

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
Programa de Pós Graduação em Filosofia

**A TEORIA DA SENSACÃO NO *DE ANIMA* DE
ARISTÓTELES: A APREENSÃO DOS SENSÍVEIS PRÓPRIOS
E COMUNS**

São Carlos

2015

FELIPE CALLERES AMARAL DOS SANTOS

**A TEORIA DA SENSACÃO NO *DE ANIMA* DE
ARISTÓTELES: A APREENSÃO DOS SENSÍVEIS PRÓPRIOS
E COMUNS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos, como requisito para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marisa Lopes

**São Carlos
2015**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S237ts

Santos, Felipe Calleres Amaral dos.

A teoria da sensação no *De anima* de Aristóteles : a apreensão dos sensíveis próprios e comuns / Felipe Calleres Amaral dos Santos. -- São Carlos : UFSCar, 2015. 86 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Aristóteles. 2. Sentidos e sensações. I. Título.

CDD: 185 (20^a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

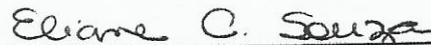
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

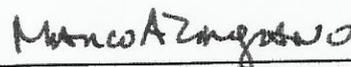
Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Felipe Calleres Amaral dos Santos, realizada em 23/02/2015:



Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes
UFSCar



Profa. Dra. Eliane Christina de Souza
UFSCar



Prof. Dr. Marco Antonio de Avila Zingano
USP

RESUMO

Para Aristóteles, a sensação é um processo no qual o sentido se torna semelhante ao sensível. Para explicar a passagem da dessemelhança à semelhança é preciso compreender que a sensação é um tipo de alteração. Trata-se de uma afecção em que o ser em potência (o sentido) é preservado pelo ser em ato (o sensível).

Assim compreendida, a afecção que descreve a sensação apresenta duas características principais: estabelece um limite dentro do qual a sensação é possível e apresenta um padrão para a constituição dos órgãos dos sentidos. Estes devem poder apreender os sensíveis sem que essa apreensão implique na perda da potencialidade dos sentidos. Para isso, os sentidos devem ser constituídos de maneira semelhante ao meio que se interpõe entre o sentido e o sensível, pois o meio é sempre algo que permite aos sensíveis aparecerem através dele.

A sensação descrita como uma afecção explica primordialmente a afecção de um dos objetos dos sentidos, a saber, os sensíveis próprios. Então, se coloca como problemática a apreensão dos sensíveis comuns, já que os órgãos dos sentidos não são constituídos com a finalidade de percebê-los. Ocorre que os sensíveis comuns acompanham os sensíveis próprios, de modo que sua apreensão se dá por uma capacidade específica que é compartilhada pelos cinco sentidos.

Palavras-chave: Sensação, Aristóteles, objetos dos sentidos, sensíveis comuns, sensíveis próprios.

ABSTRACT

According to Aristotle, sensation is a process in which the sense becomes similar to the sensible. In order to explain this transition from dissimilarity to similarity it is required that one grasps that sensation is a kind of alteration. It is an affection which can be better described as preservation of what is potential (the sense) by what is actual (the sensible). In order to do so, the sense must be constituted in a similar manner in respect of the intermediary which needs to be between the sense and the sensible.

So construed, the affection that explains sensation introduces two main characteristics: it establishes a threshold for the intensity of the sensible and it sets how the sense-organs should be composed. They must grasp the sensible without causing the destruction of the senses potentiality, since the intermediary is always something that enables the sensible to appear through it.

Sensation as an affection explains primarily the affection of one of the sense objects, namely, the proper sensible. So, it stands as a difficulty how another kind of sense object is grasped: the common sensible. The senses are not physiologically constituted to perceive the common sensible. It happens that common sensibles accompany the proper sensibles, so there is a specific capacity to perceive them, and this capacity is shared by all five senses.

Keywords: Sensation, Aristotle, sense objects, common sensible, proper sensible.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências e à Universidade Federal de São Carlos, que possibilitaram a minha formação no decorrer destes anos.

À Capes, pelo apoio financeiro.

Agradeço ao pessoal da secretaria.

Agradeço à professora Marisa Lopes pela orientação e amizade. Minha formação em filosofia depende em grande parte de seu tempo dedicado às questões filosóficas.

Agradeço aos membros da banca de qualificação, o professor Marco Zingano e a professora Eliane Christina de Souza, pelas sugestões que foram importantes para a conclusão deste trabalho.

Agradeço a todos os colegas que me acompanharam neste período, em especial, os meus amigos Bubina, Paty, Juliano, Cabelo, João Paulo, Marcelo e Lóki, pelas horas de conversas e risadas sem as quais esse período não teria sido o mesmo, e também agradeço a Andressa pela amizade e pela ajuda na revisão do texto.

Agradeço a minha mãe pelo apoio incondicional e pela amizade sempre terna.

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

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

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

“The Nicomachean Ethics”. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by J. Barnes. Princeton, UP, [1885/1984] 1995. 2 vols.

“On sense and the sensible”. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by J. Barnes. Princeton, UP, [1885/1984] 1995. 2 vols.

“Metafísica”, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário G. Reale. (Trad. do italiano M. Perine). 3 vols. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

Índice

Agradecimentos	5
Nota sobre as citações	6
Introdução	8
Capítulo 1: os sensíveis próprios	12
A visão	20
A audição	26
O olfato	31
O paladar	38
Tato: os sensíveis e o meio	43
O órgão do tato	50
Capítulo 2: os sensíveis comuns	55
Considerações finais	76
Bibliografia	79

Introdução

Segundo Aristóteles, para haver sensação é preciso que os sentidos se tornem semelhantes às coisas percebidas¹. Esse princípio tem como fundamento a concepção da sensação como uma receptividade pela qual os sensíveis são apreendidos se algumas condições são satisfeitas na relação entre os sentidos e a coisa a ser percebida: (i) é preciso que o sensível não seja colocado em contato direto com o órgão do sentido para que seja percebido, desse modo, todos os sentidos devem ser percebidos através de um meio que se interpõe entre o órgão e o sensível; além disso, (ii) é necessário que a intensidade do sensível não seja forte demais, pois a faculdade sensível opera dentro de certos limites, sendo que para além deles o órgão do sentido é prejudicado e, com ele, a sensação. Dadas as condições acima, o sentido se torna atualmente semelhante ao sensível e isso constitui a sensação. Além da sensação, outros eventos também ocorrem segundo um processo no qual algo passa da dessemelhança para a semelhança. No entanto, há uma diferença radical entre, de um lado, a explicação de uma mudança tal como a água que é aquecida e sua temperatura torna-se semelhante à temperatura de uma chama e, de outro, a semelhança existente entre um sentido e aquilo que é percebido. No caso da sensação, a percepção de uma dada temperatura *não* exige que o sentido seja alterado de maneira que ele se torne tão quente quanto a chama de uma vela para que seu calor seja percebido. Na verdade, a capacidade de sentir não pode nem mesmo sofrer esse tipo de alteração sob pena de ser destruída e perder sua capacidade de sentir. Há um limite de intensidade no qual a sensação é possível, e esse limite determina as condições gerais da sensação em relação às características fisiológicas dos órgãos dos sentidos e o modo pelo qual eles podem se tornar semelhantes aos sensíveis. Cada sentido possui uma especialização própria e sua constituição propicia a recepção de qualidades sensíveis dentro de certos limites: a visão percebe essencialmente as cores, enquanto que a audição percebe os sons. Contudo, se uma luz for muito forte não podemos ver nada, assim como depois de um barulho muito alto podemos perder a capacidade de ouvir.

No entanto, nossa sensação não se reduz à percepção de cores, sons e sabores. Em nossa percepção cotidiana podemos observar a velocidade de um carro e atravessar a rua com segurança, pois percebemos que algo está em movimento. Ao caminhar não esbarramos em tudo o que está diante de nós, pois percebemos certas coisas em nosso caminho que

1 *De anima*, II, 5, 418a 3-6.

reconhecemos como obstáculos. Para Aristóteles, há uma diferença entre tipos de sensíveis: aqueles que são percebidos por mais de um sentido são denominados sensíveis comuns; aqueles que são percebidos por um sentido particular são os sensíveis próprios. Então, se nossos órgãos dos sentidos são apropriadamente constituídos para a percepção de sensíveis próprios, como é possível que nossa percepção não se reduza a eles, ou seja, como é possível percebermos sensíveis comuns: o movimento e a figura, a unidade e o tamanho de algo?

Este trabalho tem como objetivo apreender como se dá a percepção de dois objetos dos sentidos: os sensíveis próprios e os sensíveis comuns. Essa questão deve poder ser esclarecida a partir do exame da teoria da sensação que Aristóteles apresenta no *De anima*, obra na qual uma teoria geral sobre a sensação é seguida pelo exame de cada um dos cinco sentidos. Essa teoria geral apresenta os fundamentos a partir dos quais a apreensão sensível se caracteriza. Sua influência sobre a caracterização de cada órgão do sentido é direta, na medida em que a própria constituição fisiológica dos sentidos depende dos princípios tomados como fundamentais para haver um fenômeno sensitivo.

Uma das dificuldades que inspira essa pesquisa se refere a uma proposta de interpretação que seja uma alternativa em relação ao modo como a discussão sobre a sensação tem sido abordada. A questão central entre os comentaristas contemporâneos teve seu início com a publicação em 1961 de um artigo de Thomas Slakey². Neste artigo, o autor argumenta em favor de uma compreensão fortemente materialista das afecções da alma. Essa ideia foi reforçada por uma nota em um artigo de Richard Sorabji em 1974. Segundo Sorabji, a percepção envolve um processo no qual o órgão “literalmente assume a qualidade sensível do objeto”³. Anos mais tarde, Myles Burnyeat apresentou um artigo que circulou inicialmente como um esboço, publicado posteriormente sob o título *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible*⁴. Nesse artigo, Burnyeat defende a posição contrária segundo a qual não há nenhuma alteração material na percepção. Sua tese pretende resgatar os comentários de Tomás de Aquino, para o qual a sensação não é senão uma mudança espiritual. A partir dessa disputa, uma posição foi denominada literalista e a outra espiritualista⁵.

2 SLAKEY, T. J.. “Aristotle on Sense-Perception”. In *Philosophical Review*, vol. 70, n. 4, 1961. Reeditado em *Aristotle’s De Anima in Focus*. Ed. by M. Durrant. 1993.

3 SORABJI, R.. “Body and Soul in Aristotle”, *Philosophy* 49, 1974, reeditado em *Articles on Aristotle*, vol. 4, 1979, p. 49, nota 22.

4 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.

5 A história desse debate pode ser encontrada em EVERSON, S.. *Aristotle on Perception*. Oxford, Clarendon Press, 1997; e, também em CASTON, V.. “The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception.”, In *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*, R. Salles (ed.),

Nossa proposta alternativa visa a retomada da estrutura do argumento de Aristóteles em *De anima*, II, 5. Aristóteles inicia sua investigação sobre a sensação afirmando que ela é um tipo de alteração. É a partir do exame do tipo de alteração que é possível compreender a constituição dos órgãos dos sentidos, assim como a própria sensação.

Nossa intenção é compreender a apreensão sensível considerando dois objetos dos sentidos: os sensíveis próprios e comuns. Esses sensíveis devem ser apreendidos a partir de uma afecção dos sentidos. Nem a ausência de determinações materiais, nem a literalidade da afecção sensível são nosso ponto de partida. Aristóteles ainda diz que há sensíveis percebidos por acidente, no entanto, estes envolvem a faculdade intelectual e, por isso, não podem ser considerados genuinamente sensíveis. Para compreender a apreensão dos próprios e comuns consideramos primeiramente a teoria geral da sensação e sua relação com os sensíveis que afetam os sentidos, a saber, os sensíveis próprios. Em seguida procuramos compreender como os sensíveis comuns são percebidos, já que eles não afetam os sentidos.

Podemos considerar que existem dois aspectos fundamentais da teoria geral acerca da sensação, um deles é o princípio segundo o qual a sensação ocorre através de um meio, outro princípio é a exigência que a sensação ocorra dentro de certos limites de intensidade dos sensíveis. Diante disso, é preciso estabelecer qual a relação dessa teoria geral com a apreensão dos sensíveis comuns, uma vez que a percepção dos sensíveis próprios está nela compreendida.

