplo, o sal dissolve-se na água e é misturado à umidade, mas a cor não se torna visível ao ser misturada com a luz”. (JOHANSEN, T. K.. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, UP, 1997, p. 189.). O modo como entendemos o intermediário e a necessidade de contato faz com que a abordagem da sensação se dê segundo dois aspectos distintos, um deles é a determinação dos sentidos em função dos sensíveis, outro é a diferença entre sentidos que percebem através de intermediários e aqueles que sentem por contato. O fato é que Aristóteles concebe que os sentidos que percebem sem um intermediário (externo) são afetados de maneira direta, mas segundo uma afecção que se dá ao mesmo tempo no intermediário (interno) ao corpo do animal. No caso do tato, diz Aristóteles, “somos afetados não pelo meio, mas simultaneamente ao meio” (τῶν δὲ ἀπτῶν οὐκ ὑπὸ τοῦ μεταξύ ἀλλ’ ἅμα τῷ μεταξύ) (*De anima*, II, 11, 423b 14-15).

102 Segundo a análise do Professor Marco Zingano, a solução à aporia da simultaneidade da sensação é provisória, porque faria uso de uma passagem ilícita no sistema da ciência aristotélica na qual uma explicação física seria realizada através de um raciocínio matemático. Além disso, Zingano retoma as duas dificuldades levantadas por Alexandre de Afrodísia à analogia do ponto: “La prima consiste nel fatto che la facoltà sensitiva opera sempre attraverso un organo e non è del tutto evidente come si possano portare le diverse sensazioni dei cinque sensi verso un'unità analoga al centro verso il quale tendono tutte le linee di un cerchio (*quaest.* III 9, 96, 31-4). La seconda difficoltà, che qui ci interessa più, sta nel fatto che, se si suppone che questa trasmissione abbia luogo, le sensazioni contrarie, come quelle del bianco e del nero, si troverebbero in atto nella stessa cosa in quanto tale, mentre quando si guard un oggetto che è bianco e nero, il bianco e il nero si localizzano nelle parti della nostra pupilla, allo stesso modo che essi si ritrovano separati sulla superficie di uno specchio (III 9, 97, 2-4; la stessa osservazione è fatta nel suo commento *in de sens.* 168, 3-5)”. (ZINGANO, M.. “La simultaneità delle percezioni in Aristotele”. In *Elenchos*, anno XXIII, n. 1, 2002, p. 37-38.) Segundo essas duas dificuldades, o *De anima* não apresentaria senão uma resposta incompleta, deixando ao *Sobre a a sensação e os sensíveis* uma solução mais

de uma linha. Desse modo, podemos compreender a ideia que Aristóteles está buscando, ou seja, de um centro que pode ser a intersecção de várias linhas, que ao mesmo tempo é uno e indivisível, mas na sua comunicação com as linhas que partem dele é múltiplo e seu ponto central. De qualquer maneira, nessa analogia o ponto é tomado como unidade que integra as sensações dos vários sentidos: o ponto é aquele que pode ser duas coisas ao mesmo tempo, representando uma unidade da sensação *em potência*, que pode ser divisível nas sensações de vários sentidos. *Em ato*, o ponto representaria a unidade indivisível através da qual dois ou mais sensíveis seriam percebidos simultaneamente e pela mesma faculdade, isto é, as duas características necessárias à discriminação: a unidade que discrimina e a diversidade que é discriminada.

Nossa hipótese é que Aristóteles pode não encontrar uma resposta satisfatória para a

---

satisfatória. O cerne dessa solução é, segundo Zingano, o fato de Aristóteles ter apresentado a solução do *Sobre a sensação e os sensíveis* do ponto de vista do órgão central da sensação residindo no coração. No entanto, como vimos, essa solução somente aparece de modo explícito no *Sobre o sono e a vigília*. O *Sobre a sensação e os sensíveis* apenas tergiversa sobre a questão, tratando o cérebro como parte relacionada aos órgãos mais frios (visão, audição e olfato) e o coração aos órgãos quentes (paladar e tato) (cf. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 438b 25-439a 3). Isso não significa que Aristóteles assumiu que o cérebro seja um órgão relativo à sensação, pelo contrário, nas *Partes dos animais* lemos uma referência cruzada que indica o tratado sobre a sensação como a obra em que se estabelece que o coração é o centro sensório (cf. *Partes dos animais*, II, 10, 656a 24-27). O ganho da análise de Zingano se dá de outra maneira, segundo o autor: “questa ipotesi [o ponto] è tuttavia subito sostituita da un'altra che usa come spiegazione non più il punto ma le cose stesse: così come un oggetto è uno solo e il medesimo pur avendo varie qualità, come il bianco, il dolce (...)”. (ZINGANO, M.. *op. cit.*, p. 42). Tomando a questão do ponto de vista do objeto tal como ele se dá na sua variedade sensível, a explicação da simultaneidade da sensação esclarece a faculdade sensível pelo foco no objeto, e não na própria faculdade ou em um órgão central. Essa conclusão permite especular se, ao menos na primeira parte de *De anima*, III, 2, Aristóteles não estaria perseguindo a mesma pista, considerando a unidade dos sensíveis comuns e próprios como fundamento da simultaneidade. É talvez quanto à segunda parte, a simultaneidade de sensíveis próprios que o *Sobre a sensação e os sensíveis* obtenha maior êxito. Nossa pesquisa carece de uma análise detida do argumento do *Sobre a sensação e os sensíveis*, tendo em vista que essa questão completaria a tarefa aristotélica de descrição da discriminação de sensíveis próprios.



discriminação dos sensíveis próprios, em especial, para a simultaneidade de sensíveis de sentidos distintos, no entanto, ele segue uma análise sobre a simultaneidade dos fatores comuns e próprios, que permite compreender a natureza dos sensíveis e identificar a noção de sensível em ato, o que difere de certa acepção da investigação que tomaria a consciência como base para a discriminação sensível. Aristóteles parece estar fazendo o contrário ao basear sua concepção da unidade da faculdade sensível na unidade própria ao objeto, quer dizer, na simultaneidade de sensíveis próprios e comuns. Por isso, nosso próximo alvo consiste em analisar a continuação dessa discussão, na qual após considerar a existência de dois modos de discriminação relativos à visão (425b11-25), o ponto crucial do argumento passa a ser a defesa da tese segundo a qual a atividade do sensível e a atividade do sentido são uma e a mesma (425b 25-426a 20). Como Aristóteles vai mostrar, a coincidência da atividade do sensível e do sentido é mais evidente no caso do som, no qual a produção do som envolve duas coisas que se chocam e produzem um movimento. É nesse tipo de produção da qualidade sensível que se explica o som como *sensível em ato*. Essa designação permite conceber a causalidade dos sensíveis sobre o sentido como dependente de duas características concomitantes: volume e tom (426a 20-426b 7).

## 2.1. Atividade e passividade: sensíveis comuns e sensíveis próprios

Essa questão possui um desdobramento interessante a partir da leitura feita por Danielle Lories da tese de Jacques Brunschwig sobre a diferença entre sentido comum e sensação comum. O sentido comum referir-se-ia, segundo Brunschwig, a um sentido que é comum a todos os sentidos e, portanto, a um órgão central, e a análise do *Sobre o sono e a vigília* remete essa função e esse órgão ao coração. A tese defendida por Brunschwig em seu ensaio é que a expressão αἴσθησις κοινή deve ser traduzida como sensação comum, ou seja, sensação que é compartilhada por todos os sentidos. Desse modo, haveria uma diferença entre a *atividade* que *De anima*, III, 1 denomina de αἴσθησις κοινή e a *capacidade* descrita no *Sobre o sono* como κοινή δύναμις.

Segundo Danielle Lories, a exposição de Aristóteles sobre a sensação dos comuns deve ser considerada como a *atividade* da sensação propriamente dita, pois esse seria o momento em que Aristóteles não fala mais da sensação apenas sob seu aspecto passivo. O contexto, no qual a autora infere uma atividade do sentido, deixa claro um significado específico de atividade no qual os sentidos estariam engajados. É nesse sentido que a autora comenta o seguinte:

Os *koina* são ao mesmo tempo os objetos sensíveis que unificam os diversos afluxos de dados sensoriais, porque eles se encontram no campo coberto por vários sentidos, e os objetos sensíveis manifestam claramente, pela primeira vez no exame da faculdade de sentir, que se trata de uma faculdade não somente unificada, mas ativa, discriminante, que retoma e compara os dados, retoma e identifica os mesmos sensíveis recebidos de maneiras diferentes e forja assim seu verdadeiro objeto: a coisa percebida<sup>104</sup>.

É preciso ponderar uma ressalva sobre o texto de Lories, que uma *atividade do percipiente*, que compara, unifica e retoma os dados sensíveis supõe a existência de uma agência incompatível com a estrutura passiva da explicação levada a cabo tanto no *De anima*, como nas demais obras dedicadas ao tema. Na análise de Aristóteles não cabe nenhum tipo de ação por parte dos sentidos, a partir da qual um ato reflexivo, que partiria da própria estrutura da sensação, teria como objeto o sensível apreendido<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> LORIES, op. cit., p. 67.

<sup>105</sup> Segundo Frans de Haas, o desvio interpretativo de parte dos comentadores se deve à confusão que

Os comentários ao texto inicial de *De anima*, III, 2 enfatizam algo que está sendo discutido desde o capítulo anterior, a saber, se os sentidos são capazes de sentir os sensíveis próprios e comuns através do mesmo sentido, ou se outro sentido é necessário para essa apreensão. Isso se realiza a partir da menção ao sentido comum como capacidade para a discriminação sensível, assim como para a sensação dos sensíveis comuns<sup>106</sup>. No entanto, tal confluência de funções só pode ser válida se a expressão sentido comum for equivalente em duas obras relevantes para essa discussão, a saber, o *De anima* e o *Sobre o sono e a vigília*. Mas, como Block já demonstrou, há uma discrepância no uso da expressão, já que na primeira obra ela se refere exclusivamente aos sensíveis comuns, e na segunda à discriminação de sensíveis próprios de sentidos distintos<sup>107</sup>. O que não é claro no argumento de Aristóteles é se

---

a expressão “sentir que vemos e ouvimos” pode propiciar, isso porque ela aparenta sustentar uma reflexividade, que certamente não é o caso. Nas suas palavras: “Platão e Aristóteles consideram tais frases como assinalando um problema concernente à identidade e características do *objeto* da atividade em questão. Eles não implicam que em instâncias do padrão ‘x de x’ as faculdades da alma comecem a agir como observadores de sua própria atividade, nem apontam para a pessoa que se torna consciente da atividade da sua alma. [...] O problema [da consciência] é, antes, se é possível que uma faculdade da alma exerça sua função em relação a si mesma, e o que está implicado quando ela se torna um objeto de sua própria atividade”. HAAS F.A.J. de, *Know Thyself: Awareness in Plato and Aristotle*. In Van Riel G., Destrée P. (edd.) *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*. Leuven, UP, 2009. p. 51.

106 Kosman, por exemplo, afirma o seguinte: “talvez a percepção consista em certa afecção corporal *junto com* uma consciência dessa afecção, uma consciência que é a função e a operação de uma faculdade distinta de qualquer faculdade do sentido específica – um sentido comum, por assim dizer, que monitora e está consciente das afecções do corpo, um apêndice aperceptivo às partes perceptivas do corpo”. KOSMAN, L. A. “Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2”. In *The Philosophical Review*. vol. 84, n. 4, 1975. Republicado em KOSMAN, L. A. *Virtues of Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 2014, p. 51. De maneira semelhante situa-se o comentário de Kahn, *C. op. Cit.*

107 Quanto ao uso da expressão, parece claro que essa não é a solução de Aristóteles para explicar a sensação dos comuns e a apercepção tratada em *De anima*, III, 2. Contudo, ainda é preciso verificar em que medida a discussão sobre uma sensação comum a todos os sentidos poderia ser a base para o problema da discriminação. Na análise de Block, a unidade da faculdade sensível aparece no *De anima* apenas de maneira alusiva pelas expressões ἡ μία (425b 31) e ἐν τινι (426b

sua tese da coincidência da sensação dos sensíveis próprios e da atividade dos sentidos (sentir que vemos e ouvimos) deve ser pensada em termos de uma diferença entre o modo de sensação próprio a cada sentido como sendo diferente do modo de sensação comum a todos os sentidos. Ao que parece, isso nos leva para algo que Filopono procurou evidenciar citando as posições de Alexandre e de Plutarco: para o primeiro, cada sentido seria capaz de sentir os sensíveis próprios e a atividade de cada sentido não seria sentida pelo próprio sentido, mas pelo sentido comum; para o segundo, a percepção da atividade seria proveniente da atenção, a qual teria sua base na opinião<sup>108</sup>. Essas duas posições mostram as duas tendências interpretativas da passagem inicial do capítulo, a primeira, que apresenta o sentido comum como a mesma capacidade que permite a sensação dos comuns, como também representaria o sentir que vemos e ouvimos; a outra posição, diz respeito à possibilidade de Aristóteles indicar uma outra instância da alma como responsável pela apreensão da atividade dos sentidos. Se o foco da análise de Aristóteles está na natureza do objeto sensível, nem uma nem outra dessas posições se sustenta. Ainda que a referência de Alexandre ao sentido comum guarde o germe da concomitância entre sensíveis próprios e comuns, à qual viemos atribuindo papel especial na discriminação sensível, deve-se dar o devido destaque à investigação de Aristóteles, que procura na natureza da *atividade sensível* a causa da simultaneidade de próprios e comuns e, por conseguinte, da discriminação.

---

18), e é alcançado um maior desenvolvimento dessa unidade no *Sobre a sensação e os sensíveis*, texto no qual não apenas a discriminação de diferentes sentidos, mas também do mesmo sentido é atribuída a uma unidade. Cf. Block, I. "Aristotle on the Common Sense: A Reply to Kahn and Others". In *Ancient Philosophy*. n. 8, 1988, p. 10.

108 FILOPONO, 464, 20-35.

## 2.2 Solução da dificuldade: A atividade do sensível e do sentido é uma e a mesma

Segundo nossa análise, o trecho de 425b 26-426a 26 situa-se como um argumento intermediário na introdução da discussão sobre a discriminação. A tese que se desenvolve nesse trecho determina a natureza da sensação em ato como sendo a atividade do sensível que se realiza no sentido. Além disso, desenvolve-se a ideia de uma unidade da atividade do sensível e do sentido que depende do sensível em ato, designação que procura explicar as condições pelas quais os sensíveis são causalmente eficazes na afecção dos sentidos. Nas palavras de Aristóteles:

A atividade do sensível e do sentido é uma e a mesma, embora sua essência não seja a mesma. Tomo como exemplo o som em ato e a audição em ato. Pode ser que alguém dotado de audição não ouça atualmente, assim como o objeto sonoro pode não emitir som algum. Mas quando passam ao ato aquele que é capaz de ouvir e o objeto sonoro ressoa, então a audição em ato e o som em ato se produzem ao mesmo tempo<sup>109</sup>.

Ao explorar essa unidade, Aristóteles pretende esclarecer uma desambiguação da expressão “sensível em ato”. O sensível é tanto a causa da afecção sensível como também é uma atividade específica que ocorre quando esse movimento se realiza em um órgão do sentido, em razão de ele ser iniciador de um movimento. Por um lado, falamos de um sensível mesmo quando numa floresta não há ouvinte algum dos ruídos ali produzidos. Por outro lado, não é do mesmo modo que os sensíveis são em atividade quando são percebidos. Aqui, distingue-se o sensível em potência daquele que é causa da *atividade*<sup>110</sup> que se realiza no

109 *De anima*, III, 2, 425b 25-31.

110 Em *De anima*, II, 5, Aristóteles diz que “devemos distinguir os diferentes modos pelos quais as coisas são ditas em potência ou em ato, pois até o momento viemos falando como se as coisas tivessem apenas um significado” (417a 21-22). A partir dessa afirmação, inicia-se a importante distinção entre sentidos da potência e do ato, mas, ao final da discussão, Aristóteles mostra que a questão não foi tratada completamente, deixando para outro momento a retomada da discussão, “ἀλλὰ περὶ τούτων διασαφῆσαι καιρὸς γένοιτ' ἂν καὶ εἰσαῦθις” (417b 28-29). Todavia, a referência a uma discussão posterior onde a distinção iniciada em 417b 21 encontraria um

sentido. Nos dois casos encontramos sensíveis em ato, mas Aristóteles está determinando que o encontro de um sensível em ato com um órgão do sentido apropriado para percebê-lo representa um tipo de atualidade diferente: uma coisa é a atualidade da inerência que uma cor tem em um objeto, outra é a completude de um movimento que tem origem no objeto, move o meio transparente e é percebido por um órgão do sentido. Portanto, temos sensíveis em ato que podem não gerar uma *atividade sensível*. Algumas linhas à frente, em 426a 2-6, Aristóteles afirma que o ser do sensível e o ser do sentido são distintos, na medida em que o sensível é o agente da afecção e o sentido é o paciente, mas a realização da afecção sensível se dá no paciente, visto que a ação do agente se realiza nele, e é somente desse modo que há identidade entre o sensível e o sentido. Isso significa que a ação do sensível sobre o ar intermediário, ao produzir o movimento de uma massa de ar (um som), não constitui por si só uma afecção sensível, e por isso não é a atividade de um sensível em ato, pois essa se restringe à ação do sensível sobre o sentido. No caso, o som descrito como um tipo de movimento do ar é um sensível em potência, apenas sendo sensível em ato quando age atualmente sobre o órgão do sentido.

Trata-se de evocar certa doutrina conhecida a partir do texto da *Física* (III, 3), no qual Aristóteles argumenta que, apesar da causa do movimento e daquilo que é movido serem coisas distintas, há certa coincidência entre ambos, pois a realização da ação do agente não se realiza nele mesmo, mas no paciente. É especialmente comparando aquele que ensina com aquele que aprende, que nos defrontamos com a dificuldade em estabelecer se toda vez que

---

momento oportuno para ser retomada não é compreendida pelos comentadores como se referindo ao todo da distinção sobre ato e potência. Nesse caso, τούτων estaria resgatando apenas o fato da sensação ser de particulares e o intelecto de universais (417b 19-26). Assim, o assunto a ser retomado seria aquele da natureza do voûç, principalmente abordado em *De anima*, III, 4 e 5. Não podemos negar que o assunto é de fato resgatado nos capítulos dedicados ao intelecto, no entanto, a distinção entre sensível em potência e sensível em ato parece necessária para compreender que, Aristóteles não está apenas distinguindo a sensação e o intelecto, mas afirmando que os particulares são externos e os universais são internos. O que mostra que algo precisa ser esclarecido sobre a atualização da sensação, assim como a atualização do intelecto. Tal observação precisa de maior sustentação, pois desafia a interpretação comumente aceita da passagem que pode ser encontrada, por exemplo, em RODIER, G.. *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*. Paris, Vrin, 1985, p. 262.

alguém ensina também está aprendendo. Assim, a atividade de ensinar e aprender seria a mesma, todavia, “ensinar, diz Aristóteles, é a atividade de alguém que pode ensinar, mas essa operação é realizada em algo – a realização não é separada, mas é de algo em outro”<sup>111</sup>. O resultado dessa questão é que a ação não se realiza no agente, ainda que ele seja o princípio da ação. A conclusão elaborada no capítulo anterior (*Física*, III, 2) é que “podemos distinguir entre a cor e o visível, já que o movimento é a realização do potencial enquanto potencial”<sup>112</sup>. A cor deve ser o agente da afecção, mas o movimento que ela realiza e produz sensação não deve ser considerado como sendo a própria cor, pois sua ação não se realiza em si mesma, mas é a atualização de certa *potência sensível*. No *De anima*, a recorrência a essa doutrina cumpre o papel de identificar que a atualização da potência sensível é mais semelhante ao ensinar do que ao aprender. Quando o sentido é atualizado, ele não passa de um contrário a outro, não há aquisição ou desenvolvimento de uma potência, mas apenas a passagem de uma potência já adquirida para a atualização dessa mesma potência. Por isso distinguimos a cor, sensível em potência, do visível, enquanto sensível em ato, pois este é considerado como sensível que efetivamente atualiza o sentido, enquanto a cor entendida como sensível em potência cumpre apenas as condições necessárias para a visão, sem que necessariamente atualize e seja realizada em um sentido.

Porém, é tomando esse resultado como sendo construído a partir de dois passos, o reconhecimento da realização do agente no paciente, e da distinção que permanece entre ambos, que Aristóteles coloca em evidência que não existem apenas condições apropriadas para a sensação residindo no agente e no meio, mas também no paciente. Trata-se, na verdade, da compreensão da natureza potencial do sentido, pois a esse respeito vale destacar que, semelhante ao caso da visão, a audição ocorre como atividade da sensação, mesmo sem que exista audição em ato, isto é, mesmo que um sensível não esteja afetando os sentidos no momento atual. A audição é dita do silêncio e do ruído, considerando-se que ela deva ser em potência como condição para que o som em ato (ruído) possa atualizar a capacidade auditiva. É assim que Aristóteles retoma a aporia da visão para o caso da audição. Nas suas palavras: “então, a atualidade do ressonante é o som ou o que pode soar, assim como a atualidade do

---

111 *Física*, III, 3, 202b 6-8.

112 *Física*, III, 1, 201b 4-5.

que pode escutar é o ouvir ou a audição; é que o som e a audição têm dois significados”<sup>113</sup>. Essa ambiguidade pode simplesmente significar que a atualidade do sensível tem dois significados: a existência do sensível enquanto agente capaz de nas condições apropriadas afetar os sentidos (tal como o som, *sensível em potência*), e a realização efetiva dessa afecção (soar, enquanto *sensível em ato*). Mas também, do lado do sentido, há o ouvir referente à capacidade sensível pronta para o uso, mas sem um sensível que a coloque em atividade, e há a sensação atual ou audição, que é a realização do sensível em ato no sentido. Assim, a distinção que permanece é que a cor, segundo o exemplo da *Física*, não é a mesma atualidade que a realização do visível na faculdade sensível, tal como a ação de ensinar não é idêntica ao aprendido.

O ruído em uma floresta não pode ser considerado como um sensível em ato, porquanto ele não afeta um sentido, pois é somente na afecção que sua atividade *como* sensível se realiza. Pode ser estranho considerar que um ruído sem alguém para ouvir não seja um sensível em ato, no entanto, é justamente essa distinção que Aristóteles toma como fundamental para não cair no problema atribuído a alguns fisiólogos, os quais admitiam que, “sem a visão não haveria nem branco nem preto, e sem o paladar não haveria sabor”<sup>114</sup>, e com isso faziam a própria existência das coisas sensíveis completamente dependente da sensação. Sem distinguir os sensíveis em potência dos sensíveis em ato, seríamos tentados a admitir, como o fizeram tais fisiólogos, que os sensíveis não existem à parte e separados da sensação. A refutação dessa opinião depende do estabelecimento que Aristóteles está realizando, no qual os sensíveis podem existir em potência, isto é, como certas causalidades que podem afetar os sentidos, e que estão prontas para o fazer. É somente considerando essa distinção que se pode pensar na atualização dos sentidos a partir dos sensíveis em potência. No caso da visão, por exemplo, a cor é o sensível que afeta os sentidos, mas a cor não é sensível em potência no escuro, mas apenas num ambiente iluminado; por sua vez, a cor só será sensível em ato na atualização do sentido, o que pressupõe *as condições* através das quais um sensível

<sup>113</sup>*De anima*, III, 2, 426a 7-8.

<sup>114</sup> *De anima*, III, 2, 426a 20-21. Sobre essa passagem Filopono comenta o seguinte: “Mas os protagóricos não realizaram essa distinção [de sensíveis em potência e em ato]. Eles disseram que o sentido e o sensível são o mesmo sem distinguir e dizer que aqueles que são em ato são o mesmo, mas em potência não o são. E isso não é surpreendente, pois os protagóricos não admitiam que houvesse o potencial nem proviam qualquer subsistência para os sensíveis” (471, 31-35).



é em potência.

É por isso que Aristóteles toma o som como exemplo, já que na esfera do som e da audição há diferentes palavras para descrever o som em ato e o som em potência, assim como a audição em ato e a audição em potência. Por sua vez, com relação aos demais sensíveis, não é possível encontrar a mesma correspondência. A visão, por exemplo, pode ser dita em potência e em ato, mas a cor não possui expressão semelhante ao soar e à ressonância (poderíamos dizer que há o colorir, mas essa não é exatamente a atividade sensível da cor para a visão).

Uma vez que essa distinção tenha sido realizada, uma esfera da atividade sensível se revela: os sensíveis e os sentidos podem ser descritos em potência e em ato. Em potência, ambos são distintos um do outro, tal como o som em potência (som capaz de afetar os sentidos) tem certa natureza relativa ao movimento do ar, enquanto que a *audição em potência* não possui nenhuma determinação e é apenas a audição do silêncio. Quando o sentido está em ato sua atualidade não difere da atualidade dos sensíveis e essa identidade se define pelo modo como os sensíveis são em ato. A questão é que a distinção entre o sentido em potência e o sentido em ato não equivale à distinção entre o sentido e o sensível, na medida em que o sensível é agente e o sentido é paciente. Trata-se de considerar que a atualidade do sentido é semelhante à atualidade do sensível, ainda que um seja o agente, e outro o paciente. Em suma, há duas distinções que se sobrepõem, primeiro a distinção entre agente e paciente, depois a distinção entre sensível em potência e sensível em ato, e a sobreposição entre as duas distinções se dá apenas em relação à atividade do sentido, que é a mesma que a natureza do sensível em ato.

A atualidade do sensível no sentido é um som ou uma cor, mas não o som ou a cor enquanto afecção de um intermediário, pois a mudança no intermediário constitui o sensível em potência, isto é, o sensível que pode vir a ser causa de afecção dos sentidos. Esse resultado difere daquele que seria explicativo da ideia que “sentimos que vemos e ouvimos” como atividade do próprio sentido, na qual o sentir tomaria a atividade do sentido como objeto. Por esse resultado, não é a atividade do sentido que pode ser objeto da sensação, mas a atividade do sensível que se realiza no sentido<sup>115</sup>. A sutileza da diferenciação que Aristóteles realiza

---

115 Victor Caston e Catherine Osborne interpretam que a *atividade do sensível* não pode ser simplesmente identificada com o próprio sensível. Nas palavras de Caston: “nessa leitura (tese da

pode ser melhor entendida se pensarmos nos modos pelos quais os sensíveis da visão e da audição modificam o intermediário. O som é certo movimento do ar e a luz é o que torna o intermediário em ato, mas nenhuma dessas duas descrições se identifica com a qualidade sensível efetivamente percebida enquanto som e cor.

---

transparência), a percepção da percepção é suposta como “transparente” porque não há nada mais para se perceber: a percepção da percepção é apenas a percepção do objeto”. (CASTON, *op. cit.* p. 783). O que se questiona segundo essa perspectiva é que sentir que se vê não pode ser a sensação do próprio sensível, digamos, a sensação da cor azul, pois não é enquanto cor particular que o sentido da visão está em atividade e é causa de sentir que vejo, mas é enquanto sensível genérico que atualiza o sentido da visão. Para Osborne, a questão se coloca da seguinte maneira: “As frases de Aristóteles αἰσθάνομετα ὅτι ὁρῶμεν e αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ não se referem imediatamente à consciência de uma afecção (πάσχειν), a consciência que constitui minha visão do branco ὁρᾶν já se constitui como uma consciência perceptiva: ela é mencionada como um tipo de αἰσθάνεσθαι τῇ ὄψει.” (OSBORNE, C.. “Aristotle, De Anima 3. 2: How Do We Perceive That We See and Hear?”. In *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 33, n. 2, 1983, p. 405.).

### 3.1 Aporia ou inferência? A interferência da intensidade nas proporções de sons consonantes

Para lidar com a passagem que analisa as consequências da distinção entre sensível em potência e sensível em ato é preciso adotar uma postura específica quanto aos passos da análise. Isso porque tanto a tradução do grego clássico para as línguas modernas, quanto as interpretações não parecem dar conta de explicar a lógica interna do argumento, nem a posição do argumento como introduzindo pela segunda vez um exemplo de simultaneidade da sensação. Mais complexa que a concomitância de sensíveis próprios e comuns apresentada em *De anima*, III, 1, a simultaneidade de sensíveis próprios entre si é constituída tendo como suposta a existência daquela. É que, como vimos, certo excesso é fator mínimo para que os sensíveis sejam causalmente eficazes e tal excesso situa-se mais com relação aos sensíveis comuns do que com sensíveis próprios, já que os sensíveis próprios caracterizam-se segundo certa proporção.

Nosso primeiro passo analisará o alcance das duas conclusões almejadas para a compreensão da simultaneidade implicada na sensação auditiva, para depois verificar como essa interpretação se coloca frente a alguns dos problemas que a passagem apresenta. A primeira conclusão almejada consiste em determinar que o sentido é uma proporção quando os sons formam certa harmonia, a segunda pretende generalizar essa conclusão para os demais sentidos reconhecendo que a proporção entre os sensíveis é dependente do modo como os excessos se relacionam com as qualidades e possibilitam a sensação. Segundo Aristóteles:

Se a harmonia (συμφώνια) consiste em uma espécie de som vocal (φωνή), e se o som vocal e a audição são sob certo aspecto um e o mesmo [embora sob outro aspecto não o sejam] e se a harmonia é uma proporção (λόγος) então a audição também deve ser uma certa proporção (λόγος τινα). É por isso que a audição é destruída por qualquer excesso, seja do agudo ou do grave. E, de modo semelhante, no caso dos sabores o excesso destrói o paladar, nas cores a excessiva luminosidade ou escuridão destrói a visão, e também com o olfato, se o odor excessivo for agradável ou pungente. Tudo isso implica que o sentido é uma proporção (λόγος). As qualidades sensíveis causam prazer quando são puras e sem mistura e então são levadas a uma proporção (ἄγεται εἰς τὸν λόγον), tais como o agudo, o doce e o salgado, e assim eles causam prazer. De maneira geral, a mistura realiza melhor a harmonia do que o agudo ou o grave. E para o tato, o que pode ser esquentado ou resfriado. Ora, o sentido é uma proporção (λόγος), quanto as impressões excessivas elas causam dor ou

destruição<sup>116</sup>.

As inferências possíveis acerca da natureza da audição em potência, as quais são generalizadas para os demais sentidos, são baseadas no âmbito da música. Nesse caso, vale lembrar que Aristóteles havia considerado, em *De anima*, II, 12, que a capacidade sensível é a forma ou λόγος que constitui os órgãos dos sentidos. A esse propósito λόγος fora tomado como certa variação na esfera da intensidade, cujos excessos que ultrapassam os limites do corpo podem gerar danos ao órgão do sentido. Comparável a uma lira, o corpo é entendido como uma certa proporção, razão ou λόγος, que é diferenciado dos efeitos que os sensíveis possuem nos intermediários. Por exemplo, os odores não produzem efeito no intermediário a não ser tonar o ar sensível em ato como certo odor ou *odoroso*.

A aporia relativa à cor diz que sentir que se vê não ocorre apenas quando uma cor é vista, e é desse ponto de vista que a mesma aporia é retomada para o caso do som: é que para todos os órgãos dos sentidos pode-se encontrar um limiar de percepção, uma variação de intensidade dos sensíveis que não é nem aquém, nem além do que o registro em que cada órgão opera. Tomando como princípio que esses limites se referem a certas condições nas quais um sensível é dito em ato ou em potência e que, além disso, esse não é o único modo pelo qual os sensíveis produzem seus efeitos nos órgãos dos sentidos, devemos esperar que exista sensação quando um sentido é efetivamente afetado, mas também quando não o é, considerando que sentimos a experiência ruim de um forte estrondo, bem como sentimos que não há ruído algum.

O detalhe que não havia sido mencionado até agora é que para todos os órgãos dos sentidos podemos admitir que há um *prazer* associado às diferentes sensações, e é procurando mapear as condições dessas diferentes experiências de prazer que Aristóteles estabelece que, para além do próprio âmbito da sensação de qualidades sensíveis, há um fundamento da discriminação entre os sensíveis de *um mesmo sentido no prazer e no desprazer*<sup>117</sup>. É a partir

---

116 *De anima*, III, 2, 426a 27-426b 8.

117 O sentido no prazer e no desprazer também é mencionado em correlação com a ideia de mediania. Nas palavras de Aristóteles: “sentir é tal como a mera asserção ou a simples apreensão pelo pensamento: quando algo é agradável ou doloroso, o buscar e o evitar realizado pela alma é um tipo de afirmação e de negação. O prazer e o desprazer são atos da *mediania* que constitui o sentido em vista do bom e do mau enquanto tais” (*De anima*, III, 7, 431a 8-12).

da diferença nos níveis de prazer que podemos determinar e entender os sensíveis enquanto notas musicais que se arranjam segundo uma unidade ou uma multiplicidade quando tocadas juntas. Desse modo sentir que ouvimos é regulado pelo sentir classificado em três tipos distintos:

- (i) os sons podem ser consonantes; (426a 26)
- (ii) podem ser dissonantes, quando são puros e sem mistura (426b 5-6); e
- (iii) podem haver destruição e dor causadas pelos excessos dos sons, assim como há certa destruição da audição em ato quando os sensíveis deixam de afetar nossos ouvidos<sup>118</sup>.

Para assumir que os audíveis se dividem desse modo é preciso conceber que os excessos que não prejudicam os sentidos se arranjam em combinações diferentes, alguns se arranjam em sons consonantes, outros dissonantes. O conhecimento implícito para a compreensão dessa passagem como lidando diretamente com a discriminação de sensíveis próprios do mesmo sentido é o fato segundo o qual sons dissonantes e consonantes são casos de sensação simultânea. E é com relação ao critério de discriminação que o prazer serve como certa asserção, a partir da qual há julgamento sobre os diferentes tipos de combinação entre os sons. Desse modo, Aristóteles pode inferir que, para a discriminação de diferentes sentidos, deva haver uma mesma unidade para a qual dois sensíveis apareçam tal como os dissonantes aparecem para a audição: sons distintos que ao mesmo tempo se mostram como duas unidades que não se combinam entre si.

Mas o prazer não é o único fiador da discriminação, pois também podem haver dor e destruição do sentido. É quanto a essa distinção, que Aristóteles amplia a possibilidade de atividade do sentido pertencente ao mesmo polo, ou seja, aquele da ausência de sensação de sensíveis próprios quando não há afecção sensível, como da ausência de sensação (de qualidades sensíveis, ainda que exista sensação de dor) quando um excesso ultrapassa o limite de cada sentido. Por isso, há efetivamente 4 condições distintas com relação à atividade do sentido, já que nos dois casos (destruição e dor) a atividade do sentido se distingue, por

---

118 Isso se deduz do resultado encontrado por Aristóteles ao discernir que os sensíveis em ato e os sensíveis em potência partilham da mesma natureza, enquanto causa de produção de sensação, mas não enquanto qualidades específicas.

exemplo, na destruição causada pela escuridão, pelo silêncio e por toda interrupção de afecção dos sentidos, mas também há destruição na afecção que causa dor. Contudo, é com o foco no modo pelo qual o prazer difere em níveis distintos, de acordo com consonâncias e dissonâncias, que a esfera dos sensíveis em ato pode ser determinada para o caso da audição. Portanto, há *ausência* de sensação de qualidades sensíveis (i) na interrupção da afecção, e (ii) quando há dor, mas ainda há os casos em que há sensação efetiva (iii) dos sensíveis combinados em uma harmonia, e (iv) dos sensíveis que não se combinam, tal como os sons dissonantes.

Se o argumento fosse conduzido segundo os princípios da música moderna, os sons consonantes representariam os ciclos de quarta (p. ex. dó e fá) e de quinta (p. ex. dó e sol), os quais podem ser reconhecidos de modos distintos, mesmo tocando-se apenas uma corda de um instrumento. Essas são unidades harmônicas, cuja audição não é somente agradável, como também indica certa unidade indistinguível entre os sensíveis combinados. Assim, sabendo que existem diversas combinações de sons, aquelas que *formam uma unidade* nós as reconhecemos como sendo συμφώνια (consonâncias), as quais se opõem as combinações que não obedecem a essa regra e são, portanto, dissonantes, pois *não formam uma unidade*. Essa distinção é possível porque o prazer provê a evidência que há unidades distintas que não se misturam e são causa de menor prazer do que aquelas que formam unidades. Ao menos esse é um significado possível da expressão que Aristóteles usa para mostrar certa mudança, na qual notas que não se misturam, que são puras e sem mistura (εὐλικρινῆ καὶ ἀμιγῆ), podem ser levadas (ἄγεται) a uma proporção, e assim tornarem-se mais agradáveis do que a ausência de unidade das notas puras.