A primeira parte deste trabalho se dedica a explicar a conexão entre a teoria geral apresentada em *De anima*, II, 5 e a maneira pela qual essa teoria é aplicada aos cinco sentidos. Uma vez que essa tarefa tenha sido cumprida será possível posicionar melhor a questão sobre a unidade explicativa acerca dos sensíveis próprios e comuns. Isso porque, nesse percurso pelos cinco sentidos, há um privilégio da explicação sobre a apreensão dos sensíveis próprios em detrimento da análise da percepção dos sensíveis comuns. A cor é dita o sensível próprio da visão, na medida em que somente a visão pode perceber as cores e o caráter restritivo da relação entre a cor e o sentido da visão determina como o órgão do sentido deve ser constituído para que as cores possam ser vistas.

Na segunda parte, analisamos a relação entre a sensação dos sensíveis próprios e dos sensíveis comuns. A sensação dos sensíveis próprios é um evento em que o sentido é passivo, isto é, ele não age sobre os sensíveis percebidos. Se as informações sensíveis são apreendidas apenas pelos cinco sentidos e não há outros meios pelos quais elas possam ser recebidas,

então é preciso explicar como outros tipos de sensíveis podem ser percebidos. A visão tem a cor como seu sensível próprio, e o órgão visual é apropriadamente constituído para a percepção das cores. Já os sensíveis comuns não possuem um órgão apropriado para sua percepção, mas eles acompanham os sensíveis próprios. Mas acompanhar não é necessariamente afetar o órgão do sentido. Daí a pergunta sobre apreensão dos sensíveis comuns se justifica, uma vez que se estes não afetam os sentidos, como eles podem ser percebidos⁶. A função de perceber o movimento não parece estar ligada à simples recepção das cores ou dos sons, pois há no movimento mais do que uma cor ou um som que são percebidos: podemos imaginar que a percepção do movimento implique na apreensão de cores ou sons que mudam de lugar num dado intervalo de tempo. Mas, se a visão for compreendida como o sentido estritamente relacionado à percepção das cores, não será possível descrever a percepção visual do movimento, pois seríamos obrigados a dizer apenas que vimos algo branco ou ouvimos algo sonoro, e nada mais.

Uma vez que a sensação dos sensíveis comuns não conta com sentidos especializados para sua percepção e eles são percebidos por mais de um sentido, é preciso que os cinco sentidos tenham uma capacidade através da qual os comuns sejam percebidos. Desse modo, a sensação de uma cor acompanhada pela sensação do tamanho deve possuir uma unidade proveniente da faculdade sensitiva que relaciona as duas sensações como constituindo informações provenientes da mesma coisa sensível. A sugestão com a qual teremos a oportunidade de trabalhar no segundo capítulo é a existência de uma sensação comum, isto é, uma capacidade apropriada para a percepção dos sensíveis comuns.

6 *De anima*, III, 1, 425b 8-9.

Capítulo 1: os sensíveis próprios

Em *De anima*, II, 5, Aristóteles apresenta a sensação como um tipo de alteração e, nesse capítulo, ele procura mostrar qual é esse tipo de alteração. Para isso, são realizados três passos: o primeiro consiste na distinção de dois significados da noção de potência, tomando como exemplo a aquisição e o uso do conhecimento. O segundo consiste na análise das respectivas passagens da potência ao ato resultantes da distinção entre esses dois tipos de potência. Por fim, o filósofo apresenta dois tipos de afecção e analisa os resultados encontrados acerca da atividade intelectual em relação ao caso da sensação.

A primeira distinção realizada nesse capítulo (417a 21-b 2) diz respeito às diferentes acepções da noção de potência. A primeira delas (doravante P_1) pode ser entendida mediante o exemplo do sábio. Aristóteles diz que o sábio é assim considerado por sua espécie ter essa característica. Ou seja, os homens são sábios em potência, pois mesmo que não possuam a sabedoria podem vir a adquiri-la. A segunda acepção toma a potência como a sabedoria que alguém possui, mas não a está utilizando no momento. Este sentido é análogo àquele que empregamos quando dizemos de alguém que está dormindo, uma vez que este não está exercitando seu conhecimento no momento, ainda que o possua: esse é o segundo sentido da noção de potência (doravante P_2). Em relação a P_2 , podemos dizer que o homem em posse dessa capacidade pode colocá-la em exercício quando quiser, e, obviamente, se nada impedir seu exercício. Exemplos de impedimentos para o exercício de P_2 são encontrados na *Ética a Nicômaco*:

Além disso, acontece aos homens possuírem conhecimento em outro sentido que não os acima mencionados [em ato ou em potência]; pois naqueles que possuem conhecimento sem exercitá-lo percebemos uma diferença de disposição (*héxis*) que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e com os embriagados.⁷

Em relação à primeira acepção de potência devemos esperar duas atualizações correspondentes, de modo que a atualização de P_1 é A_1 , a qual Aristóteles descreve como ocorrendo “graças à alteração recebida do estudo e passando frequentemente de um estado

7 *Ética a Nicômaco*, VII, 3, 1147a 10-14.

contrário ao seu oposto”⁸. A segunda atualização é a passagem de P_2 para A_2 . Esse é o caso em que alguém já possui um conhecimento e coloca-o em exercício, tal como, por exemplo, aquele que sabe ler e reconhece atualmente a letra “A”. Essa atualização é considerada por Aristóteles como a transição da *posse* para o *exercício*, de modo que em um momento há inatividade (P_2) e em outro há atividade (A_2). A primeira transição constitui, portanto, a aquisição de uma disposição, enquanto que a segunda transição é o uso dessa disposição. Essa apresentação encerra o primeiro passo. Nele, temos duas transições que serão analisadas no próximo passo: (α) a transição $P_1 - A_1$ se configura como a passagem do conhecimento em potência para sua aquisição; e, (β) $P_2 - A_2$ é a transição de um conhecimento que alguém já possui (como disposição) para seu exercício atual.

No segundo passo, Aristóteles apresenta modos de se compreender as transições α e β . Para cada uma delas iremos encontrar duas possibilidades de explicação, diante das quais apenas uma é adequada para o caso em questão. Para a transição α , duas possibilidades são indicadas:

Quanto ao ser que, partindo da pura potência, aprende e recebe a ciência da parte do ser em entelúquia e capaz de ensinar, é preciso dizer ou que ele não é afetado – nós o dissemos – ou bem, que existem dois tipos de alteração: uma é a mudança em direção às disposições privativas, a outra vai no sentido das disposições positivas e da natureza do sujeito.⁹

Para compreender a transição α , a primeira opção é considerar a passagem de P_1 para A_1 como sendo uma mudança em direção às *disposições privativas*. Já vimos no primeiro passo que uma disposição representa a possibilidade de algo ser realizado, tal como basta um conhecimento em posse para que ele possa ser colocado em uso. Inversamente, uma mudança em direção às disposições privativas significa que deve ocorrer a perda de uma disposição, de modo que esta deixe de estar disponível. Segundo Averróis, esta é uma mudança que ocorre sobre uma disposição que existe no paciente, isto é, “uma afecção que é a corrupção do paciente, não uma educação”¹⁰. Este não é o caso da aquisição de um conhecimento (α), que é, na verdade, a *aquisição* de uma disposição, tal como na segunda opção exposta no excerto acima. Logo, Aristóteles compreende que a passagem da potência primeira para o ato primeiro

8 *De anima*, II, 5, 417a 31-32.

9 *De anima*, II, 5, 417b 12-16.

10 AVERROES. *Long commentary on the De anima of Aristotle*. Tr. by R. C. Taylor. Yale, UP, 2009, p. 169.

pode ocorrer como uma mudança no sentido das *disposições positivas e da natureza do sujeito*, na medida em que Aristóteles está falando, nesse momento, da *aquisição* de uma disposição. Em todo homem, essa disposição é uma potência primeira (P_1), pois mesmo que alguém não possua a capacidade de ler, é de sua natureza ser sábio e, por isso, ele pode atualizar essa potência e ter atualmente (A_1) a disposição para ler.

Aristóteles também apresenta duas possibilidades de compreensão em relação à segunda transição (β):

Com efeito¹¹, é pelo exercício da ciência que passa ao ato aquele que possui a ciência, e essa passagem ou não é uma alteração (pois é um progresso do ser em si mesmo e em direção de sua entelúquia), ou constitui um outro gênero de alteração.¹²

Neste caso, Aristóteles passa a lidar com a transição (β) de P_2 para A_2 , isto é, a transição do conhecimento em posse para o exercício desse conhecimento. O primeiro modo de apreensão da atualização de P_2 é não considerá-la como uma alteração, sendo antes um progresso que o ser realiza em direção de si mesmo, isto é, de sua entelúquia¹³. Essa alternativa é a simples passagem de uma potência para a realização de uma atividade que está inativa e passa a estar em atividade quando é atualizada, tal como o caso em que alguém tem o conhecimento da leitura e reconhece este “A”. Nessa atualização não existem contrários, pois a transição que ocorre é entre o *conhecimento em posse* para o *conhecimento em exercício*.

O que Aristóteles faz com essa dupla exclusão é mostrar que nesse caso não há

11 A passagem inicia com a partícula *gár*, que pode significar tanto uma conjunção explicativa (pois, por conseguinte) como um advérbio (com efeito, certamente). A opção de Barbotin parece acertada, na medida em que a passagem não é explicativa do que a precede, a saber, a distinção entre os dois sentidos da noção de afecção. O texto em análise tem, antes, a função de esclarecer a atualização no caso do conhecimento, que é o exemplo sistematicamente utilizado em II, 5. Desse modo, podemos considerar separadamente esta passagem e a distinção entre os tipos de afecção que a antecede. Por isso, em nossa análise podemos lidar com a distinção referida em seguida, e não antes desse esclarecimento acerca da atualização do conhecimento.

12 *De anima*, II, 5, 417b 5-7.

13 A descrição da transição β não é equivalente a um dos tipos de alteração apresentado como a mudança no sentido das disposições positivas e da natureza do sujeito. Isso porque, quando Aristóteles se refere a essa mudança (417b 12-16) ele está preocupado com a *aquisição* do conhecimento, o que pode ser verificado a partir das alusões feitas àquele que instrui (*didáskalos*) e ao processo de aprendizagem (*manthánw*). Aquele que muda em direção às disposições positivas passa por um processo em que tais disposições são adquiridas, de modo a realizar o que estava em potência em um ser de uma determinada natureza, tal como aquele que nasce humano e é, portanto, potencialmente sábio. A transição β vai em um sentido diferente: aquele que possui o conhecimento da gramática, não adquire uma disposição, ele já a possui, e, por isso, passa por um processo em que há desenvolvimento ou progresso (*epídoxis*) da inatividade dessa disposição para sua atividade ou exercício atual. Nesses termos, mudança em direção às disposições positivas e progresso em direção a si mesmo e a sua entelúquia não são expressões comutáveis. Por isso, Aristóteles concebe que a transição de P_2 para A_2 não é alteração, sendo antes “um progresso do ser em si mesmo e em direção de sua entelúquia” (417b 6-7).

alteração ou, ao menos, o tipo de alteração que ele apresenta na *Física* – isto é, a destruição de uma qualidade e sua substituição por outra¹⁴. Se não tomarmos a transição β como sendo o “progresso” que Aristóteles apresenta, seria preciso considerar a existência de um outro gênero de alteração ao qual Aristóteles não faz referência, mas somente anuncia a possibilidade: “ou constitui um outro gênero de alteração”. O ponto a que chegamos é que na passagem do conhecimento possuído (P_2) para o conhecimento em exercício (A_2) há uma passagem da inatividade para a atividade do conhecimento e essa passagem é um progresso em direção de si mesmo, isto é, de sua entelúquia (de sua plena realização). Em outras palavras, nessa atualização o termo em potência “conhecimento” não é atualizado tornando-se outra coisa, mas é apenas o conhecimento em exercício e isso, precisamente, é a sua entelúquia.

Nesse percurso, Aristóteles adiciona uma observação sobre a noção de afecção que deve ser levada em consideração, pois a partir dela veremos as consequências dessa exposição para o caso da sensação. A afecção não é um termo simples assim como as noções de potência e alteração. Ela pode ser entendida ou como (i) “uma certa destruição pela ação do contrário” ou como (ii) a “preservação do ser em potência pelo ser em ato e semelhante a ele, da mesma maneira que a potência em relação ao ato”¹⁵. Até esse momento, seguimos o caminho da divisão em duas possibilidades exclusivas para analisar as transições α e β . Neste momento do texto, Aristóteles não é claro sobre a referência aos sentidos de afecção como se remetendo à primeira ou à segunda transição. Essa ambiguidade não parece ser despropositada, pois os dois sentidos da noção de afecção podem ser aplicados em mais de uma dessas transições e podem ter relações com as distinções feitas até aqui, por isso devemos fazer uma análise caso a caso.