Em dois momentos a passagem conclui que os sentidos são uma proporção. Mas parece que na primeira menção (426b 3), os sentidos são pensados segundo o ponto de vista em potência, ou seja, referindo-se ao corpo segundo seus limites e limiares de intensidade: tanto o excessivo que é destrutivo e doloroso, assim como a ausência de sensação podem ser consideradas como ausência de sensação de qualidades sensíveis (mas não há ausência de “sentir em geral”, pois sentimos tanto que ouvimos, quanto que não ouvimos, seja porque há silêncio ou porque um ruído é forte demais). Na segunda menção (426b 7), a referência não é ao corpo, mas à *atividade do sentido e do sensível*, e por isso se conclui que ambos constituem um e o mesmo λόγος, o que vale para todos os sentidos, já que a proporção do sensível em ato

é a mesma que a proporção da atividade do sentido<sup>119</sup>. E é óbvio que deve se tratar do mesmo λόγος, que, agora, deve tanto significar certa qualidade sensível, mas também um *grau de prazer* correspondente ao sensível percebido em uma mistura que produz ou não produz unidades sonoras.

Como resultado da análise de 426a 15-19, Aristóteles concluiu que os sentidos são afetados simultaneamente à ação dos sensíveis em ato e a sensação *permanece* (σώζεσθαι) até que, também simultaneamente, a audição e o soar sejam *extintos* (φθιρεσθαι). Essa oposição entre a realização da sensação em boas condições e a extinção da sensação é retomada na passagem sobre a audição das notas para mostrar que esse não é o único modo pelo qual a sensação se distingue, mas principalmente segundo o prazer que varia de acordo com a mistura e a combinação dos sons. Essa parece a evidência de que os sensíveis são sentidos de dois modos distintos, não só como um som particular, mas também como certo prazer, igualmente uma sensação particular causada pelas qualidades sensíveis.

A primeira generalização parece funcionar bem em função da tese de que os sentidos são uma proporção. O argumento é que, apesar dos sensíveis de outros sentidos não se

119 Na próxima seção, “Problemas de interpretação”, nos dedicaremos às divergências que nossa interpretação possui em relação a dois aspectos da tese desenvolvida em 426a 26-b7: (i) a validade do argumento em relação às premissas da conclusão, e em segundo lugar, (ii) a validade da conclusão, que generaliza para os demais sentidos a ideia que a atividade da sensação é sempre uma proporção. Aqui, abordamos o segundo problema, cuja opinião geralmente sustentada pelos comentaristas é que o fato da sensação sonora ser uma proporção quando os sons são uma consonância não seria uma conclusão generalizável para a sensação pelos demais sentidos, sendo regra unicamente válida para a audição. Um argumento para sustentar uma interpretação diferente é que, como assumimos que a descrição dos *sensíveis em potência* distingue-se daquela referente aos sensíveis *enquanto causa da sensação*, então parece que devemos aceitar também que a descrição do som como movimento do ar (419b 25-32) não pode servir para explicar o som *enquanto sensível em ato*, cuja *complexidade* da sensação em ato se dá, tal como a dos demais sensíveis, segundo a *simultaneidade* com outros sensíveis do mesmo sentido. Portanto, uma descrição distinta deve comportar um critério de análise para a simultaneidade, e é por isso que devemos considerar o *prazer diferenciado* como o critério que, ao menos nesse contexto, serve à discriminação das diferentes combinações entre os sensíveis da audição, e que poderia ser generalizável para os demais sentidos. O prazer é, a nosso ver, a parte importante do argumento que foi negligenciada pelos comentários da passagem.

arranjam exatamente como na audição, pois o quente e o frio podem não formar unidades tais como as consonâncias, ainda assim, a variação do quente e do frio se dá segundo opostos, tal como o grave e o agudo, pois em ambos os casos a variação da intensidade acompanha a variação dos opostos. Mas como o que é destrutivo dos sentidos não é a sua proporção, aqui entendida como relação entre os opostos (quente e frio, grave e agudo), então a formação de unidades no caso das harmonias pode ser comparável à sensação térmica que ainda pode gerar diferenças sensíveis, porque não atingiu nenhum extremo, nem do frio, nem do quente<sup>120</sup>. E assim, o mesmo seria a causa de destruição dos demais sentidos: o excesso de brilho ou escuridão; o odor forte demais; o excesso, seja do doce ou do salgado. Desse modo, é preciso entender que os extremos sensíveis, por exemplo, doce e amargo, não são simples opostos, mas para que possamos falar nas diferentes proporções segundo diferentes níveis do que é agradável, é preciso restringir o campo da sensação aos extremos sensíveis pensados como independentes dos extremos de intensidade que destroem os sentidos, sejam os extremos do agudo ou do grave.

Todavia, a segunda generalização parece ir longe demais, pois, considerando que a sensação de sons é uma proporção, há a seguinte dificuldade: *ou toda combinação de notas é uma proporção, ou apenas aquelas que se dão segundo uma consonância*. Se a conclusão for que os demais sentidos também são afetados das mesmas maneiras que a audição, formando

---

120 Em *De anima*, III, 2, 426b5-7, a generalização da proporção sentida pela audição é comparada à sensação térmica e, dessa maneira, ambos os sentidos poderiam ser pensados como certas proporções. Comparando os comentários antigos e modernos à passagem, Rodier concebe que o sentido da passagem pode ser bem entendido a partir de uma passagem análoga no *Sobre a sensação e os sensíveis* (439b 24 ss.) na qual há dois modos pelos quais sabores e cores podem se combinar, num caso eles se combinam em números exatos (ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις), no outro, de maneira geral (τὰ δ'ὅλως), o que dá a entender que se tratam de relações numéricas desproporcionais. Desses dois modos, concebe-se que somente a primeira proporção (em números exatos) seria semelhante às consonâncias. Contudo, Rodier ressalta que a passagem do *De anima* indica proporções como constituindo todo tipo de combinação, as consonâncias e as dissonâncias. A dificuldade identificada parece residir na indeterminação da sensação como sendo efetivamente de dois sensíveis ao mesmo tempo, os quais sendo ou não harmonias, sempre são proporções. O problema é denso e precisaria de maior atenção, para o momento, indico o comentário de Rodier à 426b 6-7. RODIER, G.. *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*. Paris, Vrin, 1985, pp. 377-380.



combinações e não formando combinações, segue-se que não importa se os tipos de combinação formam unidades ou não, por isso, parece necessário entender que a combinação dos sons é o modo particular da audição, sendo que no tato, por exemplo, é aquilo que ainda pode ser esquentado ou resfriado que se configura como a proporção própria à temperatura. Dessa maneira, a segunda tese defendida seria a seguinte: se os sensíveis causam algum nível de prazer, seja uma combinação, seja quando não se mistura, em ambos os casos a sensação correspondente é de uma proporção.

O que fortalece a ideia da mistura e da combinação como aspecto geral para todos os sentidos é o fato de que a apresentação dos três modos de recepção musical não se dá como consequência de nenhuma ação dos sentidos, mas depende unicamente do modo pelo qual as próprias coisas se organizam. Trata-se, novamente, de destacar o papel fundamental que se desenha aqui, para a distinção entre sensível em potência e sensível em ato. Isso porque, do ponto de vista do sensível em potência, ou seja, como aquele que é causa de afecção nos sentidos, importa mais saber o meio e o órgão do sentido que correspondem à audição. Portanto, se não é enquanto movimento do ar que Aristóteles encontra a causa dos tipos de prazer da audição, é enquanto mistura e ausência de mistura que a interação entre os sensíveis deve ser descrita<sup>121</sup>. Porém, além disso, também é desse modo que cada sensível é percebido, ou seja, se o sensível não é excessivo ele pode ser compreendido como certa proporção entre os extremos sensíveis.

Como veremos a seguir, a conclusão e a relação das premissas do raciocínio anterior podem ser alvo de crítica, pois, ainda que possamos concordar como sendo possível que a primeira tese seja que sons consonantes formam uma proporção de modo que sua audição correspondente será ela também uma proporção, talvez não seja tão simples consentir que os demais sensíveis e os demais sentidos possam ser considerados sob o mesmo prisma, ou seja, que eles se combinem formando proporções tal como as relações sonoras.

---

121 Como Barker mostra, a analogia com a lira em *De anima* II, 12 difere dessa analogia, na medida em que a primeira tratava dos sentidos, enquanto essa analogia trata dos sensíveis em ato. Por isso, λόγος não pode ser tomado do mesmo modo, aqui, trata-se do λόγος que especifica a atividade de cada sentido a partir da determinação dos sensíveis. Cf. BARKER, A.. “Aristotle on Perception and Ratios”. Em *Phronesis*, vol. 26, nº 03, 1981, p. 248.

### 3.2 Problemas da interpretação proposta

A passagem de 426a 27-b 7, analisada na seção anterior, é sujeita a diferentes críticas dos comentadores com relação à validade do argumento. Primeiro, é preciso compreender como estão sendo tomados os termos que compõem a hipótese e a conclusão do argumento, pois os problemas levantados pelos comentadores se dão de acordo com duas questões principais: a validade da conclusão e a veracidade dos manuscritos recebidos. A primeira premissa é que os sons consonantes são uma proporção entendida como *um tipo de voz*; a segunda premissa retoma a tese sobre a identidade do sensível e do sentido e atribui essa identidade à audição e à consonância. Se essa espécie de voz, sons consonantes, constitui-se como uma proporção, logo, *a audição correspondente também será uma proporção* (426a 29-30). Em contraposição à ideia de que a sensação é uma proporção, Aristóteles diz que os excessos constituem a destruição da sensação, e a partir da constatação de que todos os sentidos são destruídos pelos excessos, conclui-se em relação a todos os sentidos, que *a sensação não corresponde aos excessos, mas à proporção* (426b 3). Essa é a primeira conclusão generalizada para os demais sentidos. Dela se segue uma análise do prazer relativo aos sensíveis puros comparados aos sensíveis misturados. Maior grau de prazer é atribuído à mistura, que corresponde à consonância, do que aos sensíveis puros (por exemplo, uma nota dó). Daí se conclui pela terceira vez que, *o sentido é uma proporção, enquanto que os excessos causam dor e destruição* (426b 7), mas pela segunda vez a conclusão deve valer para todos os sentidos.

O problema identificado pelos comentadores é que, do fato que um som ou combinação de sons seja uma proporção, tal como uma consonância, não se seguiria que a sensação dos demais sensíveis também seja baseada em relações proporcionais semelhantes às notas musicais: combinações harmônicas e desarmônicas. Hicks, em seu comentário à primeira generalização da noção de proporção aos sensíveis de todos os sentidos (426b 3), toma a interpretação de Simplicius como simbólica do problema, visto que a segunda conclusão não poderia valer para todos os sentidos. A crítica de Hicks se dá nos seguintes termos:

ἀνάγκη καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινὰ εἶναι. Essa é a conclusão de Aristóteles, a partir da prótase em três atos, (2) som em ato e audição em ato são um e o mesmo, (1) *sumphonia* é

um tipo de som vocal e (3) *sumphonia* é λόγος. Já a ordem de Simplício toma os passos sendo arranjados assim: (1) *sumphonia* é um tipo de som vocal, (3) *sumphonia* é um λόγος, portanto um certo som vocal é um λόγος, mas (2) como som em ato e audição em ato são idênticos, então a audição em ato e o som em ato são um tipo de λόγος. Mas a inferência é falaciosa. Obviamente, na premissa as qualificações τις e ἔστιν ὡς não suportam a conclusão geral. Nem se adotarmos a conjectura de Trendelenburg o caso se torna melhor, pois mesmo assim ἔστιν ὡς deve preceder ἀνάγκη na conclusão. Então, segundo a teoria da sensação de Aristóteles, quando ouvimos um acorde, o λόγος ou a razão do som audível é transmitida ao órgão do sentido, pois é apenas aí que ela reside em atualidade. *Mas isso não prova nada em relação a outras coisas além de acordes musicais.* Acredito que foi o reconhecimento da falácia no argumento de Aristóteles que levou os comentadores a interpretações arbitrárias da passagem<sup>122</sup>.

É preciso considerar que a dificuldade é latente e que a objeção de Hicks pode conter algo importante acerca do argumento como um todo. Se nos fiarmos em uma passagem de *Metafísica*, N, 6 (citada abaixo), na qual Aristóteles rejeita inferências sobre o ser que sejam baseadas nos números, veremos que uma conclusão sobre a natureza dos sentidos a partir das consonâncias pode ser um passo indevido. Esse seria um modo de sustentar a posição de Hicks, no entanto, veremos que as consonâncias tratadas nesse texto não parecem se referir a notas musicais, mas a encontros consonantais dos sons falados. O texto da *Metafísica* questiona os filósofos para os quais os números seriam causas do ser, e fazem corresponder as coincidências acidentais entre números e fatos como se não fossem mero acidente. Entendem, por exemplo, que o número sete corresponde às Plêiades, assim como é aos sete anos que os animais perdem os dentes, e esse também é o número de combatentes de Tebas. Aristóteles mostra que tudo isso não é senão um ponto de vista sem correspondência nos fatos, pois animais perdem os dentes em outras idades, e sendo sete número de portas da cidade não seria diferente o número de combatentes e, por fim, que se as Plêiades tem sete estrelas é porque nós as contamos assim, e não porque essa seja sua natureza.

Dizem também que X, Ψ e Z são consonâncias, e que existem essas três consonâncias justamente porque são três as consonâncias musicais. Mas que possam existir mil outras consonâncias semelhantes não lhes importa: de fato também Γ, P (*sic.*) poderiam

---

122 *De anima*. Translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, p. 442, (*grifo nosso*).

ser indicados com o mesmo signo<sup>123</sup>.

Por exemplo, a letra  $\Psi$  encerra o encontro dos sons das letras  $\pi$  e  $\varsigma$ , e não há razão, segundo Aristóteles, para deduzir a existência das três consonâncias mencionadas a partir das três consonâncias musicais, e isso por duas razões, primeiro porque existem outros encontros de consoantes que poderiam ter apenas uma letra, tal como o encontro de  $\Gamma$  e P, mas também porque não existem apenas três consonâncias musicais, mas muitas outras podem ocorrer. Além disso, a explicação para a existência dessas três consonâncias se deve mais à origem fisiológica de cada uma delas:

A razão disso é que três são as posições da boca, e que a cada uma dessas três posições pode ser acrescentado um sigma: por isso são só três as consonâncias duplas, e não por serem consonâncias musicais: de fato, as consonâncias são mais de três, enquanto aquelas não podem ser mais de três<sup>124</sup>.

O que nos interessa nessa passagem é que certa teoria sobre a música tenha três consonâncias principais, que é comparável às três letras consonantais. É claro que Aristóteles não está deduzindo as letras dos sons, nem o contrário, mas é de seu conhecimento certa teoria, provavelmente pitagórica<sup>125</sup>, sobre três sons consonantais, duas das quais são proporções consideradas no *Sobre a sensação e os sensíveis*, 3 como fundamento das consonâncias que podemos considerar como a relação das quartas e das quintas, já a terceira proporção de 1:2, a mais simples, reconhecemos como a relação das oitavas. Portanto, cada nota tomada em separado (pura e sem mistura) seria também considerada como certa proporção e, pelo que parece, é esse o conhecimento que Hicks contesta como sendo apropriado para as conclusões da passagem do *De anima*. Isso porque, se concebermos que a primeira premissa está dizendo que alguns tipos de sons (as consonâncias) são uma proporção, isso não quer dizer que os demais sons tomados separadamente não o sejam. Segundo nossa leitura, o que se exclui é que os excessos sejam proporções. Os sons puros e sem mistura são uma proporção, mas não são as proporções mais agradáveis. A dificuldade consiste, portanto, se consideramos (ou não) que cada sensível tomado separadamente pode

---

123 *Metafísica*, N, 6, 1093a 20-22.

124 *Metafísica*, N, 6, 1093a 24-26.

125 Cf. nota de Reale a 1093a 20-26. comentário à *Metafísica*, G. Reale. (Trad. do italiano M. Perine). 3 vols. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

ser entendido como uma proporção. Se isso for possível o argumento retoma sua validade, tendo como conclusão que todas as sensações são proporções, mas que existem certas misturas de sensíveis (as consonâncias) que são mais agradáveis (e mais raras) do que os sensíveis que não se misturam.

Em suma, isso significa, se Hicks estiver correto ao afirmar que o argumento é inválido, que os sensíveis tomados separadamente (puros e sem mistura) não podem ser considerados como proporções, mas somente as misturas<sup>126</sup>. Dessa maneira, Aristóteles não estaria defendendo que a sensação é uma proporção, mas apenas mostrando os problemas que se seguem se assim a compreendermos. Contudo, não nos parece que essa seja a posição de Aristóteles sobre o assunto. Em outras palavras, mostrar a dificuldade em defender que a sensação (em atividade) não pode ser considerada segundo a noção de proporção só poderia ter sentido se Aristóteles tivesse em mente a passagem da *Metafísica* N, e o argumento como um todo mostraria apenas as dificuldades que encontramos ao tratar da sensação em atividade. Mas o texto da *Metafísica* mostra, ao contrário, que as consonâncias musicais nada têm a ver com as conjunções acidentais de sons das palavras.