A primeira transição $P_1 - A_1$ pode ser um entre dois tipos de alteração, uma mudança em direção às disposições privativas que, na verdade, é a perda de uma disposição, tal como ocorre com o esquecimento¹⁶; e uma mudança em direção às disposições positivas e à natureza. O primeiro sentido de afecção pode ser uma mudança em direção às disposições privativas, pois nesse caso há a destruição de um contrário: a posse de um conhecimento, que é substituída pela ignorância¹⁷. Por outro lado, essa noção pode ser equivalente à aquisição de

14 *Física*, V, 1, 226a 22 ss.

15 *De anima*, II, 5, 417b 3-5.

16 Cf. *Física*, V, 2, 225b 29-32; *Sobre a longevidade e a brevidade da vida*, 2, 465a 19-23.

17 Sobre a afecção como substituição de contrários cf. *Categorias*, 9a 28–10a 10; *Física*, VII, 3; *Sobre a geração e a corrupção*, I, 6, 323a 16–20; *Metafísica*, V, 21.

uma disposição, pois nesse caso também há a destruição de algo (a ignorância) e sua substituição por seu contrário (o conhecimento). Assim, a primeira das duas acepções de afecção parece se referir à primeira transição.

Quanto à segunda transição, a noção de afecção como destruição pela ação de um contrário não encontra correspondente, já que não há contrariedade no caso da transição do *conhecimento* possuído para o exercício do *conhecimento*. Isso nos leva à análise da segunda acepção da noção de afecção: a preservação do ser em potência pelo ser em ato e semelhante a ele. Concluímos anteriormente que a transição β é caracterizada como sendo um progresso em direção de si mesmo, isto é, de sua entelúquia. À primeira vista é possível cogitar que exista uma identidade entre a afecção como preservação e a transição β . No entanto, é preciso lembrar o que Aristóteles tem a dizer sobre o que quer dizer com a noção de progresso em direção de si. Seu exemplo sobre esse assunto se refere à construção de uma casa, que o assentamento dos tijolos e a construção do telhado não são podem ser considerados como operações que ocasionam alteração, pois não há algo para ser alterado – a bem dizer, ainda não há uma casa. O que ocorre no caso das operações realizadas para a construção da casa é um aperfeiçoamento, já que a cada passo se alcança um patamar que é mais perfeito que o outro tomando a casa construída como parâmetro. O mesmo pode ser dito em relação ao conhecimento, pois os casos de aprendizagem e uso aperfeiçoam o conhecimento.

A sensação não pode ser descrita como um aperfeiçoamento. Diferente do que ocorre com o conhecimento, cada ato sensitivo não muda a faculdade sensitiva de modo que ela seja melhor em relação ao modo como percebe em um momento subsequente. Para Aristóteles, desde o nascimento os sentidos estão prontos para perceber e eles não se aperfeiçoam a partir de suas primeiras experiências sensíveis¹⁸.

Até agora, viemos discutindo sobre as transições da potência ao ato que ocorrem para o caso da aquisição e uso do conhecimento. É preciso estabelecer a relação entre as distinções feitas até aqui e a sensação. Vejamos como o filósofo apresenta essa relação:

No caso do ser sensitivo, a primeira mudança é obra do genitor masculino, e quando o ser animado é engendrado ele possui, desde então, o sentir à maneira de uma ciência. Quanto ao sentir em ato, ele corresponde – para a linguagem – ao exercício da ciência, mas com a diferença que, no primeiro caso, os agentes do ato são exteriores: o visível, o sonoro, e assim com os outros sensíveis¹⁹.

18 Cf. *Física*, VII, 3, 246a 10-b 3.

19 *De anima*, II, 5, 417b 16-21.

Uma vez que as distinções em relação ao conhecimento tenham sido feitas, Aristóteles pode estabelecer uma analogia entre a sensação e a aquisição e o uso da ciência. O ser animado possui a sensação desde seu nascimento à maneira de uma ciência adquirida (P₂). Já a sensação em ato deve ser compreendida a partir da mesma caracterização do uso da ciência, isto é, a sensação é uma atualização da sensação em posse para a sensação em exercício. No entanto, a analogia tem seus limites. A descrição da sensação como um *progresso* difere do uso da ciência em relação a dois pontos essenciais: primeiro, porque a ciência é em relação a universais e a sensação apreende particulares; segundo, porque o uso da ciência ocorre quando quisermos, enquanto a sensação não depende de nós. A partir da caracterização da sensação como uma preservação notaremos outras diferenças em relação ao intelecto.

Na descrição da sensação, Aristóteles distingue dois modos pelos quais nos referimos à “sensação”, a saber: (a) em potência e (b) em ato. De modo análogo “sentido” também indica duas coisas diferentes (i) o sentido tomado como uma capacidade e (ii) tomado do ponto de vista da sua atividade²⁰. Aristóteles distingue essas duas descrições do sentido e, nessa medida, será necessário apresentar a relação entre essas duas acepções, isto é, elas se referem à mesma coisa, o sentido tomado como capacidade perceptiva e como órgão materialmente constituído²¹. Esse esclarecimento traz uma informação sobre a noção de preservação. A sensação tomada como a preservação do que é em potência pelo que é em ato indica a constituição dos sentidos e o limite em que a sensação ocorre. Sobre isso, o texto do *De anima* diz o seguinte:

O órgão sensorial primário é aquele onde reside uma faculdade desse tipo [a faculdade de receber as formas sensíveis sem a matéria]. Ambos, sem dúvida, são apenas um, mas sua noção difere. Deve haver extensão (*mégethos*) naquele que sente, enquanto que nem a essência da faculdade sensitiva nem o sentido são extensos, mas são uma certa forma e capacidade do órgão. Tudo isso mostra claramente por qual razão os sensíveis de uma intensidade extrema destroem os órgãos sensoriais. Se, com efeito, o movimento é muito forte para o órgão, a proporção (*logos*) – que constitui o sentido – é perturbada, tal como a harmonia e o tom das cordas tocadas com muita violência.²²

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

21 A relação entre forma e matéria é determinante da relação entre a faculdade sensitiva e os órgãos dos sentidos. Estes são a matéria das faculdades sensíveis. Cf. JOHANSEN, T.K.. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, UP, 1997, p. 36.

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

Para a sensação ocorrer é necessário que os sensíveis tenham uma intensidade tal que a *capacidade de perceber* presente nos *sentidos* seja atualizada e preservada. A preservação justifica a união intrínseca entre a descrição da capacidade de perceber e o órgão sensorial, pois se o órgão sofre algum dano e é destruído, então a capacidade de perceber deixa de existir no sentido. Se, por outro lado, ela é preservada isso significa que a capacidade de sentir está apta a receber as formas sensíveis sem a matéria, assim como indica que o órgão sensorial está apto a perceber. Ainda sobre o que a noção de preservação apresenta para a compreensão do sentido, temos que, se a intensidade do estímulo for muito fraca, não há sensação; se ela for muito forte, também não há sensação, pois, neste caso, o sentido é destruído e perde sua aptidão para sentir. Então, há sensação quando o ser em ato (o sensível) atualiza o ser em potência (o órgão) sem que ele seja destruído: se o órgão é destruído, conseqüentemente, a capacidade sensível é perdida. Isso quer dizer que nem todo contato entre o sentido e o sensível gera sensação: alguns podem destruí-la, enquanto outros produzem sensação na medida em que essa atualização preserva a capacidade de sentir presente no órgão²³.

A oposição entre preservação (*sotería*) e destruição (*phorá*) não é a mera contraposição entre um tipo de afecção que não é relativo à sensação e outro que é. Essa oposição é determinante do modo pelo qual a sensação pode ocorrer, isto é, há sensação quando os sensíveis preservam os sentidos. Se houver destruição do sentido – do órgão, e conseqüentemente da faculdade – a sensação não é possível²⁴.

Portanto, através da noção de preservação²⁵ podemos compreender que a constituição dos órgãos dos sentidos está ligada à capacidade sensorial da qual ele é a parte material.

Até aqui, nossa análise se restringiu aos aspectos gerais da sensação. Agora, é preciso examinar cada um dos sentidos para determinar as demais características necessárias à sensação, já que cada sentido apresenta peculiaridades em relação à noção de preservação. O exame de cada um dos sentidos revelará que a composição do meio e do órgão devem ser

23 Polanski explica a noção de preservação como um tipo de atualização das capacidades do animal, mas não explica o que isso significa e qual seu papel na teoria da sensação que se desenvolve depois de *De anima*, II, 5. Cf. POLANSKI, R. *Aristotle's De anima*. 2011, p. 235.

24 A intensidade do estímulo é de tal modo importante para a sensação que, mesmo que um estímulo forte não destrua a capacidade de sentir, ele pode prejudicá-la. Isso se evidencia, por exemplo, no caso da audição, que opera dentro de limites de intensidade entre graves e agudos, de modo que a audição deve ocorrer dentro desses limites. Cf. *De anima*, III, 2, 429a 31-b 3.

25 A preocupação com a preservação dos sentidos também aparece relativamente às partes que protegem os órgãos sensoriais. Nas *Partes dos animais*, Aristóteles explica que o animal pisca para salvaguardar o órgão do sentido. Cf. *Partes dos animais*, II, 13, esp. 657a 36.

semelhantes. Esse meio possui a característica principal que indica a própria constituição material do órgão do sentido. A identidade entre meio e órgão sensorial deve revelar não só o significado da noção de preservação, mas também deve lançar luz sobre o que Aristóteles declara em *De anima*, II, 5, 418a 3-6:

Como dissemos, o que tem a capacidade da sensação é potencialmente semelhante ao que o objeto percebido é atualmente; isto é, enquanto no início do processo de afecção os dois fatores em interação são dessemelhantes, no final aquele que é afetado assemelha-se ao outro e é idêntico em qualidade a ele.²⁶

Segundo Aristóteles, o que tem a capacidade de sentir, isto é, o sentido, deve se tornar semelhante ao objeto percebido para que ocorra sensação. Diante da caracterização da sensação como uma atualização pela passagem da potência ao ato ($P_2 - A_2$), atualização em que há preservação do ser em potência pelo ser em ato, é preciso esclarecer como o sentido pode ser em potência semelhante ao sensível, e como o sentido pode ser preservado ao tornar-se semelhante ao sensível. A análise dos cinco sentidos deve nos dar as respostas para essas questões.

26 *De anima*, II, 5, 418a 3-6.

A visão

Aristóteles faz uma análise sobre cada um dos cinco sentidos, começando pela visão, passando pela audição, pelo olfato, pelo paladar e terminando no tato. Ao fazer isso, o filósofo mostra como os sentidos devem ser constituídos para que sejam aptos a perceber os sensíveis. Sua explicação da visão depende de três elementos principais, que serão, *mutatis mutandis*, os mesmos elementos presentes na explicação dos demais sentidos: o órgão sensorial, o objeto da visão e o meio transparente. O que basicamente deve ocorrer para que o objeto da visão possa ser percebido é a existência de condições para que a cor – o sensível próprio da visão – possa mover o meio transparente, já que a cor não pode afetar o olho de maneira direta, pois, como veremos, é necessário que um meio esteja entre o órgão e a coisa percebida. Também é preciso haver a presença de luz para que o meio esteja em ato, de modo que a cor possa movê-lo de alguma maneira e este possa mover o órgão sensorial. Em primeiro lugar, analisaremos o sensível próprio da visão e, a partir daí, será possível compreender o meio através do qual ele é percebido e, por fim, qual constituição material o órgão do sentido deve ter para perceber o sensível.

O objeto da visão por excelência é a cor²⁷, e, além da cor, Aristóteles declara estar ciente de um objeto visível quando o transparente não está em ato. A língua grega do tempo de Aristóteles não tem um nome para isso, que nós conhecemos como “fosforescente”. A exposição da visão toma a cor como o sensível para o qual o órgão do sentido é apropriadamente constituído. A cor é aquilo que está presente nas coisas. Aristóteles diz que ela está “na superfície do que é visível por si” e faz a seguinte ressalva: “entendo por si não no sentido em que algo é visível por sua essência, mas no sentido em que o objeto possui em si a causa de sua visibilidade”²⁸. Ou seja, a cor não deve sua visibilidade a outra coisa, senão a ela mesma. Segundo Tricot²⁹, a cor é dita como estando na superfície do que é visível, pois as coisas coloridas são compostas pelos quatro elementos, de modo que, nessa proporção, dois dos quatro elementos possuem uma natureza comum, isto é, a água e o ar são transparentes. Na medida em que as coisas contêm a transparência em si mesmas, a cor é compreendida como estando “ou no limite, ou sendo o próprio limite dos corpos”³⁰. A natureza da cor é

27 Sobre a cor como a primeira classe de visíveis cf. *De anima*, II, 7, 418a 26-27; 419a 1-6

28 *De anima*, II, 7, 418a 29-31.