O segundo problema está concatenado ao primeiro, já que o modo como os sensíveis

---

126 É assim que Hicks entende o sentido da afirmação nas linhas 426b 3-5, de modo que os sensíveis que seriam levados a uma proporção pela mistura seriam o agudo, o doce e o amargo. Mas parece ser preciso supor que a mistura que constitui uma consonância na linha 5 não se restrinja somente a dois sensíveis sendo percebidos ao mesmo tempo, mas à *unidade* resultante da consonância, por isso, Aristóteles diz, ὄλως μᾶλλον τὸ μικτὸν συμφωνία ἢ τὸ ὄξυ ἢ βαρύ, de modo que a mistura resultante da consonância não é necessariamente entendida como unidade que não é aguda nem grave, pelo contrário, ela é ou aguda ou grave. Isso se dá porque a consonância (que sempre envolve mistura) é mais agradável do que a ausência de mistura. No entanto, a crítica proposta à leitura de Hicks pressupõe que Aristóteles não esteja descrevendo a sensação do ponto de vista em potência, mas, na passagem, *sempre se refira à atualização da sensação*, pois é somente nesse caso que se pode pensar em mistura ou ausência de mistura. Essa é a posição defendida por Andrew Barker, o qual não se refere diretamente ao comentário de Hicks, mas defende que o entendimento da passagem dependa necessariamente desse ponto de vista. O que parece razoável, visto que a unidade da *atividade* do sentido e do sensível pressupõe justamente essa premissa. BARKER, A.. "Aristotle on Perception and Ratios", Em *Phronesis*, vol. 26, nº 03, 1981, p. 248; Cf. *De anima* (books II and III). Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford, Clarendon Press, [1968a] 1993. p. 125.

são concebidos, isto é, se sensíveis são proporções ou só a mistura é que realiza uma proporção, supõe certa compreensão da unidade das consonâncias. O modo como os comentadores abordam a questão diz respeito ao estabelecimento do texto recebido, o qual foi contestado no século XIX baseado em intervenções sugeridas por Priscius e Sophonias. A seguinte ordem aparece nos manuscritos: “εἰ δὴ συμφωνία φωνή τίς ἐστίν” (se o acorde é um tipo de som vocal). Segundo Barker<sup>127</sup>, por séculos a inversão das palavras foi deixada de lado até que as correções de Torstrik e Trendelemburg sugerem aceitar as mudanças propostas pelos comentários antigos. Na importante edição de W. D. Ross uma outra ordem é apresentada; segundo a sugestão, o argumento faria mais sentido se, ao invés de entendermos que a sinfonia é um tipo de voz, lêssemos que a voz (*phoné*) seria um tipo de consonância, versando assim: “εἰ δ' ἡ φωνή συμφωνία τις ἐστίν” (se a voz é um tipo de acorde)<sup>128</sup>.

Segundo Hamlyn, a ordem sugerida pelos manuscritos – a συμφωνία é um tipo de φωνή – torna o argumento inválido. Hamlyn expressa sua recusa da edição dos manuscritos e adota a mudança na sua tradução com a seguinte justificativa:

Os MSS têm anotado aqui [em 426a 27] “se a consonância é um tipo de voz”. Mas nessa leitura o argumento seria inválido. Pois não é claro de que modo a consonância poderia ser um tipo de voz, ao invés de um tipo de som. A objeção à leitura adotada geralmente se faz ao se dizer, que se por consonância se entende “acorde”, então nem toda voz é um tipo de consonância. Mas o que é afirmado em 424a 28 ss., pode ser que signifique algo diferente disso: uma mistura de tons altos e baixos. Aristóteles parece estar pensando aqui, bem como no *Sobre a sensação e os sensíveis*, 439b 19 ss e em 447a 29 ss, e em outros lugares que sons e cores são misturas de extremos. Dada a leitura adotada, seu ponto aqui é que voz significa um tom musical, o qual consiste na mistura de tons altos e baixos em uma proporção. Já que, como afirmado anteriormente, a atividade do som e a atividade da audição é uma e a mesma, então a audição pode ser descrita como sendo uma proporção, isto é, uma mistura

---

127 Cf. BARKER, A.. “Aristotle on Perception and Ratios” em *Phronesis*, v. 56, n.3 1981, pp. 249-254.

128 As traduções recentes para o português também adotam a inversão da ordem da premissa. Refiro-me às seguintes traduções: *De Anima*. Tradução, apresentação e notas M. C. Gomes dos Reis. São Paulo, Editora 34, 2007. *Sobre a alma*. Tradução e notas A. M. Loio. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

proporcional entre os extremos que podemos presumir estarem ocorrendo em um processo no ouvido. Pode-se argumentar que nem todos os sons têm afinação tal como a voz possui, mas Aristóteles poderia responder que o funcionamento próprio da audição se dá em relação a sons afinados, e quando um som tem afinação incerta e indefinida há semelhante indefinição e incerteza na audição. (De fato, pode haver algo nessa afirmação). Além do mais, tal como ele vai dizer, os extremos das afinações tornam o funcionamento do sentido impossível<sup>129</sup>.

De maneira semelhante a Hicks, o comentário de Hamlyn teria confundido a afirmação de *De anima*, II, 12, sobre o sentido *em potência* ser uma proporção, com o argumento sobre *a atividade sensível da audição em De anima*, III, 2. Contudo, o problema principal observado por Hamlyn é que os sensíveis tomados individualmente seriam considerados em outras passagens como individualmente sendo misturas. Todavia, essa questão não supõe um problema para a interpretação dos diferentes modos pelos quais a noção de proporção procura evidenciar que a sensação por outros sentidos é também uma proporção. Tal como vimos, se supormos que Aristóteles está defendendo que cada sensação individualmente é uma proporção, e quando elas se combinam novas proporções são formadas, então não há mais o problema da generalização para os demais sentidos.

Mas Hamlyn entende que se trata de φωνή entendida como *voz humana* e, por isso, seria necessário inverter a ordem das palavras para que o argumento seja válido. Hamlyn toma a noção de συμφωνία em sentido amplo, entendida como tons musicais afinados, considerando que assim são excluídos os demais sons que não constituem proporções do grave e do agudo. Hamlyn fundamenta a relação entre tons sonoros e proporções a partir do tratamento das cores no *Sobre a sensação e os sensíveis*. A conexão entre os dois textos parece ser necessária para a suposição sobre o tipo de conhecimento musical que Aristóteles estaria empregando ao se referir ao assunto. No entanto, a passagem não desautoriza a distinção entre consonâncias e sons puros como sendo aplicável unicamente ao campo musical. Encontramos essa afirmação ao ler o seguinte no *Sobre a sensação e os sensíveis*:

É concebível que o preto e o branco estejam justapostos em quantidades tão pequenas que separadamente sejam invisíveis, embora em conjunto sejam visíveis. Mas o

---

129 *De anima* (books II and III). Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford, Clarendon Press, [1968a] 1993. p. 125.

resultado não pode ser nem preto nem branco, mas como deve ser uma cor e não é possível que seja nenhuma dessas, então é preciso que seja uma cor misturada e de uma certa espécie. Esse é um modo de explicar como há mais cores do que apenas preto e branco. Através da [mistura] de partes pode-se criar um grande número de cores. Pode-se reunir proporções de 3 para 2 ou de 3 para 4 e assim por diante com o restante dos números, combinando-se um com o outro. As partes que não têm entre si nenhuma relação numérica, seja por excesso ou por falta, são incomensuráveis; e isso é completamente o mesmo para as consonâncias: as cores podem ser expressas por números proporcionais assim como os acordes, as quais parecem ser mais agradáveis, como púrpura, escarlata e algumas outras poucas cores. Além disso, elas são pouco numerosas pela mesma razão segundo a qual há poucos acordes exprimíveis em números<sup>130</sup>.

O acorde é uma unidade, mas ele não é uma unidade de uma única nota, ele é a composição e o conjunto de notas distintas. Essa afirmação é semelhante à ideia das cores como números proporcionais. Além disso, o acorde é um som distinto dos sons que o compõe, ou seja, um som novo em relação aos elementos da composição. Também se assemelha à teoria sobre os acordes e as cores o fato de serem mais agradáveis as proporções simples, as quais podem corresponder às consonâncias. As proporções mais simples mencionadas em relação aos sons são as proporções de 3:2 e 4:3, que na música podem ser entendidas como os intervalos de quartas e quintas.

A referência a esse texto esclarece mais sobre as cores do que sobre os sons, uma vez que certa concepção sobre a natureza das consonâncias é pressuposta para se estabelecer a generalização para o caso das cores. Além disso, a explicação sobre as cores como constituídas a partir de pequenas unidades justapostas é apenas parte dos três modos pelos quais as cores podem produzir seus efeitos no meio transparente. A analogia com os sons é apenas a primeira explicação acerca das cores, que ainda será retomada sob dois outros pontos de vista: as cores entendidas na sua sobreposição, tal como os efeitos de transparência da água na pintura, e os efeitos das luzes do sol nas nuvens, os quais produzem essas mesmas cores, o vermelho e o púrpura. Contudo, a passagem do *Sobre a sensação* apresenta uma forte razão para que *λόγος* seja traduzido como *proporção* sempre que a consonância esteja em questão. Ademais, permite compreender que a proporção se refira tanto aos sensíveis tomados individualmente quanto às relações entre os sensíveis.

<sup>130</sup> *Sobre a sensação e os sensíveis*, 3, 439b 20- 440a 1.



Em suma, segundo nossa análise, a passagem do *De anima* sobre as consonâncias, apesar de apresentar sérios problemas à compreensão, pode abrir caminho para a discussão que se segue (a partir de 426b 8) sobre a discriminação sensível. O que se toma como base para essa discussão é que os modos pelos quais a mistura ocorre nos sensíveis são próprios da atividade sensível. Ainda que esse resultado não habilite uma resposta final à questão da discriminação entre sensíveis de diferentes sentidos, ela estabelece às bases para que a simultaneidade de sensíveis próprios seja tomada do ponto de vista que importa a essa discussão, que é a dimensão dos sensíveis em ato. Como dissemos, o tema tem uma elaboração mais acabada no *Sobre a sensação e os sensíveis*, 7, mas a contribuição do *De anima* para a questão não parece completamente aporética, pois desenvolve a noção de proporção que será levada adiante nos *Parva Naturalia*. Nossa sugestão é que algo significativo pode ser alcançado através de uma leitura atenta, não só do último capítulo do *Sobre a sensação*, mas também do capítulo 6 que o precede, pois é aí que Aristóteles investiga o papel do tamanho na determinação da visão e, dessa maneira, introduz a relação entre um sensível comum concomitante ao sensível próprio da visão. Sensível comum e sensível próprio são identificados como condições igualmente importantes para a determinação da visão, da mesma maneira que em *De anima*, III, 2 os excessos do som e as proporções sonoras explicam as condições para a audição.

## **Capítulo 4: A unidade fisiológica dos sentidos**

#### 4.1 O coração: órgão central ou dominante?

No *De anima* não há menção ao coração como órgão no qual residiria a unidade da faculdade sensível, mas encontramos no *Sobre o sono e a vigília* uma referência ao coração como órgão que poderia ser responsável por tal unidade e também explicaria a discriminação sensível<sup>131</sup>. Desse modo, o problema da unidade dos sentidos teria uma solução mais elaborada a partir da referência a um órgão que receberia as informações sensíveis provenientes de todos os demais sentidos. No entanto, talvez não seja possível compreender que a unidade que Aristóteles atribui ao coração seja exclusivamente *receptiva* das sensações próprias. Isso porque, no contexto do *Sobre o sono e a vigília*, a explicação não toma o coração como órgão de recepção central, mas como órgão dominante (κύριος) cuja atividade consiste na preservação da vida em seu aspecto mais fundamental<sup>132</sup>, ou seja, na produção e no controle do calor do corpo em função da matéria nutritiva. Em primeiro lugar, isso é evidente através de uma análise do papel que a nutrição possui na determinação da atividade dos sentidos (a vigília), o que se dá de maneira inversa se supormos ser o coração uma parte receptiva dos diversos sentidos, sendo, ao invés disso, a parte afetada primariamente pelo processo nutritivo. Ao abordar a relação entre o movimento da matéria nutritiva e os estados do sono e da vigília é preciso levar em consideração que, para Aristóteles, os sentidos dependem de calor e matéria nutritiva para sua atividade<sup>133</sup>, de modo que a unidade atribuída ao coração deve ser considerada sob o duplo aspecto da afecção do calor em sua relação com o nutritivo.

Aristóteles apresenta a ideia de um órgão dominante da sensação em seu tratado

---

131 Cf. *Sobre o sono e a vigília*, 2, 455a 5-27 Passagem supracitada, p. 66.

132 Nas *Partes dos animais*, III, 4, 666a 11-13 Aristóteles afirma que “todos os movimentos da sensação incluindo aqueles produzidos pelo agradável e pelo doloroso certamente tem seu início no coração e tem ali o seu fim”. Nesse contexto, a razão para a centralidade do coração é pensada a partir da embriogênese, na qual a produção do calor vital é anterior ao funcionamento de toda a vida animal. Sobre a produção do calor vital no coração cf. *Sobre a respiração*, 20, 479b 30-480a 7.

133 Cf. *De anima*, III, 1, 425a 5-6.

intitulado *Sobre o sono e a vigília*<sup>134</sup>, obra na qual o filósofo entende o sono e a vigília como afecções da faculdade sensível. Nessa obra, o sono é tomado como certa ausência de sensação e a vigília é o seu contrário. Não sendo idêntica às afecções que causam as sensações próprias a cada sentido, mas uma afecção que ocorre primariamente ao sentido do tato, a variação de temperatura resultante do processo nutritivo toma o coração como órgão receptivo central dessa afecção. Trata-se de uma explicação ligeiramente diversa daquela referente ao sentido do tato, cuja sensação do calor e do frio é explicada a partir da diferença relativa à temperatura própria ao corpo: se a temperatura é idêntica ao corpo não há sensação. Do calor proveniente da nutrição não há sensação efetiva da própria temperatura, pois a mudança de calor proveniente da nutrição é sentida como dois tipos de afecção, o sono ou a vigília.

Esse parece ser o ponto crucial em uma doutrina na qual o coração assume um duplo papel explicativo como sede receptiva da faculdade sensível e também sede da capacidade nutritiva dos animais. Tal explicação precisa dar conta de aspectos não desenvolvidos no *De anima* nem no *Sobre a sensação e os sensíveis*, tanto no que se refere à função nutritiva, quanto à função sensível dominante em relação aos demais sentidos. Esses temas são abordados de maneira conjunta na medida em que o sangue, matéria nutritiva já absorvida no processo nutritivo, será descrito em outras obras como portador das informações sensíveis dos

---

134 Segundo Drossart Lulofs, a composição do *Sobre o sono* se dividiria em uma parte que fora constituída na seqüência ao *De anima* (453b 11-455b 13) e outra parte que teria sido escrita antes do *De anima* (455b 13-458a 32). Essa questão coloca em relevo as teorias que discutimos aqui acerca da relação entre o nutritivo e a vigília. A razão para essa distinção seria a ausência de referências às doutrinas do *De anima*, no entanto, lemos o seguinte em *De anima* II, 4, 415a 14-21: “é necessário que o estudante dessas formas da alma primeiro encontre a definição de cada uma, que seja expressiva do que ela é, e então investigue suas propriedades derivadas. Mas para expressar o que cada coisa é, o que é o pensamento, a sensação e a nutrição, devemos retroceder e primeiro considerar o que é o pensar ou o sentir, isso porque as atividades e ações são anteriores na definição às potencialidades. Sendo assim, os seus objetos relativos são anteriores, então pela mesma razão devemos determinar o que eles são, sobre o nutritivo, e os objetos da sensação e do pensamento”. Assim parece que a determinação do que é o nutritivo, de fato, não é realizada no *De anima*, pois foge ao propósito da obra, sendo deixada para o momento posterior, no qual o *Sobre o sono* se ocupa. Cf. Drossart Lulofs *apud* Rene Mugnier em *Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et traduit par R. Mugnier. Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 7.

sentidos particulares. Nas *Partes dos animais*, Aristóteles diferencia o sangue em dois extremos, nas suas palavras: “quanto mais grosso e quente for o sangue, melhor para a força; se ele tende a ser fino e frio melhor para a sensação e para a inteligência”<sup>135</sup>. Contudo, no âmbito do *Sobre o sono e a vigília*, a doutrina defendida diz respeito ao fato de que somente o tato pertence a todos os animais, esse é o sentido dominante no que diz respeito ao sono e à vigília, então, é principalmente com relação ao tato que o coração tem papel dominante em relação aos demais sentidos.

No *De anima*, o tato é, ao lado do paladar, o sentido dominante em função da sobrevivência do animal, mas, no contexto do *Sobre o sono*, é porque o tato é primeiramente afetado pelo calor da nutrição que esse sentido tem papel dominante em relação aos demais.

---

135 *Partes dos animais*, II, 2, 648a 2-4. A questão que o texto citado supõe é mais ampla do que tivemos oportunidade de explorar. Trata-se da diferença entre os sentidos em sua ligação com o coração, entendido como órgão *receptivo* central. Segundo Aristóteles, os sentidos da visão, da audição e do olfato têm relações com o coração através dos *πόροι*, vasos ou canais que ligam o coração ao resto do corpo, enquanto os sentidos do tato e do paladar, que têm a mesma natureza do coração, ou seja, são formados de carne, não se comunicam com o coração através dos *πόροι*. Acrescente-se o fato de Aristóteles mencionar que esses *πόροι* estão cheios de *πνεῦμα*, um ar quente produzido no coração, para se propor que a transmissão da informação sensível da visão, audição e olfato seria realizada através dos *πόροι* com auxílio do *πνεῦμα*. (Cf. *Geração dos animais*, II, 6, 744a 35-b 5). A análise de Verbeke procurou mostrar que “é no coração que todas as sensações têm o seu princípio e o seu fim”, no entanto, o autor falhou em mostrar evidência suficiente sobre o modo pelo qual a sensação é transmitida ao coração (Cf. VERBEKE, G. “Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote” Em G. E. R. Lloyd & G.E.L Owen (edd). *Aristotle on mind and the senses*. Cambridge, UP, 1978, p. 197-9). Trata-se, portanto, de uma explicação fisiológica da unidade dos cinco sentidos cuja importância para o nosso tema central ainda precisa ser desenvolvida, pois não é evidente se o *πνεῦμα* poderia ser o portador da informação sensível direcionada ao centro sensorial, já que essa parece mais uma fonte nutritiva primordial do corpo, do que um suporte vazio para o transporte de informação sensível. Em relação ao esperma, por exemplo, o *πνεῦμα* exerce papel crucial na formação do embrião, sendo determinante no desenvolvimento do feto, mas nesse caso ele exerce uma função ativa. (Cf. Idem, 742a 37-b 8). Desse modo, o *pneuma* já é determinado e tem uma função ativa ao invés da receptividade que caracteriza a sensação. Agradeço ao Professor Marco Zingano por me mostrar a importância desse tema para a compreensão da unidade da sensação.

Ainda que o sangue seja insensível é por meio dele que a matéria nutritiva chega aos sentidos da visão e da audição. Dessa maneira, a atividade da vigília depende da provisão de matéria nutritiva para a atividade de todos os sentidos. Como não se trata da matéria nutritiva ainda a ser absorvida, que é sentida como nutritiva pelo paladar, mas é a matéria pronta para ser usada, deve-se considerar que não apenas o calor mas também a matéria nutritiva propiciam a atividade da vigília, ambos servindo tanto ao crescimento do corpo como às atividades dos sentidos.

Além disso, considerando que o sangue é insensível, não se trata de uma transmissão da sensação do calor da nutrição através do sangue, pelo contrário, o sangue é entendido como condição para a vigília, pois ele carrega a matéria nutritiva que é causa da vigília. Assim, é por um movimento decorrente da digestão que Aristóteles trata o sono e seu contrário como afecções distintas da faculdade sensível. Nas palavras de Aristóteles:

Como observamos, o sono não é co-extensivo com qualquer tipo de impotência da faculdade sensível, mas essa afecção surge a partir da evaporação resultante do processo de nutrição: a matéria evaporada deve ser levada para cima até certo ponto e então voltar e, ao se mover, seu vaivém deve ser tal como uma maré em um estreito. Pois em todos os animais o quente tende naturalmente para cima, mas quando ele alcança as partes de cima ele retorna e move-se para baixo em uma massa. Isso explica porque a sonolência ocorre de maneira particular após as refeições, pois a matéria líquida e corpórea é levada para cima em uma massa de quantidade considerável. Portanto, quando esse movimento chega a uma parada ele torna a pessoa pesada para baixo e causa-lhe uma queda da parte superior, mas quando essa matéria de fato afunda na parte inferior, pelo seu retorno, o calor é expulso, então surge o sono e o animal afetado dessa maneira dorme em ato<sup>136</sup>.

Uma vez que o calor resultante da nutrição tenha chegado à parte superior e mais fria do corpo, o vapor resultante da digestão tem como tendência inversa o movimento para as partes inferiores do corpo. A continuidade desse ciclo de cima para baixo explica a vigília, enquanto que o sono ocorre em decorrência de certa parada nesse processo, que causa um acúmulo de certa quantidade de calor na parte de cima do corpo, de modo a fazer estacionar uma quantidade de massa nutritiva na parte inferior. A sensação de peso na cabeça após as refeições é relacionada à sonolência. A partir da parada no movimento o calor é expulso do

---

136 *Sobre o sono e a vigília*, 456b19-29.

corpo e a sonolência pode consolidar-se como sono propriamente dito.

Com a parada do movimento da massa nutritiva o sono aparece, e isso se dá como uma afecção que causa aos sentidos seu estado de dormência ou inatividade. Então, pode-se concluir que a circulação da matéria nutritiva no corpo é causa da vigília e da atividade dos sentidos. Por isso, parece ser doutrina aristotélica que a causa da ativação dos órgãos dos sentidos seja realizada por meio da nutrição, de modo que uma parte do que é nutritivo serve ao crescimento e à manutenção do corpo, outra, é causa da vigília, logo, de certa ativação da capacidade sensível. Dessa maneira, o sono e a vigília são o resultado do processo digestivo e ao fim da digestão encerra-se também o ciclo do sono<sup>137</sup>.

O primeiro ponto sustentado para se defender a causalidade do processo nutritivo sobre a atividade da capacidade sensível é a negação que o sono seja uma impotência dos sentidos causada por algum tipo de asfixia ou desmaio<sup>138</sup>. Assim, o sono se diferencia desses estados porque ele decorre de uma parada do movimento de vaivém da matéria nutritiva, que estacionada na parte inferior do corpo não serve mais à atividade dos sentidos. Quanto a isso, deve-se observar que a principal influência dessa descida da matéria nutritiva é sobre os sentidos localizados na cabeça, a visão, a audição, o olfato, e o paladar, já que o tato é difuso nas demais partes do corpo. A tese sendo desenvolvida diz respeito à dominância do tato em relação aos demais sentidos e, por isso, Aristóteles observa que os sentidos não são afetados pelo sono ao mesmo tempo. Nas suas palavras:

Quando o sentido que domina todos os outros e ao qual todos os outros são tributários sofre uma modificação, necessariamente todos os outros também a sofrem, enquanto que se um deles é impotente, não é necessário que o sentido dominante o seja.<sup>139</sup>

Ora, o sentido que é primeiramente afetado pelo calor é o tato, e se considerarmos o paladar como sentido correlato ao nutritivo, então o tato e o paladar devem ser considerados como sentidos primeiros no que concerne ao sono e à vigília.

Aristóteles apresenta alguns casos médicos que corroboram a teoria do movimento do calor no corpo como explicação para o sono e para a vigília e procura mostrar que os

<sup>137</sup> *Sobre o sono e a vigília*, 3, 458a 10.

<sup>138</sup> *Idem*, 455b 10-12.

<sup>139</sup> *Idem*, 455a 32-455b .2

efeitos das mudanças de calor no corpo podem induzir ao sono. Os narcóticos, como o vinho e a mandrágora, também supõem um movimento de descida para partes inferiores do corpo de alguma massa ou evaporação, visto que a experiência subsequente à ingestão desses entorpecentes gera uma sensação de peso na cabeça semelhante àquela que se experimenta após as refeições, então é principalmente ao movimento do calor que se deve atribuir as mudanças de períodos de sono e vigília.

O ponto que Aristóteles quer estabelecer é a relação entre o calor na parte superior do corpo e o sono, pois daí se explica também que o período do sono seja maior na infância devido à proporção da cabeça em relação ao corpo, que acumula maior quantidade de calor e demora para ser expulso. Um caso médico curioso é a explicação da epilepsia infantil através da desproporção do corpo da criança:

É por esta razão que as crianças são epiléticas, e o sono é, de uma certa maneira, uma epilepsia. É porque também frequentemente esta afecção se inicia naqueles que dormem, e eles têm sua crise durante o sono e não no estado de vigília. Se o ar se concentra em grande quantidade no alto, quando ele desce há uma distensão das veias e compressão com força da passagem através da qual a respiração se efetua<sup>140</sup>.

A explicação médica para o caso da epilepsia procura mostrar o sono como resultado do movimento descendente de ar quente concentrado no alto da cabeça durante esse período, de modo que sua descida, não sendo provocada pelo nutritivo, mas apenas pelo calor, impossibilita a respiração pela distensão das veias. Assim, a causa principal do sono é concebida como sendo o movimento do calor e seu acúmulo no alto da cabeça, o que gera certa parada do nutritivo na parte inferior do corpo. A esse propósito, vale lembrar que em mais de uma ocasião Aristóteles se refere ao cérebro como parte do corpo associada aos sentidos da visão, audição e olfato por conta da semelhança dos elementos nos quais esses órgãos são constituídos e a umidade e o frio que caracterizam o cérebro. Nesse caso, o movimento do calor pode ser destrutivo da atividade sensível desses órgãos e é por isso que os órgãos de maior precisão estariam alojados na cabeça<sup>141</sup>. Nas palavras de Aristóteles:

Isso também nos ajuda a entender porque o sentido do olfato tem seu assento próprio na região próxima ao cérebro, pois a matéria fria é potencialmente quente. Do

140 *Sobre o sono e a vigília*, 3, 457a 7-14.

141 Cf. *Partes dos animais*, II, 10, 656b 6.



mesmo modo a gênese dos olhos pode ser explicada. Sua estrutura é uma continuação do cérebro, porque o último é, de todas as partes do corpo, a mais úmida e fria. O órgão próprio do tato consiste de terra, e a faculdade do paladar é uma forma particular de tato. Isso explica porque o órgão sensorio de ambos, tato e paladar, está no coração, já que o coração é a parte mais quente do corpo, sendo o oposto do cérebro<sup>142</sup>.

Se o cérebro é considerado como parte do corpo que guarda uma temperatura baixa e explica os sentidos próximos à cabeça, sua função não é senão ligada à menor quantidade de movimento<sup>143</sup>. Por sua vez, o tato e o paladar são órgãos que se dão através da carne e de uma temperatura maior que o cérebro. Isso porque, a função primária da nutrição consiste no controle do crescimento e do decrescimento através da alimentação, portanto, o sentido do tato, do qual o paladar é uma modalidade, traz evidências da sensação de acordo com a relação entre as capacidades sensível e nutritiva, que devem agir em conjunto com vistas à manutenção da vida. Segundo Johansen<sup>144</sup>, a afirmação do coração como sede do tato e do paladar, pela justificativa dessa ser a parte mais quente do corpo, coloca um paradigma distinto da sensação da temperatura que, no *De anima*, fora pensada segundo a ideia de uma mediania. Para o comentador, o *Sobre a sensação e os sensíveis* e as demais obras nas quais o coração é entendido como órgão interno do tato, o calor próprio do coração faz com que o frio seja seu objeto primário: se o sentido é atualmente quente, então ele é potencialmente frio, e pode se tornar semelhante ao frio.

Todavia, se consideramos que a função do coração está ligada a uma unidade entre a faculdade sensível e a nutritiva no que diz respeito ao nutritivo enquanto fonte da atividade da vigília, então o coração não deve ser entendido como órgão interno de recepção da sensação térmica, mas segundo outro ponto de vista. No texto sobre a *Sensação e os sensíveis*,

142 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 2, 438b 25-439a 3.

143 No que diz respeito ao movimento, Aristóteles afirma na *Geração dos animais*, que as diferentes cores dos olhos explicam maior ou menor acuidade visual. Os olhos são constituídos de modo a limitar a quantidade de movimento provocada pela luz. Os olhos mais claros, azuis, têm menor capacidade de ver o que é mais luminoso, enquanto os olhos mais escuros têm uma capacidade maior de perceber as cores quando há uma forte luminosidade e, no entanto, uma capacidade reduzida quando há falta de luminosidade. Cf. *Geração dos animais*, V, I, 779b 28 ss.

144 Cf. JOHANSEN, T. K. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, University Press, 1997, p. 206-7.

Aristóteles parte do ponto de vista médico segundo o qual a vida se mede a partir da saúde e da doença, e é assim que a parte nutritiva da alma se liga de maneira necessária ao sentido do tato. De fato, o paladar e o tato estão em todos os animais porque a manutenção da vida é feita através do alimento e ambos os sentidos participam dessa tarefa. Segundo Aristóteles:

É pelo paladar que se distinguem na comida o agradável do desagradável, de maneira que o primeiro se procura e o segundo se evita. Assim, o sabor, de modo geral, é uma afecção da matéria nutritiva.<sup>145</sup>

Mas, ainda que o ponto de vista médico não seja preponderante no *De anima*, isso não quer dizer que ele não está presente. Em suas palavras: “o animal é corpo animado, como o corpo é tangível e o que é sentido pelo tato é o tangível. Segue-se disso que o animal deve ter sensação tátil para sobreviver”<sup>146</sup>. O filósofo argumenta que, aceitando que a natureza do corpo depende de coisas tangíveis particulares para se constituir, e sabendo-se que o tato tem os tangíveis como objeto, parece necessário assentir também que a sobrevivência do corpo depende do tato. Mas sob que perspectiva? É pelo reconhecimento que o paladar é um sentido do que é tangível, o que implica na identidade entre o tangível e o nutritivo. O nutritivo é uma espécie de tangível, aquele que pode beneficiar a nutrição do animal. Nenhum dos sentidos que percebem à distância contribuem diretamente para a alimentação, mostrando o que se deve evitar e o que se deve buscar para a garantia de processos vitais de nutrição. No que se refere à alimentação o sentido do paladar serve à sobrevivência, assim como o tato preserva o corpo do animal no que se deve evitar, tal como o calor ou o frio excessivo. Segundo Aristóteles:

Todos os demais sentidos, olfato, visão e audição apreendem por meio de um intermediário, mas havendo contato com o animal, se não houvesse sensação, seria impossível ser capaz de fugir ou perseguir, e assim seria impossível sobreviver. É por isso que o paladar é um tipo de tato. Ele é relativo ao nutritivo, que é um tangível. Por sua vez, o som, a cor e o odor não são nutritivos, e nem favorecem o crescimento e o decréscimo. É por isso que o paladar deve ser um tipo de tato, pois ele é o sentido para o que é tangível e nutritivo<sup>147</sup>.

---

145 *Sobre a sensação e os sensíveis*, I, 436b 13-17.

146 *De anima*, III, 12, 434b 10-13

147 *De anima*, III, 12, 434b 15-21

A sensação do paladar se constitui como a sensação daquilo que produz nutrição e a preservação da vida do animal. Partindo dessa premissa, Aristóteles procura qual o órgão que faria a manutenção da vida, e seu interesse reside na dupla tarefa de identificar um órgão que seja comum à sensação do paladar e à sensação tátil, a primeira necessária à absorção do alimento, a segunda à sensação do calor proveniente da nutrição, e através do qual se dá o estado de atividade dos demais sentidos. Por isso, trata-se de uma mescla de funções distintas na constituição de uma unidade da faculdade sensível entre dois sentidos distintos, assim como na unidade dessa faculdade com a faculdade nutritiva. Nesse caso, a unidade dos animais é de dois tipos: aqueles que sobrevivem se forem divididos, e aqueles que se tirada uma parte em especial não sobrevivem. Aqueles que não são capazes de sobreviver sem uma parte primordial são os seres cuja unidade é mais completa. De modo geral, as partes dos animais são, segundo Aristóteles, em número de três: “aquela pela qual o alimento entra, uma pela qual o excremento é descartado, e uma terceira, a região intermediária entre essas duas partes”<sup>148</sup>. Apresentado dessa forma, o tubo digestivo parece ser a parte dos animais que seria necessária à vida, e sem a qual o animal não poderia sobreviver. Porém, o alimento que entra no tubo digestivo ainda não é nutritivo, já que é preciso realizar certa cocção do alimento para torná-lo nutritivo. Então, a parte mais importante para os animais é aquela que guarda e processa a matéria nutritiva.

Nesse raciocínio<sup>149</sup>, o procedimento de Aristóteles determina o que acontece com cada parte que pode ser cortada por curiosidade experimental, e que mesmo ausente não impede a continuação da vida. Sabemos que, cortando a cabeça de insetos o receptáculo da comida pode faltar e mesmo assim a vida do inseto continua. Concluímos então que a hipótese sobre a parte do meio ser fundamental se sustenta. Segundo Aristóteles, a constituição desses animais é semelhante àquela das plantas, tal como a técnica que permite a reprodução de árvores a partir de uma única matriz, pois cortando as plantas em estacas elas podem continuar a viver. Contudo, diz Aristóteles, mesmo os animais que podem ter partes decepadas “são incapazes de preservar sua constituição tal como as plantas o fazem, se não possuem os órgãos que garantem a continuação da vida, pois alguns não possuem os meios de

---

148 *Da Juventude e da velhice*, 1, 467b 14-15.

149 *Da juventude e da velhice*. 1, 467b 20.

pegar, e outros os meios de receber”<sup>150</sup>. Quer dizer, decepada a cabeça do inseto, ele ainda sobrevive por um tempo, pois ainda há uma parte nutritiva ativa que garante a sobrevivência do animal até o consumo da reserva nutritiva. Além desse experimento, um segundo é proposto. Trata-se do caso da retirada do coração da tartaruga, que mesmo sem esse órgão continua a se mover. A justificativa para esse fenômeno se coloca em outro nível em relação aos animais que podem ser decepados e continuar a viver, pois nesse caso, a experiência com a tartaruga mostra que há animais cuja unidade é do maior tipo possível, na qual um dos órgãos controla a atividade de todos os demais.

Segundo essa perspectiva o coração é pensado, da maneira mais explícita na obra de Aristóteles, como órgão vital para a sensação e para a nutrição. Mas, trata-se também do reconhecimento do sangue como resultado do processo digestivo, que transforma o tangível relativo ao paladar no que pode causar movimento e sensação. A partir da distinção entre animais cuja unidade da faculdade sensível é maior e mais acabada, os quais têm um coração como a tartaruga, e aqueles cuja unidade é menos complexa como os vermes, Aristóteles conclui o seguinte:

Então é claro que há uma função de nutrição realizada através da boca e uma capacidade diferente realizada pelo estômago. Mas é o coração que tem o controle supremo exercendo uma função adicional. É que nos animais sanguíneos o princípio da alma nutritiva e da parte sensitiva deve estar no coração, pois as funções realizadas pelas outras partes são auxiliares à atividade do coração. É tarefa do órgão dominante (κύριος) alcançar o resultado final [ou seja, a saúde do animal], assim como os esforços do médico estão direcionados à saúde, e não a questões subordinadas a ela<sup>151</sup>.

A conclusão, a partir do ponto de vista médico, é que a saúde deve ser pensada a partir do órgão que está relacionado às duas atividades primordiais aos animais, a sensação e a nutrição. É por isso que o coração é o órgão dominante nos animais sanguíneos.

Para concluir é preciso ponderar sobre o papel que a investigação sobre o coração possui na compreensão da sensação. A importância dada ao coração nos tratados biológicos indica um ponto de vista anterior à determinação da discriminação sensível entendida a partir dos traços de uma unidade receptiva comum. Nas *Partes dos animais* o coração é pensado

---

150 *Da juventude e da velhice*. 1, 468b 5-8.

151 *Da juventude e da velhice*, 3, 469a 3-10

como órgão primário (αἰσθηθῆριον πρῶτον) porque nele as funções nutritiva, sensível e de movimento coincidem e a razão para isso é que o coração seria o órgão último (ἔσκατόν), por sua composição ter partes heterogêneas e partes homogêneas. As partes heterogêneas servem as funções ativas relativas ao movimento e à nutrição, e a sensação, enquanto a parte passiva, remete às partes simples (homogêneas)<sup>152</sup>. Por isso, o coração é tomado como parte heterogênea, que pode realizar funções ativas, tal como, por exemplo, é a fonte de produção do sangue, mas também por ser formado de parte homogênea e simples o coração pode ser pensado como parte receptiva e órgão interno do tato.

Portanto, atribuir ao coração uma função unificadora dos cinco sentidos enquanto parte receptiva deve passar por uma formulação além da relação entre a recepção do calor e da matéria nutritiva para a recepção das sensações dos demais sentidos. Não se trata de um órgão central para a recepção das sensações dos diversos sentidos, pois seria ainda mais difícil compreender como sons ou cores poderiam ser transmitidas até o coração, mas é um órgão cuja função é dominante, primeiro porque suas funções estão ligadas ao sono e à vigília, e depois, porque tais estados dependem da unidade da faculdade sensível e da nutritiva. Essa unidade se dá na própria faculdade sensível, já que o nutritivo proveniente da sensação gustativa é transformado na matéria nutritiva acompanhada de calor, e é esse calor, percebido pelo tato (no coração enquanto órgão interno), que regula os processos do sono e da vigília.