29 Cf. *De l'âme*. Traduction et notes par J. Tricot. Vrin, Paris, 1995, nota 1 à passagem 418a 29.

30 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 3, 439a 30.

colocar em movimento o transparente em ato, ou seja, aquele que está iluminado. Sua natureza não é atualizar o transparente, mas movê-lo de alguma maneira³¹. Antes de entender como a cor move o transparente é preciso compreender como Aristóteles o concebe.

O transparente é um meio que possibilita a visão, e não importa se o material transparente é um líquido como a água, fluido como o ar ou ainda é um corpo sólido³², pois todos esses corpos partilham de uma natureza comum, que é a transparência. O transparente pode ser em potência ou em ato, devendo sua atualidade à presença da luz. A privação da luz é a escuridão, de modo que o transparente não serve à visão se não há luz. A luz não é nem um corpo ou emanção de um corpo, nem algo que se move ou é movido, ela é um estado (*héxis*) do transparente, sua atualidade³³. Isso mostra que para haver visão não é necessário que a luz produza algo, isto é, transforme o transparente em outra coisa, isso porque ela é a própria descrição da transparência em ato.

Com isso, já é possível compreender o efeito da cor no transparente. O transparente é aquilo que não tem cor, e não é visível por si próprio, isto é, não é possível ver o transparente, mas apenas a cor que aparece através dele. Além disso, deve-se considerar que a cor só age sobre o transparente em ato, isto é, quando há luz. Para Aristóteles, o efeito da cor sobre o transparente é a visibilidade, já que a cor pode ser vista através dele³⁴. O filósofo acrescenta que a cor é comparável à luz, que é “de alguma maneira a cor do transparente, quando o transparente é em ato devido à ação do fogo ou algo semelhante ao corpo da região superior”³⁵. A luz é como que a cor do transparente, pois, assim como a cor, a luz também faz com que a visibilidade através do transparente seja possível. Em suma, é preciso que o transparente esteja em ato para que a cor o afete de maneira que ele seja visível. Burnyeat compreende a ação da cor sobre o transparente como algo estático. Suas palavras são as seguintes:

31 Como Hicks nota, não se trata de produzir um movimento local, mas uma alteração. Cf. *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, p. 367.

32 *De anima*, II, 7 418b 6-7. Segundo Tricot tais corpos seriam o vidro, os cristais e pedras translúcidas. Cf. *De anima*, Traduction et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1995, nota 2 à passagem 418b 7.

33 Sobre a negação da luz como um corpo ou emanção cf. *De anima*, II, 7, 418b 14-15. Sobre a compreensão da luz como oposta ao movimento cf. *De anima*, II, 7 418b 20-23 e *Sobre a sensação e os sensíveis*, 6, 446b 30-31, 447a 8-10.

34 *De anima*, II, 7, 419a 9-10.

35 *De anima*, II, 7, 418b10-12. Hicks e Tricot estão de acordo sobre o éter ser o elemento da região superior e que partilharia com o fogo a propriedade de ser luminoso. *De l'âme*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1995, nota 4 à passagem 418b 13; *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, p. 369.

Tal é o efeito da cor sobre o meio que é atualmente transparente: a cor aparece através dele. Nem mais, nem menos. É evidente, eu espero, que essa aparição ou visibilidade da cor através do transparente é uma condição estática, um estado de coisas, não um evento ou um processo. Nada acontece. Nada se move do objeto colorido. Não há nem mesmo uma verdadeira alteração, apenas a quase-alteração que consiste no fato da cor ser visível através do transparente.³⁶

O comentário de Burnyeat auxilia na compreensão da necessidade de um meio para a visão. Se nada parte do objeto colorido em direção aos nossos olhos e nem mesmo ocorre uma alteração no transparente, deve haver uma razão para que seja necessária a existência de um meio para a visão. Segundo Aristóteles, a essência formal da cor consiste em ser capaz de mover o transparente. Entretanto, isso só é possível se o transparente estiver em ato. Se não há luz, a cor não pode ser vista, então é preciso que haja luz para que o transparente esteja em ato e, assim, a cor seja vista. A prova disso se dá por absurdo: se algo for colocado em contato imediato diante do órgão da visão, nada é visto. Nessa experiência, há um bloqueio da luz que ilumina os olhos, impedindo que o transparente esteja em ato e a cor possa movê-lo. Segundo Burnyeat, “o que Aristóteles exclui através disso é uma definição da cor como o que tem a capacidade de mover o órgão da visão”³⁷. Se não é a cor que move o olho, então Aristóteles deve apresentar outra instância que o mova: esse movimento tem como princípio a cor que aparece através do transparente. Essa é a quase-alteração que Burnyeat indica, isto é, uma modificação do transparente pela qual ele se torna de alguma maneira colorido³⁸. Depois disso, o transparente afeta o olho, de modo que a cor passa a ser vista: em suma, a cor move o meio e este move o órgão³⁹.

É preciso saber como o meio move o órgão do sentido. Para isso, o conhecimento sobre a composição material do órgão da visão é imprescindível. Aristóteles faz observações no *Sobre a sensação e os sensíveis* acerca da constituição do órgão da visão: o olho. Segundo sua concepção, o olho deve ter como característica a transparência, e tanto o ar quanto a água

36 BURNYEAT, M. “How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hear Middle C? Remarks on De Anima 2, 7-8.” In *Essays on Aristotle’s De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 413.

37 Ibidem.

38 Burnyeat diz que o papel do transparente é separar o órgão da cor que ele percebe. Além disso, o autor afirma que o meio também cumpre a função de separar a forma sensível da matéria. Nas palavras do autor: “Se o transparente é colorido de um modo derivativo, sem realmente ser colorido, podemos dizer que a forma sensível, a cor, está em si mesma presente no transparente, sem a base material com a qual está unida no objeto percebido”. Cf. Idem, p. 414.

39 *De anima*, II, 5, 419a 17-19. Sobre a relação causal entre o sensível que move o transparente e depois move o meio, cf. nossa nota 121.

são transparentes, mas o fato de o último ser mais fácil de ser confinado permite entender porque o olho é composto de água⁴⁰.

Se é necessário que exista luz para que o transparente esteja em ato, para haver visão será preciso haver luz tanto no meio como no órgão. Consequentemente, o meio é um facilitador da presença de luz no olho. Podemos imaginar um mundo em que fosse possível colorir o ar. Nesse mundo, nada seria visto, pois uma cor em contato imediato com os olhos nada mais seria do que um impedimento para a luz e tudo o que seria visto seria a escuridão. Para que o transparente cumpra seu papel, a saber, fazer uma cor aparecer através de si, deve haver luz. Essa luz, por sua vez, deve estar presente não só no meio, mas também no órgão. Uma importante passagem do *Sobre a sensação e os sensíveis* é clara quanto a isso⁴¹:

Como a visão exteriormente é impossível sem luz, também é impossível internamente. Deve haver, portanto, algum meio transparente dentro do olho, e, como não é o ar, deve ser a água. A alma ou sua parte perceptiva não está situada na superfície do olho, mas obviamente em algum lugar de dentro: daí a necessidade do interior do olho ser transparente, isto é, capaz de admitir luz.⁴²

Aqui, exterior e interior não devem ser entendidos como se referindo, respectivamente, às condições físicas e psíquicas. O que é impossível sem a luz é a ação da cor sobre o transparente, ou seja, o transparente só pode ser movido pela cor se há luz. Aristóteles considera que as condições nas quais a luz age sobre o transparente devem ser as mesmas, tanto no exterior como no interior do corpo do animal. Por isso, a própria composição do olho deve ser “capaz de admitir luz”. Dentre os elementos primordiais, dois são capazes de receber luz: a água e o ar. Ambos permitem que o olho receba luz, entretanto, Aristóteles apresenta uma razão para explicar porque o olho é composto de água, e não de ar. Segundo o filósofo, o olho é composto de água, já que em comparação com o ar, a água é

40 Cf. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 2, 438a 13 ss; cf. também *Partes dos animais*, II, 10, 656b 1-3. No que se segue devemos estar atentos ao fato do olho e do meio que o afeta receberem uma caracterização comum, isto é a, transparência. Como veremos nas páginas seguintes, esse detalhe ocorre também em relação aos demais sentidos, que também são caracterizados de alguma maneira por uma característica comum ao meio que os afeta.

41 A partir dessa passagem, Sorabji argumenta que se a luz que está no interior é a mesma do exterior, então isso já é uma garantia que o órgão do sentido é afetado materialmente, já que segue-se como consequência que a cor exterior vai ser tal como a cor interior. Cf. SORABJI, R.. “Intentionality and Physiological Processes: Aristotle’s Theory of Sense-perception” In *Essays on Aristotle’s De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003. A nosso ver o problema dessa interpretação consiste no não reconhecimento do papel do meio para a visão. O meio não só permite à luz entrar no olho, como também tem a função de separar a parte formal da cor de sua parte material. Cf. BURIDAN, J.. “Commentary on Aristotle’s De anima, Book II.” In *Readings in medieval Philosophy*. Transl. By P. G. Sobol. Org. A. B. Sroedinger, Oxford, UP, 1996, p.496-7.

42 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 2, 438b 6-10.

mais fácil de ser confinada. Ambos, exterior e interior exigem as mesmas condições para haver sensação, isto é, deve haver luz para que o transparente esteja em ato e uma cor possa aparecer através dele.

Há duas ocasiões em que a visão das cores não é possível: (i) na escuridão e (ii) quando o objeto é colocado em contato direto com o órgão. Em ambas, a causa da impossibilidade de haver percepção visual é a mesma: a ausência do transparente em ato. Em um escritório sem luz não é possível ver as coisas que ali estão. Ao abrir os olhos, a única sensação visual possível é a percepção da cor preta. A ausência de luz no meio transparente é comparável a um objeto colocado em contato direto com o olho. Se o que entra em contato com o órgão da visão não for a transparência da água ou do ar, não será possível ver o objeto, simplesmente porque a entrada de luz nos olhos será bloqueada: sem luz a cor não pode mover o transparente, seja no exterior ou no interior do corpo do animal⁴³. Por isso, o transparente deve estar em ato no meio, assim como no órgão da visão.

De acordo com Burnyeat, o efeito da cor no transparente é uma “quase-alteração”. Nesse tipo de alteração a cor aparece através do transparente, sem produzir nenhuma modificação em sua composição: a única qualidade sensível que muda é a cor que aparece *através* do ar ou da água. A partir disso, compreendemos quais as características que o órgão do sentido possui para ser apto a perceber: sua composição deve ser tal que o efeito do sensível sobre o meio seja o mesmo que ocorre no olho. Em outras palavras, se a cor age sobre o transparente, então o órgão do sentido apropriado para ver as cores deve ser composto por algo transparente.

Ainda acerca do órgão da visão, Aristóteles explica: “aquilo que vê é, de uma certa maneira colorido, pois cada órgão sensorial recebe a forma sensível sem a matéria”⁴⁴. Ele diz “de uma certa maneira”, pois não há uma alteração real no órgão do sentido. Há, com efeito, uma cor que aparece através do transparente, portanto, em condições normais o sensível não modifica nem destrói o órgão do sentido, mas apenas aparece através da transparência presente no órgão. Se na presença de luz a cor aparece através do meio externo, isso também ocorre no sentido, que é colorido pela ação da cor⁴⁵.

43 Aristóteles está se opondo à posição de Demócrito, pois segundo o filósofo de Abdera, se não houvesse um intermediário entre o olho e a qualidade sensível seria possível enxergar com clareza uma formiga que estivesse no céu. Cf. *De anima*, II, 7, 419a 11 ss.

44 *De anima*, III, 2, 425b 22-23. Nessa passagem, vemos um indício da correção da opinião de Burnyeat no que diz respeito ao papel do meio, no caso, o meio transparente. Para o autor, o meio teria a função de separar a forma sensível da matéria, ficando a cargo do órgão sensorial a *recepção* dessa forma sensível. Cf. nossa nota 34.