---

152 Cf. *Partes dos animais*, II, 1, 647a 14 ss.

## 4.2 Sobre um sentido dominante

A dominância de um dos sentidos pode ser colocada em questão sob três pontos de vista distintos: primeiro, no que diz respeito ao sentido determinante para a atividade do sono e da vigília, mas como já tratamos desse tema, resta abordar a hegemonia dos sentidos, primeiro em relação à sobrevivência, depois para a inteligência. Quer dizer, perguntamos se um ou mais sentidos exerce papel preponderante para a sobrevivência do animal, e um questionamento semelhante pode ser feito em relação aos sentidos (ou ao sentido) que exercem maior influência para a inteligência.

Para Aristóteles, os cinco sentidos dividem-se entre aqueles que sentem à distância, logo, através de um meio, e aqueles que sentem por contato imediato com o corpo do animal. No *Sobre a sensação e os sensíveis* Aristóteles afirma que o olfato é um sentido intermediário entre os sentidos que percebem por contato e aqueles que sentem à distância, e a razão para essa classificação intermediária reside na natureza do odor, que em parte deve ser entendido como semelhante ao nutriente, portanto, um tangível, e em parte semelhante ao modo de afeção da audição e da visão, isto é, chega até nós através de um meio intermediário fora do próprio corpo<sup>153</sup>.

Contudo, seria um exagero afirmar que o sentido do olfato separa os sentidos entre aqueles que garantem a sobrevivência e aqueles que servem apenas ao bem viver, isso porque a visão e a audição são igualmente necessárias à sobrevivência, já que os animais dotados desses sentidos se servem deles para a busca de alimentos assim como para evitar os perigos. As sensações visuais, por exemplo, fornecem um elevado nível de informações, pois a visão é o único sentido através do qual percebemos todos os sensíveis comuns, de forma que seu uso favorece mais a inteligência do que a sobrevivência. Da mesma maneira, os sons transmitem não só ruídos diversos, como tons sonoros, ritmo e harmonia, mas é sobretudo como palavras coordenadas que eles propiciam a comunicação. Segundo esses aspectos, ambos os sentidos são mais ligados ao bem viver do que à preservação da vida. Isso fica mais claro no contraste com o efeito que os excessos dos sensíveis produzem nos sentidos que sentem por contato, já que tais excessos causam a destruição do animal no caso dos sentidos que são afetados pelo

---

153 Cf. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 5, 445a 5-16.

contato com o corpo. O efeito dos excessos nos sentidos que percebem à distância, em especial, a audição e a visão, não faz o animal sofrer risco de vida pelos excessos das qualidades percebidas, já o olfato, ainda que sinta o cheiro de longe, mesmo assim pode ser afetado de maneira a prejudicar a vida do animal. Por essa razão, ele é um sentido mais ligado à sobrevivência do que à inteligência, mas tal observação se dá segundo o ponto de vista da habilidade humana de percepção olfativa que, comparada aos demais animais, é a menos desenvolvida. Aristóteles dedica uma seção do *Sobre a sensação e os sensíveis* para explicar porque apenas nós, humanos, somos sensíveis aos cheiros das flores. Dada a natureza do cérebro, os cheiros das flores servem à preservação da vida. Assim, mesmo o odor tem função primariamente mais essencial à saúde do que os sentidos da visão e da audição<sup>154</sup>.

Considerando que o sentido do tato não pode faltar, e que animais podem existir sem os sentidos da visão e da audição, segue-se uma concepção de certa evolução ou maior complexidade nos animais. Essa evolução das características sensíveis se dá de acordo com a alimentação, o que sugere que o bem viver e a saúde do animal dependam da complexidade sensível a que ele tem acesso. Não somente é preciso haver grande precisão sensível para a busca do que é nutritivo, como também é necessário certo grau de inteligência. É nesse ponto que a sobrevivência ligada à alimentação sugere diferenças de inteligência entre os animais. Em *De anima*, III, 12 a utilidade ulterior do paladar nos termos da sobrevivência e da existência é apresentada da seguinte maneira:

Um animal é um corpo com uma alma. Todo corpo é tangível, isto é, sensível ao tato; então, necessariamente, para um animal sobreviver seu corpo deve ter sensação tátil.

Todos os outros sentidos, olfato, visão e audição sentem através de um intermediário; mas

---

154 Nesse caso, é mais uma vez preciso salientar que o ponto de vista do *Sobre a sensação e os sensíveis* discute primariamente aspectos relativos à saúde humana. Segundo Aristóteles, há dois tipos de odores, aqueles que são percebidos porque sua agradabilidade se dá por acidente, já que são os odores relativos ao alimento e, além desses, existem odores cujo prazer é intrínseco ao próprio odor. No caso do odor dos alimentos, o prazer e o deleite no cheiro se manifestam apenas quando os animais têm fome, pois uma vez que esta tenha sido saciada o animal deixa de perseguir e buscar o prazer da fonte de odor, por isso trata-se de um prazer acidental ao odor. Já o prazer por si mesmo somente é experienciado pelos humanos, cuja característica do cérebro e do sangue que nele reside é beneficiada pela saúde que tais odores promovem. Cf. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 5, 444a 4-19.

nos casos em que há contato com o corpo do animal, se não há sensação, torna-se impossível evitar certas coisas e buscar outras, e assim a sobrevivência torna-se impossível. É por isso, que o paladar é um tipo de tato, sendo relativo ao alimento, que é um corpo tangível, enquanto o som, a cor e o odor não são nutritivos, e além disso não trazem nem crescimento nem perecimento. (...) [tato e paladar] são indispensáveis ao animal, e é claro que se não tem o tato não se trata de um animal. Todos os demais sentidos [olfato, audição e visão] servem ao bem viver e por essa razão não pertencem a todos os animais mas a alguns apenas. Todos aqueles capazes de movimento devem tê-los, senão eles não podem sobreviver, pois eles devem perceber não só por contato imediato [pelo tato e paladar] mas também à distância.<sup>155</sup>

O fato de haver contato com o corpo do animal faz com que os sentidos do tato e do paladar sejam mais suscetíveis ao perecimento do animal do que os demais sentidos. Todo contato com o corpo do animal pode causar a sua morte, enquanto que o dano causado aos sentidos que percebem à distância se restringe ao próprio órgão. A preservação<sup>156</sup> da vida é determinante para a explicação dos sentidos, pois a sensação é definida como um tipo de alteração que deve respeitar uma regra de ouro: é que a capacidade sensível que caracteriza cada sentido não pode sofrer a ação do sensível acima de um limite. O tipo de afecção que caracteriza a sensação, diz Aristóteles, é a “preservação (σωτηρία) do que é potência pela ação do que é em ato”<sup>157</sup>. Assim, a regra que guia a sensação está ligada à sobrevivência, seja do animal, seja da capacidade de sentir respectiva a cada órgão do sentido, mas também é a partir da busca ou da recusa dos alimentos. Os sentidos que percebem à distância também podem servir ao propósito da alimentação dos animais, ou seja, todos os animais que precisam se locomover para encontrar alimentos se utilizam de cores, sons e cheiros no que tange à suas buscas. Mas, sob esse ponto de vista, os sentidos do tato e do paladar são mais importantes para a sobrevivência do animal já que a afecção que lhes ocorre é o guia para o movimento do

---

155 *De anima*, III, 12, 434b 12-26.

156 A noção de preservação (σωτηρία) é analisada por Marwan Rashed segundo a polissemia que ela possibilita, análise na qual mostra-se a temporalidade, pela qual o termo liga a existência do animal. Ainda segundo o entendimento de Rashed, esse ponto de vista está mais presente nos *Parva Naturalia* do que no *De anima*. Assim, nos *Parva Naturalia*, a sensação é parte do processo pelo qual se dá a preservação da vida do animal. Cf. RASHED, M. “La σωτηρία dans les *Parva Naturalia*”. In *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, 2002, pp. 35-38.

157 *De anima*, II, 5, 417b 3.



animal.

Uma vez reconhecido o âmbito da sobrevivência, que não se restringe à fuga do que é perigoso, mas é principalmente a busca pelo nutritivo, outra esfera da importância de um ou mais sentidos pode ser colocada em evidência, pois Aristóteles também visa reconhecer os sentidos que servem mais à inteligência, dos quais alguns se destacam mais do que outros. Poderíamos ser tentados a considerar que a visão e a audição sejam principalmente os sentidos que servem à inteligência. É famosa a ideia presente no início da *Metafísica* segundo a qual a visão é o sentido que nos proporciona mais conhecimentos e que nos apresenta mais diferenças<sup>158</sup>. No *Sobre a sensação e os sensíveis*, a audição é considerada como o sentido que ajuda a desenvolver a inteligência de maneira mais elevada, tendo em vista que é através da audição que se pode conceber a compreensão da voz, pois, segundo Aristóteles “o discurso racional é causa da instrução em virtude de ser audível”, o que leva o filósofo a conceber que “das pessoas destituídas desde o nascimento de um ou outro desses sentidos, os cegos são mais inteligentes do que os surdos”<sup>159</sup>. Todavia, no *De anima*, o sentido do tato aparece como o sentido mais importante para a determinação das diferenças de inteligência de um homem para outro. Segundo a avaliação de Aristóteles, em nós, humanos, o olfato é o sentido menos preciso quando comparado aos outros animais, enquanto que nosso tato possui a maior precisão discriminativa. Nas suas palavras:

Nos outros sentidos o homem é inferior a muitos animais, mas na precisão do tato ele é superior a todos os outros e a isso se deve sua inteligência superior. Isso pode ser observado através do fato que é esse órgão do sentido que na raça humana produz as diferenças que distinguem um homem de outro, pois os homens de carne dura são mal dotados intelectualmente, e aqueles que têm a carne macia são mais bem dotados intelectualmente<sup>160</sup>.

A interpretação dessa passagem pode nos levar a dois caminhos, um deles consiste em relacionar a afirmação de Aristóteles a um julgamento sobre a inteligência dos indivíduos ser determinada pelo seu porte físico: os fortes seriam menos inteligentes do que os flácidos, ou quem sabe o trabalhador braçal cuja carne seja mais grossa seria menos inteligente do que

---

158 *Metafísica*, I, 1, 980a 20-25.

159 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 1, 437a 11-16.

160 *De anima*, II, 9, 421a 20-25.

o aristocrata. Algo como um teste de inteligência poderia ser considerado a partir da delicadeza da carne (σάρξ) como característica que identifica os indivíduos mais inteligentes. Se a carne mais mole ou flácida será suscetível às maiores diferenças, então, conclui Aristóteles, os homens mais inteligentes teriam, pelo menos nesse sentido, uma vantagem intelectual observável<sup>161</sup>. Porém, segundo esse raciocínio, Aristóteles estaria tomando a causa pelo efeito, na medida em que a carne dura seria algo adquirido através do trabalho, o que não justificaria um maior ou menor desenvolvimento das atividades intelectuais, que poderiam ou não ocorrer independentemente do tipo de atividade física que cada um desempenha.

Mas uma outra razão poderia justificar a menção à maciez da carne como critério de distinção entre os homens mais e menos inteligentes. É que para os humanos a língua constitui a parte onde o sentido do paladar se localiza, como também é parte da musculatura que produz a fala. Assim, a carne mais mole torna possível pronunciar as palavras de maneira mais exata, e uma língua cuja carne seja dura impediria a articulação das palavras de modo preciso. Em relação às diferenças entre os homens ainda é preciso esclarecer a razão de Aristóteles afirmar que as diferenças de maciez distinguem os homens entre si, pois não é claro se a referência é a uma característica desenvolvida ou adquirida. Mas é com relação à

161 A passagem apresenta uma consequência curiosa, pois torna-se difícil determinar se Aristóteles está apenas fazendo alguma discriminação racial ou ele estaria se referindo à gordura do corpo, resultado da alimentação levar alguns indivíduos a acumularem mais gordura, estes sendo os mais inteligentes em relação aos magros. Ainda que não seja possível descartar a chance de sua observação ter alguma lembrança do criminalista Cesare Lombroso, psiquiatra veronês que concebeu uma série de características fenotípicas como identificadores para a tendência ao crime e à violência. Trata-se de um conhecido caso de mal uso da ciência, todavia, pode ser que Aristóteles esteja, na verdade, uma vez mais instigado com a ideia de órgão dominante: um único sentido, o tato e o paladar. Há nesses dois sentidos, uma unidade originária no próprio corpo, que se distingue em uma capacidade de sentir o que nutre o corpo, o paladar, e o sentido que protege a integridade do corpo, o tato. A conclusão é que Aristóteles consideraria que o gordo seria mais inteligente que o magro na capacidade de escolher os alimentos que aumentam o seu próprio corpo. Segundo a justa observação de Gilbert Romeyer-Dherbey, a distribuição dos sentidos em dois grupos (à distância e de perto) é retomada na *Ética a Nicômaco*, mostrando que apenas nos sentidos do tato e do paladar Aristóteles fala de intemperança (ἀκολασία). Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 13; ROMEYER-DHERBEY, G.. “Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote”. Em *Revue de Metaphysique et de morale*. Ano 96, n.4, 1991, p. 446.

maciez que se determina a diferença entre os homens e os animais. Órgão da fala e do paladar, os músculos da língua teriam maior precisão no movimento devido à textura de sua carne, a qual explicaria as capacidades desenvolvidas no homem em relação aos demais animais. Nas *Partes dos animais*, Aristóteles afirma o seguinte:

É no homem que a língua atinge seu maior grau de liberdade, maciez e largura. Ela possui uma dupla função – tanto a percepção dos sabores (pois o homem é o mais sensível de todos os animais, e uma língua macia é a mais adaptada à sensação, sendo mais impressionável pelo tato, do qual o sentido do paladar é uma variedade), e também sua maciez, juntamente com sua largura, adapta-se à articulação das letras e da fala.<sup>162</sup>

Diferente da passagem do *De anima*, segundo a qual a variação de inteligência entre os homens deriva das diferenças de maciez do órgão do tato, nessa passagem a menção à dupla função que a língua possui na espécie humana se justifica pela maciez de sua constituição, o que implica em uma grande precisão do paladar e na possibilidade de articulação da língua em função da fala, o que se dá em conjunção com o tamanho da língua, assim como os lábios, que servem tanto para a proteção dos dentes como para a fala<sup>163</sup>. Por essas razões, pode-se entender como a fisiologia humana é especialmente adaptada à inteligência que lhe corresponde e a distingue dos demais animais. O argumento sobre a maciez da língua não procura justificar apenas a função comunicativa, mas também a função nutritiva. Se o ponto do *De anima* acerca da inteligência puder ser estabelecido a partir da precisão proveniente da maciez da carne em relação à sensação tátil, não se pode perder de vista que as diferenças de inteligência entre os homens também devem ser atribuídas a uma maior capacidade de perceber o que é mais ou menos nutritivo.

Sob o ponto de vista da maciez da carne há duas questões ligadas à inteligência, a maciez da carne relativa aos sentidos do tato e do paladar, e a maciez enquanto propriedade da carne que propicia a fala. No que concerne ao tato é claro que a propriedade presente no órgão pode propiciar maior precisão daquilo que é percebido: tudo o que é mais duro que a carne é percebido, quanto mais macia é a carne maior é a precisão com que se pode sentir os menores objetos. Mas no que concerne ao paladar é pouco explicativo fazer referência à maciez da carne em função da precisão desse sentido, porque o nutritivo não é percebido enquanto duro

---

162 Cf. *Partes dos animais*, II, 17, 660a 17-25.

163 Cf. *Partes dos animais*, II, 16, 660a 1-6.

ou mole, mas enquanto este ou aquele *sabor*, o qual depende da umidade que carrega o sabor e faz com que ele entre em contato com a língua. Pelo que parece, a única explicação para a afirmação da vantagem de uma carne macia em relação ao paladar não o toma como sentido do sabor, mas segundo a função da língua para a fala.

Por um lado, a ideia de um sentido dominante se encerra no contexto do sono e da vigília, no qual o tato é entendido como sentido que é primeiramente afetado por esses estados. Além disso, o tato também pode ser tomado como sentido dominante no que concerne à sobrevivência, mas quando Aristóteles afirma que o tato é o sentido através do qual se diferencia a inteligência de um homem a outro, a menção à maciez da carne tem mais a ver com o âmbito do movimento propiciado por essa característica do que pela possibilidade de sensação que dela resultaria.

É preciso ter claro que os sensíveis do paladar são não apenas causa de sensação, mas também são causa do movimento dos animais<sup>164</sup>. É no paladar que uma afecção ou paixão (*πάσχειν*) dos sentidos se dá como uma sensação que varia do doce ao amargo, mas principalmente do desagradável ao agradável, pois é através do que é agradável que se explica a busca efetiva pelo alimento. Nesse caso, o sentido do paladar, ao mesmo tempo que identifica se algo é de uma proporção definida ou indefinida, também apresenta algo a ser buscado ou evitado. Trata-se, portanto, de um ponto de ligação<sup>165</sup> entre a *recepção* de uma qualidade sensível e o início da *ação* do animal, seu movimento em busca do que lhe causa mais ou menos prazer. Todavia, não é por um esclarecimento do movimento que Aristóteles explica a natureza dos sensíveis, mas por meio da identificação de uma medida ou padrão através do qual o tato e o paladar funcionam.

A determinação de um sentido dominante sempre se dá a partir de um ponto de vista, seja a sobrevivência, seja o bem viver ou a atividade do sono e da vigília. O que se observa

---

164; *De anima*, III, 13, 435b 24.

165 Aristóteles compara por duas vezes as funções de sensação com a ideia do ponto, mas é em relação ao início do movimento que ele repara que o movimento iniciado no corpo do animal parte como de um ponto para o círculo. Exatamente como a junta dos membros deve ter um ponto fixo a partir do qual se inicia o movimento. (cf. *De anima*, III, 10, 433b 19-27). É curioso notar que no *Movimento dos animais* (8, 702a 22 ss) Aristóteles descreva o início do movimento como sendo aquele de uma junta entre membros, a qual é em potência uma, mas que se torna duas no seu exercício.

em cada um desses critérios é a generalidade alcançada pela investigação de Aristóteles ao seguir cada critério. Ao conceber o tato como sentido dominante, todos os animais, sem exceção, são incluídos na análise. As características da carne em cada espécie animal são levadas em consideração como razão para as capacidades que podem se desenvolver a partir dessa fisiologia, tal como, por exemplo, a fala, que pode se desenvolver se a língua tiver certas características.