45 Cf. 419a 12-15. Nossa compreensão do que ocorre com a visão segue, em sua maior parte, a

Mas o que diferencia o que ocorre com o olho do que ocorre com o meio? O mesmo movimento sucede a ambos, mas o meio não possui a capacidade de receber a forma sensível sem a matéria e, portanto, é desprovido de certa capacidade que possibilita a percepção ao órgão sensível.

Três elementos principais são necessários para haver sensação: o órgão, o meio e um sensível. Essa é a lição que o exame da visão estabelece e a argumentação subsequente em *De anima*, II, 8-11 procura validar esse esquema para os demais sentidos. Além disso, vimos que o meio é aquele que separa a forma sensível e a matéria e que o contato imediato do sensível com o órgão do sentido não produz sensação, o que evidencia a necessidade da existência de um meio.

interpretação de Burnyeat. Seguimo-lo também no resultado de sua análise que se coloca contra a posição defendida por Richard Sorabji segundo o qual há alterações que ocorrem nos órgãos sensíveis e correspondem à passagem da dessemelhança à semelhança apresentada por Aristóteles em *De anima*, II, 5. 418a 3-6. Contrariamente a Sorabji concluímos com Burnyeat que não há alteração material nos órgãos dos sentidos, mas o contrário, os sentidos percebem na medida em que há conservação da sua capacidade. Cf. BURNYEAT, M.. "How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hear Middle C? Remarks on *De Anima* 2, 7-8." In *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 415-416.

A audição

De modo geral, Aristóteles explica a audição a partir dos mesmos princípios implicados na visão: o som é o sensível próprio da audição e, em ato, ele produz um movimento no meio, que pode ser a água ou o ar. Por sua vez, o movimento produzido no meio também move o órgão do sentido atualizando-o e, conseqüentemente, gerando uma percepção. O detalhe na explicação da audição está na concepção que Aristóteles possui acerca do som. Se lembrarmos o que foi dito sobre a visão, temos que a cor está presente na coisa vista como a cobertura do substrato no qual ela inere (*estì tò epì tôn kath' autò horatôn*)⁴⁶. O modo pelo qual o sensível está presente na coisa percebida é o mesmo para os demais sensíveis próprios. O cheiro está no que é sávido e seco; o sabor no que é sávido e úmido; e a temperatura percebida pelo tato está presente em algo quente. O som é a única exceção à regra⁴⁷. Em relação à visão, compreender a formação das cores não ajuda no esclarecimento da percepção visual: não é a *formação* do espectro de cores que coloca o meio transparente em movimento, mas a cor presente em algo. Como veremos, a formação do som é parte integrante da explicação da audição, pois o som não está presente em algo, mas é fruto da interação de três fatores, existindo apenas quando há essa interação.

Na medida em que a qualidade sensível relativa à audição não está presente em algo, Aristóteles é levado a explicar a natureza do som. Esta explicação é essencial para se compreender o modo como o som move o meio e, conseqüentemente, afeta o órgão auditivo. Procuraremos mostrar que só é possível compreender o que Aristóteles tem a dizer sobre a audição se primeiro tivermos entendido como os sons são produzidos. Vejamos como ele apresenta a constituição do som:

O som em ato sempre é produzido numa relação em que há a ação de uma coisa sobre outra e, ainda, sobre outra: com efeito, é um choque que produz o som. Eis porque é impossível que apenas um objeto produza o som: um é o objeto que colide e o outro é o que é colidido. Por conseguinte o objeto que produz o som só o produz em relação com alguma outra coisa; além disso, o choque não ocorre sem movimento local.⁴⁸

46 *De anima*, II, 7, 418a 29-30.

47 *De anima*, II, 8, 419b 9-13. À frente veremos que também é preciso explicar a natureza do odor e do sabor para explicar sua percepção, mas isso se dá por motivos diferentes aos da explicação da formação do som, imprescindível para o entendimento de seu efeito sobre o órgão sensorial.

48 *De anima*, II, 8, 419b 9-13.

Essa passagem apresenta o som como sendo produzido a partir de três elementos, ainda que só dois deles tenham sido examinados no excerto. O som é proveniente do choque entre duas coisas, cujo efeito move um terceiro elemento: o meio. As duas coisas que colidem devem ter uma natureza específica, isto é, não podem ter um formato qualquer ou serem constituídas de material aleatório. Coisas como lã e esponjas não produzem som quando atingidas por outras coisas; para que um choque produza som, o que atinge e o que é atingido devem ser coisas lisas e ocas⁴⁹. A razão para isso se esclarece através da análise do efeito desse choque no terceiro elemento que gera o som. Para que o som seja produzido, não basta que duas coisas se choquem uma contra a outra, pois é preciso que o choque tenha um efeito sobre o ar. Segundo Aristóteles, “essa condição se realiza quando o ar resiste ao choque e não se dissipa”⁵⁰. O ar é o meio através do qual o som é percebido, e ele deve ser movido adequadamente para que possa afetar o ouvido, produzindo a audição. O efeito apropriado depende da estrutura daquilo que é atingido, pois se algo é liso “forma-se uma massa única [de ar] – graças também à superfície do objeto, pois a superfície de um objeto liso é una”⁵¹. O resultado do choque em algo liso deve ser a formação de uma massa contínua em que o ar é deslocado como um todo, isso porque o efeito do deslocamento de uma superfície una será ele também um deslocamento uno. Mas o som também se produz em coisas que são ocas, pois “os corpos ocos, em razão da reverberação, produzem numerosos choques seguidos do primeiro, o ar movido não podendo escapar”⁵².

A explicação do fenômeno que ocorre dentro de corpos ocos também se expressa em outro fenômeno sonoro: o eco⁵³. O eco ocorre quando uma massa de ar é impedida de se dissipar por causa do encontro com as paredes de um recipiente. Esse encontro faz com que o choque inicial seja repercutido diversas vezes no interior do corpo oco. Segundo Aristóteles, é possível que todos os sons sejam reverberados produzindo eco, ainda que sua audição nem sempre seja clara. O filósofo compara o eco à reflexão da luz: assim como no caso da *reflexão*, que possibilita à luz iluminar lugares para os quais ela não está diretamente focalizada, também ocorreria com o som uma *reverberação*, aumentando o alcance do som inicialmente produzido. O som depende, portanto, de um choque entre duas coisas que sejam

49 *De anima*, II, 8, 419b 13 ss.

50 *De anima*, II, 8, 419b 21-22.

51 *De anima*, II, 8, 420a 1-2.

52 *De anima*, II, 8, 419b 15-18.

53 *De anima*, II, 8, 419b 25 ss.

lisas ou ocas, de modo que esses corpos produzam, respectivamente, um deslocamento sem dissipação do ar e uma reverberação do movimento inicial produzido.

Uma comparação com a cor pode auxiliar na compreensão da natureza do som. Uma diferença do som em relação à cor está no fato de o som realmente atuar no ar fazendo-o se mover espacialmente⁵⁴, enquanto a cor apenas aparece através do transparente. Outra diferença da audição em relação à visão reside na característica do que permite a um e outro ocorrerem. No caso da visão, a luz deve estar continuamente presente para que a cor seja vista; já no caso da audição o choque que produz o som é pontual, não sendo necessário que ele continue durante um período de tempo, pois sua propagação se deve à reverberação⁵⁵.

Quanto ao meio próprio para a propagação do som, Aristóteles diz que o ar e a água podem ser os intermediários entre o som produzido e o órgão sensível. O que importa em relação a esses dois meios é que o efeito do choque seja o deslocamento de uma massa única, de modo que não haja dissipação: o meio deve cumprir essa função para haver percepção e esse é o ponto em que Aristóteles insiste⁵⁶. O impacto no meio tem de formar essa massa única, do contrário, há dissipação e o meio não produz seu efeito sobre o sentido, que é gerar uma percepção auditiva. Sobre a relação entre o sentido da audição e o seu meio Aristóteles diz o seguinte:

O órgão da audição é naturalmente congênito (*sumphués*) a uma massa de ar, e porque esse órgão é situado no ar, quando o ar externo é movido, por sua vez o ar interno é movido.⁵⁷

O que vemos nessa passagem é algo semelhante ao que é dito acerca da visão. Como dissemos anteriormente, para ver algo, é necessário que haja luz tanto no meio, quanto no órgão do sentido. No caso da audição, Aristóteles destaca que o ar contido no ouvido é congênito (*sumphués*), isto é, ele não apenas está em contato com o órgão, como é parte integrante dele⁵⁸. Isso sugere que os efeitos do meio sobre a massa de ar contida no ouvido

54 Segundo Gomes dos Reis, para haver um som não pode ocorrer deslocamento de ar, mas ele deve se tornar uma massa única que vibra, essa sendo a reverberação do som e o que atualmente ouvimos. Cf. *De Anima*. Tradução, apresentação e notas Gomes dos Reis, M. C. São Paulo, Editora 34, 2007, p. 249. No entanto, ela indica uma passagem do *Sobre a sensação* que contraria sua posição: “e o som, acredita-se atualmente, é um movimento de algo deslocado” (447a 1). Desse modo, enquanto para a cor haveria uma quase-alteração (para usar a terminologia de Burnyeat), na audição o movimento local estaria envolvido.

55 Cf. *De anima*, II, 8, 419b 27-33.

56 Cf. *De anima*, II, 8, 419b 18-25; 419b 33 ss.

57 *De anima*, II, 8, 420a 3-7.

58 Há aqui uma diferença entre ser congênito (*sumphués*) e ser contíguo (*sunekhés*), pois aquilo que é congênito é uma parte natural, enquanto que o contíguo apenas está em contato com algo, sem ser sua parte

não são exteriores ao animal, pois acontecem no seu órgão auditivo, em outras palavras, o som ouvido é um movimento do ar contido no próprio ouvido, assim como a cor vista é aquela que está presente no transparente do olho. O raciocínio, até aqui, leva a crer que a produção inicial do som gera um efeito sobre o ar que chega até o ouvido. Aí, esse efeito deve produzir vibrações na membrana que encerra o ar no ouvido, de modo que no ar interior ocorra o efeito que o ar exterior transmitiu. O som ouvido nada mais é do que o som exterior que ocorre em uma parte do corpo do animal, que é especializada na recepção dos sons.

Podemos acompanhar a aplicação da teoria geral da percepção descrita como uma preservação do sentido tendo como termo comparativo a audição. Aristóteles indica dois impedimentos para a audição. Um deles é a dissipação do ar presente no ouvido. Isso pode acontecer, por exemplo, se a membrana do ouvido for rompida ou se entrar água na câmara que encerra o ar. É até possível que a água seja o veículo do som, mas este deve ser reproduzido numa câmara cheia de ar para que o animal perceba o som⁵⁹. Outro impedimento se refere à qualidade da audição, pois nossa capacidade de ouvir é reduzida no caso de haver um som contínuo produzido pelo próprio ouvido. Um exemplo disso se mostra quando ouvimos um zumbido constante. O ouvido não pode ter um som próprio e o ar contido no seu interior deve ter certa estabilidade para que ele seja um bom receptor do som. Esse segundo impedimento tem como consequência última que um som muito forte pode prejudicar a audição e até mesmo destruí-la. A percepção auditiva ocorre, portanto, quando o sonoro não destrói a capacidade perceptiva, mas a preserva. Não pode haver uma alteração no órgão do sentido que produza sons próprios ao órgão, já que a audição é a recepção fidedigna do som produzido no exterior e que é reproduzido no interior. Polanski comenta que isso só é possível, pois o meio e a constituição do órgão são semelhantes. Segundo suas próprias palavras:

[...] no reino de cada sentido, o substrato para o objeto sensível, o meio e o órgão do sentido, tem uma natureza semelhante e, conseqüentemente, cada um deles é “transparentemente” receptivo do objeto sensível, de modo que a alma sensível pode percebê-lo exatamente como ele é.⁶⁰

natural. Cf. *Metafísica*, V, 4, 1014b 22-26 e *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, p. 380.

59 THOMAS AQUINAS. *Commentaries on Aristotle's "On sense and what is sensed" and "On memory and recollection"*. Tr. with intr. and notes by K. White and E. M. Macierowski. Washington, CUA, 2005, § 457.

60 POLANSKI, R. *Aristotle's De anima*. Cambridge, UP, 2007, p. 292.

Com isso, há uma reformulação da doutrina dos predecessores, segundo a qual o semelhante percebe o semelhante. O órgão da audição é semelhante ao meio que o afeta, mas ele mesmo não é em ato nenhuma qualidade sensível: ele se torna semelhante à qualidade que o afeta quando um som proveniente do exterior é reproduzido no órgão do sentido ⁶¹. Podemos dizer que não há “interpretação” ou “decodificação” do movimento recebido do exterior na apreensão do sensível. O som que há no exterior é o som ouvido pelo animal, pois não há diferença entre o meio em que o som se propaga e o sentido que o percebe: ambos são constituídos de ar e sofrem os mesmos efeitos do choque gerador de um som qualquer.

Tomadas as devidas proporções, podemos dizer que o mesmo esquema explicativo da visão é seguido no caso da audição, já que o sensível é percebido através de um meio cuja composição é a mesma que a composição do órgão do sentido. No caso da audição, vimos que a produção do som é inerente à explicação de sua audição, na medida em que o movimento do ar é o que configura o som. É dessa mesma maneira que o som será recebido no ouvido do animal, isto é, como um movimento do ar. Também vimos que para a audição ocorrer é preciso que a intensidade do sensível se dê dentro de um limite, que se for ultrapassado pode provocar a destruição do órgão sensorial. Isso se coaduna com o tipo de afecção que Aristóteles apresenta como a preservação do que é em potência pelo que é em ato.

61 O exemplo da audição é pungente em relação ao que Aristóteles diz em *De anima*, II, 5, 418a 3-6, pois é evidente o modo pelo qual o sentido se torna semelhante ao sensível, ou seja, na medida em que o movimento do ar produzido no choque inicial está presente no ouvido. A chave para se compreender se o sentido é alterado ou não, segundo a compreensão de Sorabji, é pensar na constituição do sentido, que deve ser semelhante ao meio, e o meio é algo que permite ao sensível aparecer sem que ele mesmo seja uma qualidade determinada. Por isso, se pensarmos na existência de alterações destrutivas, conforme a compreensão de Sorabji, estaríamos seguindo o caminho errado. Por isso, estamos de acordo com Burnyeat, que afirma não se tratarem apenas de condições fisiológicas: algo ocorre nos sentidos, seja o aparecimento da cor através do transparente ou o movimento do ar dentro do ouvido. No entanto, o que ocorre é um tipo de alteração na qual o sentido não é modificado materialmente, trata-se da preservação do sensível ao afetar o sentido, e não sua destruição. Cf. BURNYEAT, M.. “DA II 5.” In *Phronesis*, vol. 48, n.1, 2002, p. 81.

O olfato

Compreender o olfato e o odor não é tarefa fácil. Assim Aristóteles inicia o capítulo do *De anima* dedicado a esse sentido. A justificativa para essa dificuldade se reflete na falta de acuidade humana no que diz respeito ao olfato. Segundo o filósofo, o olfato do homem é inferior quando comparado ao dos demais animais e é o sentido menos preciso do homem. Em contrapartida, o tato é o seu sentido mais bem desenvolvido e, nesse aspecto, o homem excede os outros animais⁶².

O embaraço em relação ao olfato se apresenta na medida em que o objeto do olfato é difícil de ser apreendido em suas especificidades. Neste sentido, nossa falta de acuidade olfativa não evidencia qual é a diversidade de cheiros que podemos perceber e, por isso, não conhecemos seus nomes senão a partir de uma analogia com o paladar. Além disso, uma imprecisão acerca do objeto do sentido gera uma dificuldade em relação à explicação da percepção desse objeto. Esse dilema se reflete na ordem de apresentação própria para a compreensão dos sentidos e dos sensíveis: primeiro é preciso que seja apreendida a natureza dos sensíveis. No caso do olfato, trata-se de apreender a natureza própria do cheiro; em segundo lugar, é preciso determinar como essa qualidade sensível é apreendida pela sua capacidade sensível correlata: o olfato. Essa precedência da apreensão acerca do que é o sensível em relação à faculdade perceptiva é uma característica geral da exposição acerca dos cinco sentidos. Isso ocorre, pois há uma precedência do ato em relação à potência, do objeto do sentido em relação à faculdade sensitiva, de modo que o conhecimento acerca da faculdade depende do conhecimento sobre seu objeto⁶³.

Sendo assim, qual é a especificidade do odor? Parte-se, inicialmente, do que é aparente: “parece (*éoiike*) que haveria aqui uma analogia [entre o olfato e] o paladar, e entre as espécies de sabores e as de odores”⁶⁴. Por isso dizemos que os odores são doces ou amargos,

62 *De anima*, II, 9, 421a 9-10, 18-26; *Sobre a sensação*, 4, 440b 31-441a 3.

63 No livro Θ da *Metafísica*, Aristóteles diz que o ato é anterior à potência no que concerne ao conceito (*lógos*), de modo que o *lógos* se aproxima, aqui, de conhecimento, querendo dizer que o conhecimento do ato deve preceder o conhecimento da potência. Cf. *Metafísica*, Θ, 8, 1049b 12-17. Em *De anima*, I, 1, 402b 14-16, Aristóteles pergunta qual estudo deve vir primeiro, das faculdades ou dos objetos? Sua resposta em II, 4, 415a 14-22 confirma a anterioridade do ato em relação à potência para o estudo da sensação, na medida em que o objeto do sentido é em ato o que a faculdade sensitiva é em potência (II, 5, 418a 3-6). Assim, o conhecimento do odor (assim como dos demais sensíveis) é anterior ao conhecimento do olfato. Mesmo em relação aos demais sentidos – visão, audição, paladar e tato – Aristóteles adota a mesma ordem de apresentação, em que os objetos são analisados antes da faculdade sensível.

64 *De anima*, II, 9, 421a 16-18.

ou seja, os contrários fundamentais do sabor⁶⁵. Ao traçar uma analogia com o sabor, Aristóteles garante que as qualidades sensíveis através das quais a analogia se configura venham de uma província dos sentidos que é precisa acerca de seus objetos. A acuidade do paladar se dá na medida em que ele é um tipo de tato e este é o sentido mais desenvolvido da espécie humana⁶⁶. Parece que, de uma maneira geral, o problema se resolve por meio dessa analogia, mas ainda é necessário dizer qual a diferença entre o odor e o sabor. Através dessa diferenciação, Aristóteles indica o que é o cheiro e o modo pelo qual ele move o intermediário entre ele e o sentido.

É preciso ter a mesma opinião [que se tem sobre os sabores] acerca dos odores. O que o seco produz no úmido, o úmido sávido o produz em um outro gênero, de uma maneira semelhante no ar e na água. Aqui, nós diremos que o transparente é comum a esses elementos, e ele é capaz de possuir odor, não enquanto transparente, mas enquanto lhe é próprio lavar e limpar o seco sávido.⁶⁷

Essa passagem do *Sobre a sensação* só pode ser compreendida se soubermos como Aristóteles compreende o sabor. Na próxima parte falaremos um pouco mais sobre o sabor, mas, para o momento, basta compreendermos que a água é o que adquire sabor e isso ocorre pela ação do calor sobre o elemento terroso e sobre o que é seco⁶⁸. O sabor é considerado como o efeito produzido na água, que não possui sabor em si mesma, mas pode adquiri-lo Na analogia entre o paladar e o odor, este é apresentado como o úmido sávido (*egkhumon hugrón*) que produz seu efeito na água e no ar⁶⁹. Ao comentar essa passagem, Alexandre de Afrodísia afirma:

Pois, assim como o seco que é misturado com a terra produz sabor quando é de alguma maneira lavado na água e tendo também a cooperação do calor, então, [Aristóteles] diz que o úmido que já tem sabor, que foi misturado com o seco do modo descrito, produz cheiro quando é de alguma maneira lavado no ar e na água.⁷⁰

65 *Sobre a sensação*, 4, 442a 14.

66 *De anima*, II, 9, 421a 18 ss.

67 *Sobre a sensação*, 5, 442b 26-443a 1.

68 *Sobre a sensação*, 4, 441a 3 ss.

69 A formulação do *Sobre a sensação* talvez seja mais clara sobre esse aspecto: “Se admitimos que o ar e a água são ambos úmidos, a natureza do seco sávido no úmido será o odor, e um tal corpo será dotado de cheiro”. Ver *Sobre a sensação*, 5, 443a 3-6.

70 ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's "On Sense Perception"*. Transl. By Alan Towey, Cornell, UP, 2000, 88, 13-17

A explicação de Alexandre aclara a questão: os diferentes tipos de cheiro não só devem ser considerados como análogos ao paladar, como sua origem reside em um sabor, pois o que produz cheiro é “o úmido que já tem sabor”. Por que, então, alguns cheiros não nos agradam, apesar do sabor percebido ser agradável? Esse problema surge da compreensão segundo a qual o “úmido que já tem sabor [...] produz cheiro quando é de alguma maneira lavado no ar e na água”. Isto é, trata-se de um *tipo de sabor* que, quando entra em contato com o ar ou com a água, é lavado e produz como efeito um cheiro que pode ser diferente do sabor. Há, portanto, uma diferença nos termos analisados, pois o sabor só é dito úmido quando é percebido pelo paladar, e no caso do cheiro, diz-se que há um tipo de sabor, o sabor úmido, que em contato com o seu meio produz um odor. Note que devemos nos ater a um *tipo de sabor*, a saber, aquele que é percebido pelo olfato.

Voltando ao modo como o cheiro move o meio lembremos que, assim como ocorre com a visão e a audição, o olfato também tem dois meios, o ar e a água. Além disso, o olfato se situa como um sentido intermediário. A conjunção de dois fatores, (i) a natureza do cheiro como tendo uma relação intrínseca com o paladar e (ii) o meio do olfato como sendo o ar e a água, demonstram o caráter do olfato como um sentido intermediário, isto é, entre os sentidos táteis (paladar e tato) e aqueles que percebem à distância (visão e audição)⁷¹. É interessante notar, que Aristóteles também tenha observado algo acerca da peculiaridade dos meios pelos quais o cheiro é percebido, pois ele diz que não é enquanto *transparente* que o ar e a água são meios do olfato, “mas enquanto lhe é próprio lavar e limpar o seco sávido”⁷².

Há, portanto, uma propriedade comum a esses elementos que permite ao odor aparecer através deles. Poderíamos dizer que o ar e a água são “trans-odorantes”⁷³ em relação ao olfato, assim como esses corpos seriam “trans-sonoros”⁷⁴ para a audição. O ponto está bem estabelecido: elementos como o ar e água admitem a ação de determinadas qualidades sensíveis. Pelo fato de alguns elementos possuírem essa capacidade é possível antecipar qual a constituição do órgão do sentido. No caso da audição, há dois elementos que propiciam ao

71 Ao tratar do paladar poderemos tecer maiores considerações sobre isso. Cf. *Sobre a sensação*, 5, 445a 5-16.

72 *Sobre a sensação*, 5, 443a 1-2.

73 Segundo Alexandre, o que caracteriza o meio é que ele seja trans-odorante (*diòsmos*). Cf. ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's "On Sense Perception"*. Transl. By Alan Towey, Cornell, UP, 2000, 89, 2.

74 Segundo Alan Towey, Arius Didimus atribui um termo semelhante ao próprio Aristóteles, a saber, *diékhes* (trans-sonoro). Cf. n. 340 à passagem 89, 2 do comentário de Alexandre de Afrodísias, *op. cit.*, p. 179.

sensível ser transmitido, a saber, o ar e a água – para os animais terrestres esse elemento é o ar, e para os aquáticos é a água.

Um problema parece surgir quando nos perguntamos sobre a constituição do olfato, pois não é claro por que Aristóteles afirma no *Sobre a sensação* que o órgão sensorio relativo ao olfato é constituído de fogo⁷⁵. Em relação a todos os outros sentidos, o elemento que constitui o órgão do sentido tem relação com o meio através do qual o sensível se manifesta. Considerando que o ar e a água são os meios do olfato é estranho que Aristóteles atribua ao fogo essa propriedade. Isso é claro quando Aristóteles afirma o seguinte:

Ora, entre os corpos simples, somente dois dentre eles constituem os órgãos sensoriais: o ar e a água (a pupila é feita de água, o ouvido de ar, o olfato de um ou de outro). O fogo não pertence a nenhum órgão ou é comum a todos (pois nenhum ser pode sentir sem calor). Enfim, quanto a terra, ou bem ela não se encontra em nenhum órgão, ou é sobretudo no tato que ela é misturada de uma maneira particular.⁷⁶

Diante desse impasse, uma opção interpretativa é afirmar, junto com Alexandre de Afrodísia, que ao tomar o fogo como elemento do olfato Aristóteles esteja apenas se referindo à necessidade de haver calor para que existam sensações olfativas, uma vez que o odor seria como um vapor esfumado. O comentador ainda justifica que quando algo é queimado sentimos um cheiro, assim como o cheiro das flores é mais evidente no calor do que no frio⁷⁷. Portanto, mesmo excluindo o fogo como elemento constituinte do olfato, ainda assim é incerto qual o elemento que o constitui, visto que Aristóteles diz que o olfato é constituído “de um ou de outro”, isto é, água ou ar. De toda maneira, se a água ou o ar forem os corpos que compõem o órgão olfativo, então esse sentido segue a mesma estrutura perceptiva dos demais, já que deve haver identidade entre o meio e o órgão para que o sensível seja percebido.