Não menos importante é a precisão do sentido do paladar, que pode permitir a discriminação do que é nutritivo e auxilia na preservação do corpo do animal. É sobre essa questão que talvez seja preciso considerar que Aristóteles esteja partindo do ponto de vista da saúde. Segundo o filósofo, o que é mais nutritivo em si mesmo não corresponde ao nutritivo por excelência, a saber, o doce. Segundo a doutrina do λόγος, que professa a proporção como mais agradável do que a ausência de proporção, a mistura do doce com o azedo, o amargo ou ácido é mais nutritiva do que o doce isoladamente. A razão para tal proporção ser mais agradável é apresentada segundo o funcionamento da digestão, no qual algo exclusivamente doce teria dificuldade de ser digerido, pois fluatuaría na parte superior do estômago<sup>166</sup>. Dessa maneira, o paladar aparece na explicação fundamentando a doutrina do λόγος na fisiologia e na saúde<sup>167</sup>. É o cruzamento dessas duas perspectivas que merece destaque, pois Aristóteles estabelece o que é mais agradável e o menos agradável para a visão e para a audição segundo o mesmo critério da proporção.

Além disso, há o ponto de vista da inteligência. Por um lado, o tato é trazido à discussão, mas parece que é menos pela precisão do sentido, e mais pela natureza da carne que se situa como justificativa para a relação entre esse sentido e a inteligência. Por isso, prevalecem os sentidos da visão e, principalmente, da audição como sentidos dominantes no que concerne à inteligência. Uma investigação à parte seria necessária para determinar de que maneira a visão e a audição contribuem para a inteligência, pois se trata de responder à questão sobre a relação entre a sensação e o intelecto. Nosso objetivo é mais voltado à fundamentação das explicações de Aristóteles para os cinco sentidos, o que nos mostrou certa dependência dos sentidos da visão e da audição na fundamentação do prazer de suas

---

166 Cf. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 4, 442a 10-12.

167 No *Sobre a sensação e os sensíveis*, 1, 436a 17-21, Aristóteles anuncia a importância do ponto de vista médico, que baliza parte da investigação sobre a vida na saúde e na doença.

sensações, cuja base se daria segundo o prazer do tato e, especialmente, do paladar<sup>168</sup>.

---

168 No *Sobre a sensação e os sensíveis* a correspondência entre os sabores e as cores é realizada em 442a 13-25, e as cores são comparadas aos sons e os sabores é realizado em 439b 31-32. Não menos importante é a passagem de *De anima*, III, 2, 426a 26-426b 9, na qual os sensíveis da visão, da audição, do olfato e do paladar são analisados segundo a proporção que é mais e menos agradável. A diferença entre as duas obras parece ser o aspecto relativo ao ponto de vista médico presente no *Sobre a sensação*, que não aparece no *De anima*.

## Conclusão

### **A discriminação sensível do ponto de vista dos sensíveis próprios e comuns**

Uma investigação sobre a confluência dos sensíveis comuns na discriminação de sensíveis próprios envolve diretamente a noção de sentido comum e, a princípio, poderíamos inferir que o sentido comum é a parte da alma que realiza as discriminações entre os diversos sensíveis. A descrição das atividades realizadas por tal capacidade parece colocar o foco da investigação aristotélica na recepção de diversos sensíveis ao mesmo tempo. Esse desafio implica em duas tarefas a serem trabalhadas em conjunto, pois pode não ser do mesmo modo que se dê a recepção por sentidos diferentes e as sensações simultâneas de um mesmo sentido.

O fato é que Aristóteles pode ter abordado a questão segundo diferentes pontos de vista em suas obras. No que concerne ao *De anima* e ao *Sobre a sensação e os sensíveis*, parte da explicação é paralela quando diz respeito à noção de proporção, segundo a qual a natureza dos sensíveis é pensada do ponto de vista do que é mais ou menos agradável. Esse é o ponto de vista que parece descolar da centralidade de uma doutrina do sentido comum, isso porque o enfoque está mais na relação entre a discriminação e os níveis de prazer que acompanham os sensíveis do que está relacionada à mera distinção entre dois ou mais sensíveis.

Por outro lado, Aristóteles vê como problemática a recepção de sensíveis distintos de um mesmo sentido, pois parece-lhe conflitante que um mesmo sentido possa receber, ao mesmo tempo, determinações contrárias como o preto e o branco. É a esse respeito que as obras podem ter abordagens distintas, já que a solução do *De anima* se encerra fazendo recurso a uma analogia com a noção matemática de ponto. No *Sobre a sensação e os sensíveis*, Aristóteles retoma e aprofunda a questão mostrando que a sensação simultânea por sensíveis distintos é tão complexa como a sensação de sensíveis contrários como o preto e o branco e envolve o postulado de uma unidade da sensação<sup>169</sup>. É que a recepção de diferentes

---

169 Em 449 a 5-11, Aristóteles diz que a unidade no objeto que comporta diferentes qualidades, como o branco e o doce, deve corresponder à unidade da faculdade sensível, que é una e indivisível enquanto capacidade receptiva ainda que seja divisível na sua atualização. Assim se estabelece a

sensíveis ao mesmo tempo remete a um problema mais profundo na teoria, que não pode ser resolvido apenas com referência a uma unidade formal que dê conta dos sensíveis contrários, pois a mesma unidade receptiva de cores contrárias deve ser capaz de discriminar entre cores e sabores, por exemplo.

Além disso, pode-se ainda fazer recurso a uma terceira alternativa para se representar a unidade da sensação responsável pela discriminação sensível, a saber, a unidade relativa a um órgão central de recepção. No entanto, essa alternativa encontra-se suspensa entre o reconhecimento do tato como sentido dominante com relação ao sono e a vigília e a doutrina do *pneuma* que explicaria a transmissão dos sensíveis até o coração. O tato é o sentido ao qual se atribui a capacidade comum, que é principalmente afetado pelas variações de temperatura que conduzem ao sono e à vigília, mas que também é afetado pelas variações de temperatura externas ao corpo do animal<sup>170</sup>.

Mas foi em relação ao primeiro desses pontos de vista, aquele traçado no *De anima*, que nossa investigação procurou entender a partir da discriminação pelos sentidos da visão e da audição duas características que interferem na atualização dos sentidos, certa proporção e um excesso. Procuramos distinguir a noção de excesso como causa de dor e destruição dos

---

pergunta sobre a natureza dessa unidade receptiva, que culmina na explicação do coração como tal unidade no *Sobre o sono e a vigília*.

170 Uma diferença fundamental em relação ao *De anima* é a referência ao coração como órgão interno do tato. Ao tomar o coração como órgão sensorio primário através da justificativa que essa seria a parte mais quente do corpo, o coração torna-se o sentido mais apropriado para a sensação do frio, uma vez que o órgão é atualmente quente e potencialmente frio. Essa doutrina presente especialmente no *Sobre a sensação e os sensíveis* (438b 25 ss) e no *Sobre o sono e a vigília* (455a 12 ss.) faz com que a explicação do tato através de uma mediana não seja suficiente para a natureza do órgão, nem das sensações internas, mas seja referente às sensações de mudança de temperatura externas ao corpo. Além disso, a explicação do órgão interno do tato sofre uma modificação no sensível predominante desse sentido, pois, enquanto em *De anima*, II, 11 a mediana se refere ao meio termo entre o quente e o frio, o duro e o mole, o coração, por sua vez, sendo a parte mais quente do corpo, torna-se o sentido de sensação da temperatura. Por isso, é preciso reconhecer o modo peculiar pelo qual o coração é abordado, na medida em que as elaborações das afecções que ocorrem com esse órgão são baseadas exclusivamente nas variações de temperatura. Cf. JOHANSEN, T. K. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, University Press, 1997, p. 207.



sentidos. No caso da visão, Aristóteles considera que a escuridão em *si* é o que prejudica a visão, no caso do som é um barulho alto demais.

Mas há outro sentido de “excesso” referente a uma variação de intensidade, que configura e delinea os limiares da sensação. Esse caso é pensado em *De anima*, II, 10, capítulo no qual se diz que a sensação da visão tem como objeto o visível e o invisível, este sendo entendido como aquilo que está sendo visto na completa escuridão, assim como em condições insuficientes para o reconhecimento de cores e detalhes das coisas. Além da visão, a audição e o odor também são, respectivamente, do barulho e do silêncio, do odoroso e do inodoro. É sob esse fundamento que Aristóteles desenvolve sua teoria sobre o sensível próprio ao paladar, o qual se dá entre o sávido e o sem sabor. Agora, não se trata do excesso que destrói os sentidos, mas dos confins que constituem o mínimo e o máximo no qual a sensação varia em termos de prazer. Para realizar tal explicação, Aristóteles dedica sua atenção para as relações de proporção que podem ocorrer entre os sensíveis. Dessa maneira, a simultaneidade da sensação está sendo pensada no seu efeito sobre os sentidos, relativo às diferenças de prazer que as proporções entre diferentes sensíveis podem produzir, tudo isso tendo em vista o funcionamento de cada sentido tomado isoladamente.

Como não pode ser a atividade dos sentidos de modo independente uns dos outros a realizar a discriminação entre sensíveis de sentidos diferentes é preciso supor algo a mais na explicação da discriminação. Trata-se de entender que a parte comum a todos os sentidos deve ser capaz de realizar a discriminação que não está restrita à sensação própria de um sentido particular. Quer dizer, a intensidade que caracteriza o limiar no qual os sentidos estão sendo afetados pode ser entendida como a atividade discriminativa comum a todos os sentidos, tornando-se possível supor que essa atividade seja aquela identificada como o sentir que se vê e se ouve. Segundo a análise que realizamos sobre *De anima*, III, 2 e *Sobre o sono e a vigília* 2, na qual se mostrou que essa atividade está mais ligada à sensação da atividade dos sentidos em comparação com certo período de inatividade correspondente ao sono, a mesma noção de sentido comum parece ser aplicada para se referir à inabilidade de sentir devido à intensidade fraca e insuficiente para afetar os sentidos. O problema em tal relação consiste na difícil passagem desse “sentir que vemos e ouvimos” para as duas distinções realizadas em *De anima*, III, 2, a primeira relativa à discriminação entre a atividade do sentido em plena luz e sua inatividade na escuridão, a segunda relativa à discriminação entre os níveis de prazer das

diversas proporções que os sensíveis podem formar. No primeiro caso, a discriminação parece ser comum a todos os sentidos, e isso mostra-se como motivo pelo qual se poderia estabelecer uma relação entre a “sensação comum” apresentada em *De anima*, III, 1 e a atividade de discriminação da atividade e inatividade dos sentidos no *Sobre o sono e a vigília*. Se a atividade de discriminação da atividade e inatividade for pensada em termos da vigília e do sono pode-se entender porque Aristóteles volta a abordar o assunto da discriminação sensível para situar o tato e o coração como sentido e órgão sensorio primário. É aí que a noção de capacidade comum faz com que a explicação se faça compreender, enquanto explicação da atividade primária da sensação: a discriminação entre o sentido estar sendo afetado e não estar sendo afetado. É segundo essa discriminação que se pode entender a expressão “sentimos que vemos e ouvimos”, em que o sentir que está sendo afetado é a sensação primária e comum a todos os sentidos.

No entanto, a passagem problemática talvez seja inferir que os excessos que preservam e constituem o limiar da sensação correspondam aos sensíveis comuns, para os quais o tipo de variação é importante característica dos sensíveis comuns, tal como o movimento, o tamanho, a figura e o número. Todos podem ser pensados como intensidades que variam do mais fraco ao mais forte, e que por isso também se dão no âmbito do limiar no qual a atividade da faculdade sensível opera. A esse propósito, Aristóteles teria entendido a discriminação sensível como fundamentada no âmbito dos sensíveis comuns. Ao discutir a memória, Aristóteles parece tomar essa inferência como pressuposto de sua análise. Nas palavras do Filósofo:

Necessariamente, conhecemos o tamanho e o movimento pela mesma faculdade pela qual também conhecemos o tempo; e a imaginação é uma afecção do sentido comum. Segue-se, pois, que o conhecimento desses objetos pertence ao princípio da sensibilidade <sup>171</sup>.

Essa passagem ultrapassa os objetivos delineados para nossa investigação sob dois aspectos: primeiro, porque não nos propomos analisar a noção de φαντασία (imaginação) em Aristóteles, segundo, porque a percepção do tempo coloca em evidência outro aspecto que foge ao nosso interesse, a saber, a relação entre a memória e o intelecto, isso porque “nem

---

171 *Sobre a memória*, 1, 450a 9-12. Μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνεσιν ᾧ καὶ χρόνον. καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν· ὥστε φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσις ἐστίν.

todos os animais tem a sensação do tempo”<sup>172</sup>. O que nos interessa é a menção aos sensíveis comuns (tamanho e movimento) como afecções do sentido comum. Aqui, mais uma vez, a referência a um sentido comum poderia ser considerada a partir da ambiguidade da expressão τῆς κοινῆς αἰσθήσεως, que tanto pode se referir a um sentido, como a uma sensação. Como Aristóteles se refere ao conhecimento dos sensíveis comuns tendo como base a faculdade primária de sensação (τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ), poderíamos pensar que esse princípio seja o coração, mas este não é mencionado com essa função. Portanto, parece que a referência não seja a um sentido, mas a um tipo de sensação, aquela que não é própria a nenhum sentido, mas comum a todos. Assim, tamanho e movimento seriam afecções que são recebidas de modo primário pela faculdade sensível. O tempo, percebido apenas pelos animais que reconhecem o antes e o depois do movimento, e por isso não é conhecido por todos os animais, também seria percebido como resultado da faculdade primária de sensação ser afetada por esses dois sensíveis comuns. Além disso, a continuação do texto dá a entender que a recepção da forma sem a matéria, apresentada no *De anima* segundo as noções de qualidade e proporção, significa que, por qualidade, Aristóteles entenda a impressão do anel na cera enquanto sensível comum. No *Sobre a memória* lemos o seguinte:

Pode-se perguntar como é possível que embora a afecção não esteja presente e o objeto ausente, o último – que não está presente – é lembrado. Evidentemente é preciso pensar que a impressão é produzida pela sensação na alma e na parte do corpo que possui a sensação, e isso se dá tal como uma espécie de pintura, da qual diríamos que sua posse constitui a memória. De fato, o movimento (κίνησις) produz na alma algo como uma impressão da sensação, bem como quando pessoas produzem uma impressão com um anel<sup>173</sup>.

O movimento que é causa da sensação também é produtor de algo a mais, certa impressão que ocorre no sentido, de modo que a memória é o resultado do produto do movimento. A analogia com a cera pode ser retomada, agora entendendo que a impressão propriamente dita é resultado do movimento. O que não se menciona nessa explicação são os sensíveis próprios que dariam cor a essa pintura. Esse fato merece reparo, já que a afecção é explicada somente em termos de sensíveis comuns, o que justificaria certa compreensão da sensação comum como a parte sensível que fundamenta a memória, da qual também se pode

---

<sup>172</sup> *Sobre a memória*, 1, 450a 18-19.

<sup>173</sup> *Idem*, 450a 26-32.

inferir que seja a parte através da qual a discriminação opera de maneira primária. Não se trata da discriminação de uma figura de um movimento, nem da discriminação entre várias figuras distintas, mas a sensação de uma impressão que varia em intensidade.

Mas seria difícil sustentar que a discriminação dos sensíveis próprios se dê a partir dos sensíveis comuns, no entanto, parece ser a posição de Aristóteles que os sensíveis comuns sejam a parte sensível que, de fato, afeta os sentidos, os quais são a causa da impressão deixada na memória. Por isso, apesar de Aristóteles evitar o uso da noção de discriminação para lidar com os sensíveis comuns, podemos dizer que a afecção, e a sensação de que o sentido está sendo afetado (sentimos que vemos e ouvimos), se dá por essa relação primária entre sensíveis comuns e a distinção entre a atividade e a inatividade dos sentidos.

De maneira geral, pode-se dizer que a procura por um princípio da discriminação sensível, assim como as demais funções realizadas pela faculdade sensível são estabelecidas com base nos próprios sensíveis. Isso quer dizer que Aristóteles procura estabelecer a natureza da atividade da faculdade sensível a partir da natureza dos *sensíveis em ato*. Por isso, uma explicação da unidade da sensação depende de certa compreensão dos sensíveis em sua atividade realizada sob a forma de uma afecção de certa intensidade, relativa aos sensíveis comuns, e uma proporção, certa variação das misturas entre os extremos que caracterizam os sensíveis próprios.

## Bibliografia

### Obras de Aristóteles

#### Traduções e edições do *De anima*

*Aristotle's Psychology*. Translation, introduction and notes by Edwin Wallace. Cambridge, UP, 1882.

*Traité de l'âme*. Texte, trad et notes par G. Rodier. Paris, Leroux, 1900. 2 tomes.

*De Anima*. With Transl., Introd. and Notes by R. D. Hicks. Cambridge, University Press, 1907. Hildesheim, Olms, 1990.

“On the soul” In *The Works of Aristotle*. Transl. by J. A. Smith. Great Books of the Western World, 8. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

*On the soul. Parva naturalia. On breath*. With an English Transl. by W. Stanley. The Loeb Classical Library. London, Harvard University Press, 1957.

*De Anima*. Edited, with Introd. and Commentary by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1961.

*De Anima (books II and III)*. Transl., with Introd. and Notes by D. W. Hamlyn. Oxford, Clarendon Press, [1968] 1993.

*De l'âme*. Trad. et notes par R. Bodéüs. Paris, GF Flammarion, 1993.

*De l'âme*. Trad. et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1995.

*De anima*. Transl. with Notes by H. Lawson-Tancred. London, Penguin, 1997.

*De anima*. Trad. de C. H. Gomes. Lisboa, Edições 70, 2001.

*De l'âme*. Texte établi par A. Jannone et traduit par E. Barbotin. Paris, Les Belles Lettres, [1966] 2002.

*De l'âme*. Trad., éd. établie, présentée et annotée par P. Thillet. Paris, Gallimard, 2005.

*De Anima*. Trad., apresentação e notas de M. C. Gomes dos Reis. São Paulo, Editora 34, 2007.