Todavia, a ideia segundo a qual o olfato teria como meios o ar e a água coloca um problema adicional para a explicação da fisiologia do olfato. No *De anima*, Aristóteles afirma como sendo um fato a existência de animais que percebem odores na água, pois eles vão atrás de seu alimento mesmo que ele esteja à distância: esse seria o caso dos animais não-sanguíneos, que não respiram⁷⁸. Em contraposição, o olfato humano não ocorre na água, já

75 *Sobre a sensação*, 2, 438b 20-21.

76 *De anima*, III, 1, 425a 3-7.

77 ALEXANDER OF APHRODISIAS. *op. cit.*, 37, 10 ss.

78 *De anima*, II, 9, 421b 7 ss.

que o homem precisa aspirar o ar para poder sentir cheiros⁷⁹. A prova disso, diz Aristóteles, pode ser encontrada na experiência e qualquer um pode tentar: se seguramos a respiração ou exalamos o ar contido em nossos pulmões não sentimos cheiro algum; se, por outro lado, aspiramos o ar, podemos sentir algum cheiro. A preocupação que surge dessa reflexão se resume na dúvida sobre a existência de dois sentidos diferentes para a percepção do odor, na medida em que a percepção olfativa parece se dar de diferentes maneiras na água e no ar. Ocorre que, se a qualidade sensível em questão é um cheiro, o sentido apropriado para percebê-la deve ser o olfato⁸⁰. Apesar da diferença entre o modo de percepção dos animais (no ar e na água), não há um sexto sentido que perceba odores por meios diversos. Uma prova disso está no que Aristóteles diz nas seguintes linhas do *De anima*: “constata-se que esses animais perecem sob a ação dos mesmos odores violentos que são mortais para o homem: aqueles do betume, do enxofre e outros do mesmo gênero”⁸¹. Há, portanto, duas razões pelas quais devemos afirmar que os animais que percebem na água e os animais aéreos percebem os odores pelo mesmo sentido. A primeira razão se funda no fato que animais aquáticos vão atrás de seu alimento ainda que exista uma distância a ser percorrida. O segundo argumento parte da definição da sensação como a “preservação do ser em potência pelo ser em ato e semelhante a ele”⁸², isto é, uma sensação ocorre quando o sentido é preservado na sua relação com sua qualidade sensível correspondente. Caso a qualidade sensível prejudique o animal, há destruição ao invés de preservação. É por isso que Aristóteles afirma que tanto homens como animais aquáticos podem *perecer* sob a ação de odores muito fortes. Isso indica a existência de apenas um sentido que percebe os cheiros, pois ambos os animais (sanguíneos e não-sanguíneos) perecem sob a ação dos mesmos sensíveis.

É o próprio sentido que percebe um sensível e sua ausência. Essa afirmação de caráter geral é aplicada ao caso da audição, que percebe tanto o audível quanto o inaudível e, semelhantemente, é a visão que percebe o visível e o não-visível, e o olfato que percebe o que tem cheiro e o que não tem⁸³. A lição a ser aprendida, aqui, é a diferenciação existente entre dois tipos de contrários que afetam a sensação: (i) os sensíveis dentro de uma classe, tal como as diferentes cores (preto/branco) ou sabores (doce/amargo); e (ii) a diferença entre sensíveis

79 Os demais animais sanguíneos também possuem a sensação olfativa através da respiração. Cf. *Sobre a sensação*, 5, 444a 20 ss.

80 Cf. *De anima*, II, 12, 424b 5 ss.; *Sobre a sensação*, 5, 444b 20.

81 *De anima*, II, 9, 421b 23-25.

82 *De anima*, II, 5, 417b 3-4.

83 *De anima*, II, 9, 421b 4-7.

fortes e fracos. Quando dizemos que a sensação é uma afecção na qual o sentido é preservado pela ação do sensível, isso quer dizer que se um dos sensíveis da classe que o afeta for muito forte, o sentido não é preservado, mas destruído. Se tomarmos o exemplo do olfato, temos que o sentido é destruído independentemente do sensível ser doce ou amargo, pois é a sua intensidade que prejudica o sentido. A partir dessa análise, será interessante compreender as outras funções próprias à faculdade sensitiva tomada como uma unidade: há tanto a percepção (i) do limite mínimo em que a sensação ocorre, como (ii) é através da faculdade sensitiva que se nota a ausência de estimulação sensível. Essa reflexão irá nos ajudar a pensar na possibilidade de haver mais do que uma mera recepção das qualidades sensíveis exteriores, abrindo caminho para a pesquisa sobre a unidade da sensação e do funcionamento último da apreensão sensível⁸⁴.

Ainda sobre a constituição fisiológica do olfato, é preciso dizer que, segundo o *De anima*, animais sanguíneos e não-sanguíneos têm o mesmo sentido para a percepção de odores. Portanto, não há um sentido do olfato próprio à percepção na água e outro apropriado ao ambiente aéreo: ambos possuem a mesma constituição. Diante disso, é preciso explicar porque certos animais, como o homem, têm a percepção de odores apenas no ambiente aéreo, enquanto outros percebem o cheiro no ambiente aquático. Vejamos o que uma passagem do *Sobre a sensação* tem a dizer sobre isso:

Mas nos animais que respiram, a aspiração levanta o que está colocado sobre a membrana como uma espécie de cobertura (é por isso que eles não sentem quando não respiram); ao contrário, nos animais que não respiram, esse opérculo está removido, da mesma maneira no que concerne aos olhos, entre os animais⁸⁵, uns têm pálpebras, e, se elas não se abrem, eles não podem ver, enquanto outros, com olhos duros, não as têm; é por isso que eles não têm necessidade de nenhum tegumento, mas eles veem em função da possibilidade mesma de ver.⁸⁶

A analogia entre o olfato e a visão ajuda na compreensão da razão pela qual o meio do olfato difere no caso dos animais que não respiram. No *De anima*, em uma passagem análoga a essa, Aristóteles diz ainda “*all’ euthéos horaî tà ginómēna*”⁸⁷, isto é, a visão ocorre

84 Dever ser por meio da reflexão da apreensão do limite entre o perceptível e o imperceptível que a apreensão sensível possa ser esclarecida. Cf. *De anima*, III, 2, 425b 11-18.

85 Acerca de quais seriam esses animais cf. THEMISTIUS. *On Aristotle on the soul*. Transl. by R. B. Todd. Cornell, UP, 1996, 69, 29.

86 *Sobre a sensação*, 5, 444b 21-28.

87 *De anima*, II, 9, 421b 31.

sem nenhuma demora, ela é imediata. Para os animais de olhos duros, como a formiga, por exemplo, não é preciso executar nenhuma ação prévia ao ato de ver, isto é, não é preciso que seus olhos sejam descobertos para que a formiga possa ver. Da mesma maneira, ocorre com o órgão do olfato: animais que não possuem uma proteção, ou cobertura, do órgão olfativo percebem sem necessidade de levantar nenhuma proteção. Por isso, eles podem sentir cheiros debaixo d'água. No caso dos animais terrestres isso não é possível, pois para eles aspirar debaixo d'água constitui como uma ameaça à vida⁸⁸.

Por fim, a exposição do órgão do olfato parece implicar a necessidade de haver contato entre o corpo do animal e a coisa odorosa. Deve-se observar quanto a isso que não se trata do contato com um corpo, mas com *o sabor* que está disperso no úmido. O olfato introduz a explicação dos órgãos táteis justamente por ser um órgão intermediário entre duas classes de sentidos: aqueles que percebem à distância e aqueles que percebem pelo contato do corpo do animal com a qualidade a ser percebida. A análise do próximo sentido será o primeiro passo na compreensão dessa segunda classe de sentidos.

88 Segundo Polanski (*op. cit.*, p. 311), o único órgão que não possui proteção no caso da espécie humana é a audição, pois esse sentido percebe todos os sensíveis que lhe são apresentados. Para deixarmos de ouvir sons precisamos tampar nossos ouvidos, do contrário ouvimos as ocorrências sonoras. A falta de proteção do órgão auditivo justificaria sua significância para a inteligência humana. Em *Metafísica*, I, 1, 980a 27 Aristóteles diz que os animais que não ouvem são inteligentes, mas não podem ser ensinados, de maneira que Aristóteles compreende que a audição é, sob esse aspecto, indispensável para o aprendizado. No entanto, essa ideia contrasta com o que Aristóteles diz em *De anima*, II, 9, 421a 20-26 sobre o tato. Ali, ele afirma que o homem é o mais inteligente de todos os animais por ter o sentido do tato mais desenvolvido entre os animais, e completa, dizendo que essa é a razão pela qual homens de carne dura não são tão inteligentes quanto aqueles de carne mole.

O paladar

O sávido é um tipo de tangível. É por isso que ele não é sentido através de um meio corpóreo extrínseco, e isso nem no caso do tato se sucede. E o corpo que contém o sabor, o sávido, está no úmido tomado como sua matéria; ora, o úmido é um tipo de tangível. Por esse motivo, mesmo se vivêssemos na água sentiríamos o doce que viria a ser introduzido: nossa sensação não se produziria através do meio, mas em razão da mistura do sabor ao úmido, como no caso de uma bebida.⁸⁹

Estas são as primeiras linhas do capítulo dedicado ao paladar e ao sabor no *De anima*. Depois de examinar os sentidos que percebem à distância, Aristóteles passa a tratar dos sentidos que percebem por contato entre o ser animado e o sensível. Por isso, está presente no excerto uma comparação entre o paladar e o tato, ambos sentidos cuja percepção se dá por contato. Há, nessa passagem, uma redução do paladar ao tato, de modo que é necessário uma correção sobre uma possível incompreensão: a de que a percepção tátil seria direta, isto é, sem intermediário. Aristóteles contesta essa compreensão, argumentando que no caso da percepção dos tangíveis o meio é intrínseco ao ser animado⁹⁰. Isto significa que seu próprio corpo cumpre essa função na medida em que o órgão do tato não seria sua pele, ou sua própria carne, mas estaria localizado no seu interior⁹¹. Da mesma maneira, o paladar perceberia pelo contato de uma parte do corpo do animal, a língua. Se o órgão responsável pelo paladar não é a própria carne do animal (no caso, a língua), então esta parte do corpo é o *meio* através do qual a qualidade sensível é apreendida. Essa mudança de perspectiva deve vir acompanhada de um esclarecimento acerca desse meio, referente a quais características a carne deve possuir para que a qualidade sensível possa ser percebida. Segundo Aristóteles, “é impossível constituir o corpo animado a partir do ar ou da água, por isso ele deve ser constituído de algo sólido. Resta que seja uma mistura de terra e desses elementos, como tendem a ser a carne e seu análogo”⁹².

É importante notar que a compreensão da carne como um intermediário não encontra

89 *De anima*, II, 10, 422a 8-14.

90 Em *De anima*, II, 11, 423b 26 Aristóteles apresenta a carne como o meio do tato, mas a questão não é tão simples assim, já que Aristóteles parece hesitar quanto à carne ser o meio ou o órgão do tato. Cf. *De anima*, III, 12, 434b 12-15.

91 *De anima*, II, 10, 422b 20-23. Na próxima parte, dedicada ao tato, voltaremos aos detalhes dessa questão. Por ora, é suficiente compreender que a redução do paladar ao tato implica em uma forma de apreensão sensível semelhante, ainda que existam diferenças em relação ao sensível próprio a cada um desses dois sentidos.