*Sobre a alma*. Tradução e notas A. M. Loio. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

### **Demais obras de Aristóteles**

*The Complete Works of Aristotle*. Edited by J. Barnes. Princeton, University Press, [1885/1984] 1995. 2 vols.

*Physique*. Texte établi et trad. par H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 2002. 2 vols.

*The physics*. With an English Transl. by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. The Loeb Classical Library. London, Heinemann, [1955] 1980. 2 vols.

“Physics” In *The Works of Aristotle*. Transl. by R. P. Hardie and R. K. Gaye. Great Books of the Western World, 8. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

*Generation of animals*. With an English Transl. by A. L. Peck. The Loeb Classical Library. London, Heinemann, 1953.

*Minor works*. With an English Transl. by W. S. Hett. The Loeb Classical Library. London, Heinemann / Cambridge, Mass., Harvard UP, [1936] 1955.

“On Generation and Corruption” In *The Works of Aristotle*. Transl. by H. H. Joachim. Great Books of the Western World, 8. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

“On sense and the sensible” In *The Works of Aristotle*. Transl. by J. I. Beare. Great Books of the Western World, 8. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

“On sleep” In *The Complete Works of Aristotle*. Transl. by J. I. Beare, Princeton University Press, 1995. vol. 1.

*Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et traduit par R. Mugnier. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

*De la sensation et des choses sensibles*. Trad. J. B. Saint-Hilaire. Paris, Ladrance, 1866. (disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/sensation.htm>).

*The Nicomachean Ethics*. With an English Transl. by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London, Heinemann, 1962.

“Ética a Nicômaco” In *Aristóteles. Os Pensadores, IV*. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

*Metaphysics*. A Revised Text with Introd. and Commentary by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, [1924] 1953, ed. with corrections. 2 vols.

*Métaphysique*. Trad. et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 2000. 2 tomes.

*Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego e comentário de G. Reale. Trad. do italiano de M. Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2005. 3 vols.

### **Comentadores antigos e medievais**

ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's On Sense Perception*. Transl. by A. Towey. Ithaca, Cornell University Press, 2000.

AVERROES. *Long commentary on the De anima of Aristotle*. Transl. by R. C. Taylor. New Haven, Yale University Press, 2009.

AVICENA. *Livro da alma*. Trad. de M. A. Filho. São Paulo, Globo, 2011.

JOHN BURIDAN. “Commentary on Aristotle’s *De anima*, Book II, qq. 9-11”. In SRHOEDINGER, A., org., *Readings in medieval Philosophy*. Transl. by P. G. Sobol. Oxford, University Press, 1996; pp. 707-733.

SIMPLICIUS. *On Aristotle On the soul 1.1-2.4*. Transl. by J. O. Urmson. London, Duckworth / Ithaca, Cornell University Press, 1995.

SIMPLICIUS. *On Aristotle's On the soul 2.5-12*. Transl. by P. Huby. In PRISCIAN, *On Theophrastus On sense-perception*. Transl. by C. Steel and J. O. Urmson. London, Duckworth / Ithaca, Cornell University Press, 1997.

SIMPLICIUS. *On Aristotle On the soul 3.1-5*. Transl. by H. J. Blumenthal. London, Duckworth / Ithaca, Cornell University Press, 2000.

SIMPLICIUS. *On Aristotle On the soul 3.6-13*. Transl. by C. Steel with A. Ritups. Bloomsbury, Bristol Classical, 2012.

THEMISTIUS. *On Aristotle on the Soul*. Trans. by R. B. Todd. Cornell, University Press, 1996.

THOMAS AQUINAS. *A Commentary on Aristotle's De Anima*, Transl. by K. Foster and S. Humphries. Notre Dame, Dumb Ox Books, [1951] 1994, revised ed.

THOMAS AQUINAS. *A Commentary on Aristotle's De Anima*. Transl. by R. Pasnau. New Haven, Yale University Press, 1999.

THOMAS AQUINAS. *Commentaries on Aristotle's "On sense and what is sensed" and "On memory and recollection"*. Transl. by K. White and E. M. Macierowski. Washington, The Catholic University of America Press, 2005.

### **Comentadores contemporâneos**

AGGIO, J. O. *Conhecimento perceptivo segundo Aristóteles*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 2006.

\_\_\_\_\_. "Percepção e conhecimento segundo Aristóteles, Platão e Protágoras: uma breve comparação". In *Prometeus: Filosofia em Revista*, ano 2, n. 3, 2009.

\_\_\_\_\_. "A percepção como um tipo de alteração segundo Aristóteles". In *Argumentos*, ano 1, n. 2, 2009.

\_\_\_\_\_. "O papel do corpo na percepção segundo Aristóteles". In *Trilhas Filosóficas* (UERN), v. II, 2009.

ACKRILL, J. L. "Aristotle's Definition of *Psuche*". Originalmente publicado em *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 73, 1972 (pp. 119-133). Republicado em *Aristotle's De Anima in Focus*, 1993.

\_\_\_\_\_. "Aristotle's Distinction between *Enérgeia* and *Kinesis*". In ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford, University Press, 1997.

ANNAS, J. E. *Hellenistic Philosophy of Mind*. California, University Press, 1992.



- BAKKER, P. J. J. M., and THIJSSSEN, J. M. M. H. (edd.). *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*. Aldershot, Ashgate, 2008.
- de BOER, S. *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De Anima, c. 1260-c. 1360*. Leuven, University Press, 2013
- BARKER, A.. "Aristotle on Perception and Ratios". In *Phronesis*, vol. 26, nº 03, 1981.
- BARNES, J. "Aristotle's Concept of the Mind". In *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 72, 1971-72, pp 101-114, reeditado em *Articles on Aristotle*, vol. 4, 1979.
- BARNES, J., SCHOEFIELD, M., and SORABJI R. (edd.). *Articles on Aristotle: Vol. 4: Psychology and Aesthetics*. Ithaca, Cornell University Press, 1979.
- BERNARD, W. "Philoponus on Self-Awareness". In SORABJI, R. (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London, Duckworth / Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- BOGEN, J. "Change and Contrariety in Aristotle". In *Phronesis* vol. 37, n. 2, 1992.
- BOLTON, R. "Perception Naturalized in Aristotle's *De anima*". In SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford, University Press, 2005.
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1870.
- BORGES, A. "Sobre o escopo cognitivo da *aisthesis* no argumento final da primeira parte do *Teeteto*". In *Journal of Ancient Philosophy*, v. 10, n. 2, 2016.
- BOS, A. P. *The Soul and its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden, Brill, 2003.
- BOWIN, J. "Aristotle on the Various Types of Alteration in *De anima* II 5". In *Phronesis*, vol. 41, n. 2, 2011.
- \_\_\_\_\_. "De anima II 5 on the Activation of the Senses". In *Ancient Philosophy*, n. 32, 2012a.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle on 'First Transitions' in *De anima* II 5". In *Apeiron*, vol. 45, n. 3, 2012b.

BLOCK, I. "Aristotle and the Physical Object." In *Philosophy and Phenomenological Research*. n. 21, 1960.

\_\_\_\_\_. "Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense-Perception". In *Philosophical Quarterly*. n. 11, 1961.

\_\_\_\_\_. "The Order of Aristotle's Psychological Writings". In *American Journal of Philology*. n. 82, 1961.

\_\_\_\_\_. "Three German Commentators on the Individual Senses and the Common Sense in Aristotle". In *Phronesis*. n. 9, 1964

\_\_\_\_\_. "On the Commonness of the Common Sensibles". In *Australian Journal of Philosophy*. n. 43, 1965.

\_\_\_\_\_. "Aristotle on the Common Sense: A Reply to Kahn and Others". In *Ancient Philosophy*. n. 8, 1988.

BRADSHAW, D. "Aristotle on Perception: the Dual λόγος Theory". In *Apeiron*, vol. 30. 1997.

BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris, du Cerf, 2009.

BRUNSCHWIG, J. "Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune". In *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, 1991.

\_\_\_\_\_. "En quell sens le sens commun est-il commun?". In ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO, C. (éds.). *Corps et âme. Sur De anima d'Aristote*. Paris, Vrin, 1996.

BURNYEAT, M. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft". In NUSSBAUM, M., and RORTY, A. O. (edd.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. Oxford, Clarendon Press, [1992] 2003.

\_\_\_\_\_. "How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on *De Anima* II 7-8". In NUSSBAUM, M., and RORTY, A. O. (edd.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. "DA II 5". In *Phronesis*, vol. 48, n.1, 2002.

- CANCRINI, A. *Syneidesis: il tema semantico della "con-scientia" nella Grecia Antica*. Roma, Ateneo, 1970.
- CASHDOLLAR, S. "Aristotle's Account of Incidental Perception". In *Phronesis*, vol. 18, n. 2, 1973.
- CASTON, V. "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception". In SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford, University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle on Consciousness". In *Mind*, vol. 111, n. 444, 2002.
- CORCILIUS, K. "Activity, Passivity, and Perceptual Discrimination in Aristotle". In: SILVA, J. F. and M. YRJÖNSUURI (edd.). *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2014.
- COOTJANS, G. "La physiologie sensorielle dans le *corpus* aristotélicien: schéma et terminologie". In *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 72, n. 1, 1994.
- CHURCHLAND, P. S. "Consciousness: the Transmutation of a Concept". In *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983.
- DI MARTINO, C. *Ratio particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote*. Paris, Vrin, 2008.
- DURRANT, M. (ed.). *Aristotle's De Anima in Focus*. London, Routledge, 1993.
- EBERT, T.. "Aristotle on What Is Done in Perceiving". In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 37, 1983.
- EVERSON, S. (ed.). *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge, University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle on Perception*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- GANSON, T. S.. "What is Wrong with Aristotelian Theory of Sensible Qualities? In *Phronesis*, Vol. 42, n. 3, 1997.
- GREGORIC, P. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, University Press, 2007.

- HAMLIN, D. W. and LLOYD, A. C. "The Visual Field of Perception". In *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 31, 1957.
- HAMLIN, D. W. "Aristotle's Account of *aisthesis* in *De Anima*". In *The Classical Quarterly*, vol. 9, n. 1, 1959.
- \_\_\_\_\_. *De Anima* (books II and III), Oxford, Clarendon Press, [1968] 1993.
- \_\_\_\_\_. "Koine Aisthesis". In *The Monist*, vol. 52, n. 2, 1968.
- HARDIE, W. F. R. "Concepts of Consciousness in Aristotle". In *Mind*. New Series. vol. 85, n. 339, 1976.
- HARTMAN, E. *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*. Princeton, University Press, 1977.
- HAAS, F. A. J. de. "Know Thyself: Awareness in Plato and Aristotle". In Van RIEL G., et DESTRÉE, P. (edd.). *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*. Leuven, University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. "The discriminating capacity of the soul in Aristotle's theory of learning". In SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford, University Press, 2005.
- HASS, F.A.J. de. and MANSFELD, J. (edd.). *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I*. Symposium Aristotelicum. Oxford, University Press, 2004.
- HEINAMAN, R. "Actuality, Potentiality and *De Anima* II.5". In *Phronesis*, vol. 52, n. 2, 2007.
- HUBLER, J. N. "The Perils of Self-Perception: Explanations of Apperception in the Greek Commentaries on Aristotle". In *The Review of Metaphysics*. vol. 59, n. 2, 2005.
- JOHANSEN, T. K. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Imprinted on the Mind: Active and Passive in Aristotle's Theory of Sense-Perception". In SAUNDERS, B., and van BRAKEL, J. (edd.). *Theories, Technologies, Instrumentalities of Colour: Anthropological and Historiographic Perspectives*. Lanham, University Press of America 2002.

- \_\_\_\_\_. “Colloquium 7: In Defense of Inner Sense: Aristotle on Perceiving that One Sees”. In *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*. 21 (1), 2006.
- KAHN, C. “Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology”. Originalmente publicado em *Archive für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966 (pp. 43-81). Republicado em *Articles on Aristotle*, vol, 4, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Aristotle versus Descartes on the Concept of the Mental”. In SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford, University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. “On Thinking”. In NUSSBAUM, M. C. and RORTY, A. O. (edd.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, Clarendon Press, 2003.
- KAMTEKAR, R. “Knowing by Likeness in Empedocles”. In *Phronesis*, vol. 54, n. 3, 2009.
- KLUBERTANZ, G. P. *The Discursive Power: Sources and Doctrines of the Vis Cognitiva According to St. Thomas Aquinas*. St. Louis, Modern Schoolman, 1952.
- KOSMAN, L. A. “Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2”. In *The Philosophical Review*. vol. 84, n. 4, 1975. Republicado em KOSMAN, L. A. *Virtues of Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Virtues of Thought*. Harvard, UP, 2014.
- KRIEGEL, U. “Consciousness, Permanent Self-Awareness and Higher-Order Monitoring”. In *Dialogue*, 41, 2002.
- LANGLOIS-NODÉ, M. “Aristote. *De l'âme*, III, 2, 426b 8-22”. In *Philopsis. Revue numérique*, 2008.
- LAUTNER, P. “Rival Theories of Self-Awareness in Later Neoplatonism”. In *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39, 1994.
- LLOYD, G. E. R. and OWEN, G. E. L. (edd.). *Aristotle on Mind and the Senses*. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum. 1975. Cambridge, University Press, 2007.

- LORIES, D. *Le sens commun et le jugement du phronimos: Aristote et les stoïciens*. Louvain-la-Neuve, Peeters, 1998.
- LURZ, R. W. “Neither Hot nor Cold: An Alternative Account of Consciousness”. In *Psyche*, 9: <http://psyche.cs.monash.edu.au/v9/psyche-9-01-lurz.html>. 2003.
- MAGEE, J. M. “Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle.” In *Phronesis*, vol. 45, n. 4, 2000.
- MARMODORO, A. *Aristotle on Perceiving Objects*. Oxford, University Press, 2014.
- MANULI, P., e VEGETTI, M. (a cura di). *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*. Milano, Episteme, 1977.
- MODRAK, D. K.. “Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in *De Anima* III, 2”. In *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 11, n. 3, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- NUSSBAUM, M. C. and RORTY, A. O. (edd.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, University Press, 1997.
- NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1973.
- OEHLER, K. “Aristotle on Self-Knowledge”. In *Proceedings of the American Philosophical Society*. vol. 118, n. 6, 1974.
- OSBORNE, C. “Aristotle, *De Anima* 3. 2: How Do We Perceive That We See and Hear?”. In *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 33, n. 2, 1983.
- OWENS, J. “Aristotle – Cognition a Way of Being”. In *Canadian Journal of Philosophy*. 1976.
- POLANSKY, R. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, University Press, 2007.
- PERÄLÄ, M. “Aristotle on Perceptual Discrimination”. In *Phronesis*, vol. 63, 2018.
- RASHED, M. “La σωτηρία dans les *Parva Naturalia*”. In *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, 2002.

- RAPPE, S. *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge, University Press, 2007.
- Van RIEL, G., et DESTRÉE, P. (edd.). *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven, University Press. 2009.
- RODIER, G. *Commentaire du Traité de l'Ame d'Aristote*. Paris, Vrin, 1985.
- RODRIGO, P. “Comment dire la sensation? – λόγος et aisthesis em *De anima* III 2”. In *Études phénoménologique*, vol. 16, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*. Paris, Jerome Millon, 1997.
- ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO, C. (éds.). *Corps et âme. Sur De anima d'Aristote*. Paris, Vrin, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote”. Em *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. 96, n. 4, 1991.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. London, Routledge, 1995.
- SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford, University Press, 2005.
- SHARPLES, R. W. “Alexander of Aphrodisias on the Nature and Location of Vision”. In SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes From the work of Richard Sorabji*. Oxford, Clarendon Press, 2005.
- SISKO, J. E. “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's *De Anima*”. In *Phronesis*, vol. 41, n. 2, 1995.
- SLAKEY, T.. “Aristotle on Sense-Perception”. Publicado originalmente em *Philosophical Review* 70, 1961, e reeditado em DURRANT, M. (ed.). *Aristotle's De Anima in Focus*. London, Routledge, 1993.
- SORABJI, R. “Aristotle, Mathematics and Colour”. In *The Classical Quarterly*, vol. 22, nº. 2, nov., 1972.
- \_\_\_\_\_. “Body and Soul in Aristotle”. *Philosophy* 49, 1974. Republicado em *Article's on Aristotle*, vol. 4, 1979.

\_\_\_\_\_. “Intentionality and Physiological Processes: Aristotle’s Theory of Sense-perception”. In NUSSBAUM, M. C. and RORTY, A. O. (edd.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. “Aristotle on Demarcating the Five Senses”. In *The Philosophical Review*, v. 80, n. 1, jan. 1971.

STEVENS, A. “L’apparition de La conscience dans le *De anima* et d’autres oeuvres d’Aristote”. In Van RIEL G., and DESTRÉE, P. (edd.). *Ancient Perspectives on Aristotle’s De Anima*. Leuven, University Press, 2009.

TRENDELENBURG, A. *La dottrina delle categorie in Aristotele*. Trad. V. Cicero. Milano, Vita e Pensiero, 1994.

Van RIEL, G., et DESTRÉE, P. (edd.). *Ancient Perspectives on Aristotle’s De Anima*. Leuven, UP, 2009.

VERBEKE, G. “Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote” Em G. E. R. Lloyd & G.E.L Owen (edd). *Aristotle on mind and the senses*. Cambridge, UP, 1978.

WHITE, A. L. “The Picture Theory of the Phantasm”. In *Tópicos*, vol. 29, 2005.

WILKES, K. V. “Psyche Versus the Mind”. In NUSSBAUM, M. C. and RORTY, A. O. (edd.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, Clarendon Press, 2003.

WOOD, R., and WEISBERG, M. “Interpreting Aristotle on mixture: problems about elemental composition from Philoponus to Cooper”. In *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 35, 2004.

ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre, L&PM, 1998.

\_\_\_\_\_. “O modo de apreensão dos sensíveis comuns em Aristóteles (Uma análise de *De anima* III, 1 425<sup>a</sup> 14-30)”. In *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, 3, v. 8, n. Especial, 1998, p. 52.

\_\_\_\_\_. “La simultaneità delle percezioni in Aristotele”. In *Elenchos*, XXIII, n. 1, 2002.



\_\_\_\_\_. “Considérations sur l'argumentation d'Aristote dans *De Anima* III 4”. In Van RIEL G., et DESTRÉE, P. (edd.). *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*. Leuven, University Press, 2009.