92 *De anima*, II, 11, 423a 11-15.

um paralelo imediato com os intermediários dos sentidos que percebem à distância: o ar e a água são exteriores ao animal. Pode-se perguntar, então, o que há de comum entre os intermediários dos sentidos? Uma das características presentes em todos os órgãos dos sentidos deve nos dar a chave para essa questão. Em relação ao som, vimos, por exemplo, que a audição é prejudicada se o órgão tem um movimento que lhe é próprio e o som não vem do exterior, tal como aquele que sempre escuta um zunido em seu ouvido⁹³. No caso do paladar, Aristóteles diz que pessoas doentes têm seu paladar prejudicado e sentem o gosto amargo em tudo o que provam. Isso porque a língua, que é o intermediário entre o órgão sensitivo e o sabor, é um meio que está com problemas e possui sabor em si mesmo antes de haver contato com o sabor de uma comida ou de uma bebida. Trata-se, por exemplo, de uma qualidade que lhe é própria em razão de uma doença que produz a boca amarga sem, contudo, alterar a qualidade de algo que seja ingerido.

A lição da comparação entre o movimento no *órgão* auditivo e no *meio* do paladar é que ambos, órgão e meio, devem cumprir a mesma função, isto é, eles devem ser meios (*mesótes*) entre qualidades extremas como o grave e o agudo, o doce e o salgado. Para isso os meios e os sentidos não podem ser atualmente nenhuma qualidade sensível, mas devem sê-lo em potência⁹⁴. Poderíamos também nos lembrar do caso da visão, em que tanto o órgão como o meio compartilham da mesma propriedade, isto é, a transparência, e se algum deles for atualmente uma cor a visão é impossibilitada⁹⁵. Isso mostra que ser potencialmente o que o sensível é em ato possui um significado fisiológico, pois se refere à composição dos órgãos dos sentidos e seus respectivos meios. Dizer que ambos não podem possuir uma qualidade sensível própria sob pena de prejudicar ou até mesmo de inviabilizar a percepção, é o mesmo que dizer que, para apreender os sensíveis o sentido deve⁹⁶ ser potencialmente o que o

93 Cf. *De anima*, II, 8, 420a 14-17.

94 Cf. *De anima*, II, 11, 424a 4-10; II, 12, 424a 25 ss. No caso da visão, da audição e do olfato deve-se considerar que os seus respectivos meios não são atualmente nenhum sensível. O ar é sem cor, sem som e sem cheiro, enquanto que a carne deve ter alguma temperatura, e, no caso do doente, pode até mesmo ter sabor. Por isso, esses sentidos precisam ser meios (*mesótes*) entre qualidades extremas. É preciso que eles sejam meios, pois isso garante que o contato com o sensível faça o sentido passar de potencialmente semelhante para atualmente semelhante, em outras palavras, o tato não percebe uma temperatura ou uma pressão que é atualmente idêntica à sua própria.

95 Em nossa página 14, ao discorrermos sobre a visão observamos a refutação que Aristóteles faz da tese democritiana. Segundo Demócrito, se não houvesse um intermediário conseguiríamos ver nitidamente uma formiga que estivesse no céu. A resposta de Aristóteles diz que a ausência de um intermediário apenas impediria a visão, já que o meio propicia a ação da luz sobre si e sobre o órgão da visão. Cf. *De anima*, II, 7, 419a 12 ss.

96 Segundo nossa interpretação, ao descrever o sentido como o que é em potência o que o sentido é em ato (*De anima*, II, 5, 418a 3-6) Aristóteles estaria falando das condições perfeitas em que a sensação se dá. Se o sentido é em ato um som, por exemplo, isso quer dizer que a sensação auditiva será prejudicada pelo zumbido presente no ouvido. Assim compreendida, a sensação que possui um sensível em ato não será clara e precisa por

sensível é em ato. E, esse significado fisiológico se desdobra na própria natureza do meio e do órgão, os quais são constituídos de maneira a possibilitar que o sensível se manifeste através deles.

Se no caso da audição, por exemplo, Aristóteles pode discorrer primeiro acerca do som, para depois passar a análise do meio e do órgão, isso já não ocorre no caso do paladar. Apesar de iniciar sua apresentação do paladar de modo semelhante a dos outros sentidos, ou seja, começando pelo sensível e depois prosseguindo para a explicação do órgão, Aristóteles é levado a tratar de imediato dos demais termos envolvidos na sensação do sabor (o meio e o órgão) ainda que o faça de modo incipiente⁹⁷, pois para esclarecer o sabor é preciso dar a entender um novo significado ao seu tipo de apreensão sensível, isto é, a percepção através de um meio que faz parte do corpo do ser animado⁹⁸. Em relação ao caminho explicativo, a estratégia de introduzir os demais termos envolvidos na percepção do sabor não inviabiliza o procedimento que Aristóteles considera importante para a compreensão da sensação: como vimos, o conhecimento do que é em ato deve ser anterior ao que é em potência, e, nesse caso, é preciso saber qual é e o que é o sensível próprio ao paladar, antes de dar a conhecer sua faculdade sensível correspondente. Depois de explicar o modo pelo qual os sabores são formados, passa-se ao domínio do intermediário: a língua. Devemos, nesta parte, compreender principalmente as razões pelas quais o sávido não pode possuir a água como seu intermediário, na medida em que nos interessa particularmente a relação de semelhança entre a constituição do meio e a constituição do órgão do sentido.

A explicação da formação do sabor no *Sobre a sensação* ensina que o sabor surge a partir de um processo pelo qual elementos terrosos e secos entram em contato com um meio líquido. Essa composição sofre a ação do calor, gerando um sabor apto a ser percebido. Isso implica que o sabor é dissolvido na água de modo semelhante às cores que se misturam a um líquido e este adquire sua coloração⁹⁹. O papel da umidade em relação ao sabor é torná-lo um sensível em ato¹⁰⁰. Dessa maneira, só é possível perceber um sabor se ele estiver na umidade,

causa da interferência de uma sensação preexistente. Por outro lado, dizer que a sensação é a preservação do ser em potência (o sentido) pelo ser em ato e semelhante a ele (o sensível), é a afirmação de uma outra característica da sensação, isto é, o modo pelo qual a sensação ocorre sem que sua capacidade de sentir seja destruída. Tal como dissemos, isso pode ocorrer quando um estímulo é intenso demais para um determinado órgão, como uma luz, um som ou um sabor muito forte. Cf. *De anima*, II, 5, 417b 2-5; II, 12, 424a 25 ss.

97 Como o paladar está relacionado ao tato a análise da constituição do órgão do paladar será vista em conjunto na parte relativa ao tato.

98 Oportunamente daremos mais detalhes sobre a constituição deste meio.

99 *Sobre a sensação*, 4, 441b 8-19.

100 Cf. AVERROES. *Long commentary on the De anima of Aristotle*. Tr. R. Taylor. Yale, UP, 2009, p. 221.

por isso pode-se dizer que o sabor toma a água como sua matéria¹⁰¹, e não como seu meio. Pensar na água como matéria do sabor significa dar a ela um caráter de *substrato* ou *suporte de atribuições* tal como o livro Z da *Metafísica* apresenta uma das acepções da noção de matéria¹⁰². Então podemos dizer que a água não tem nela mesma nenhum sabor, mas admite os sabores que com ela estão misturados fazendo dessa mistura o sabor em ato.

Uma objeção possível a essa explicação seria considerar que, se o sabor só pode ser percebido quando misturado à água, então a própria água seria o meio através do qual o sabor é percebido¹⁰³. A posição de Aristóteles seria então mal compreendida, e isso pelas duas razões que se seguem. Primeiro, porque considerar que o sabor só pode ser percebido quando tem a água como sua matéria, seu substrato, significa dizer que o sabor não existe enquanto sensível sem que ele esteja ligado à umidade da água, logo, a água não é o meio através do qual o sabor é percebido, mas a condição do sabor como sensível em ato. Segundo, porque é preciso compreender o que Aristóteles quer dizer por mistura, já que diferentemente do que ocorre com outros sentidos, o efeito do sabor sobre a água, de fato, altera sua composição, e a água passa a ter sabor. Se pensarmos na possibilidade das cores se misturarem com o ar ou com a água veremos que, no caso da visão, não há mistura das cores com o meio, pois o transparente apenas torna as cores visíveis sem ele mesmo se tornar colorido. A água é condição do sabor, assim como a luz é condição para a cor. Por sua vez, a mistura do que é sávido com a água faz com que ela também seja sávida: a água não é o meio no qual o sabor é percebido, mas é a sua condição de perceptibilidade, pois sem a umidade não se produz sensação do sabor¹⁰⁴.

Finalmente, a partir da análise do paladar podemos compreender a distinção entre sentidos percebidos à distância, como a visão, e sentidos percebidos por contato, como o paladar. Sentidos que percebem à distância implicam no deslocamento do animal para que ele toque a coisa percebida, sem necessidade de haver contato para haver percepção, já sentidos que percebem por contato, como o nome diz, dependem do contato do corpo do animal com a própria coisa sensível para haver percepção. Essa diferença pode ser exemplificada em relação ao alimento: um animal aquático sente o cheiro e se desloca para alcançá-lo, em contraposição ao contato direto com seu alimento, que afeta o seu paladar e seu tato. Diante disso, podemos entender melhor o caráter intermediário que Aristóteles atribui ao olfato. No caso do olfato, também há uma mistura entre o odor e o seu meio (ar ou água),

101 *De anima*, II, 10, 422a 11.

102 Cf. *Metafísica*, Z, 3, 1028b 33 ss.

103 Cf. *De anima*, II, 10, 422a 11-14.

104 Cf. *De anima*, II, 10, 422a 16 ss.

semelhantemente ao que ocorre com o paladar, isto é, há uma mistura entre o sabor e a água. Portanto, pode-se dizer que o odor entra em contato com o animal para ser percebido. Ele é, desse modo, um tipo de tangível¹⁰⁵, contudo aquilo que possui odor não entra em contato com o animal¹⁰⁶ sendo necessário que ele *se desloque* para haver contato com a fonte do odor. Em suma, o modo pelo qual o sensível que afeta o olfato é propagado pelo seu meio (o ar ou a água) é semelhante ao que ocorre com o paladar – ainda que a água não seja o meio do paladar. Nesse sentido, o olfato se relaciona com os sentidos que percebem por contato, entretanto, ele percebe à distância, e isso faz dele um sentido intermediário.

105 *Sobre a sensação*, 5, 445a 8-11. Cf. ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's "On Sense Perception"*. Tr. by A. Towey, Cornell, UP, 2000, 105, 1-11.

106 É por essa mesma razão que Aristóteles considera o olfato um sentido cuja percepção ocorre à distância: se a coisa odorosa for colocada em contato direto com o órgão olfativo, nenhuma sensação se sucede, tal como ocorre com os demais sentidos que percebem à distância. Cf. *De anima*, II, 9, 421b 8 ss., esp. l. 17-18.

O tato

O exame do tato encerra uma parte do percurso de aprofundamento da compreensão acerca da sensação, no qual as teses defendidas em *De anima*, II, 5 são tomadas como fundamento de uma discussão sobre a sensação em geral. A partir dessa discussão, infere-se sua repercussão no modo como Aristóteles compreende e apresenta cada um dos cinco sentidos. No caso do tato, o capítulo do *De anima* dedicado a esse tópico perpassa dois pontos interessantes para a nossa discussão. O primeiro ponto a ser analisado é o fato de o tato ser composto de maneira a perceber diferentes sensíveis.

Esse tópico será subdividido, de modo que a primeira parte mostra, (a) que há uma unidade do tato em relação aos diferentes sensíveis que ele percebe e isso evidencia o fundamento da distinção entre os sentidos, a saber, sua composição; além disso, (b) órgão e meio possuem a mesma composição, e isso confirma que a sensação depende de um órgão passível de sofrer as mesmas afecções que o meio sofre, mas dentro dos limites que definem a sensação, isto é, a preservação do sentido na sua relação com o sensível. Com relação ao segundo tópico, iremos abordar a localização do órgão do tato¹⁰⁷.

Tato: os sensíveis e o meio

Aristóteles diz que há um problema relativo aos sensíveis percebidos pelo tato. Os sensíveis dos demais sentidos são identificados como sendo, para cada sentido, apenas um par de contrários primordiais, a partir dos quais surgem seus intermediários. Assim, o sensível próprio da visão é a cor e seus contrários primordiais são o preto e o branco. A partir deles são formadas as demais cores intermediárias entre esses contrários¹⁰⁸. Em relação aos outros sentidos as qualidades percebidas são formadas do mesmo modo: é possível identificar um par de contrários primordiais que definem um determinado gênero de sensíveis a serem percebidos. Assim, a audição percebe os sons graves e agudos, o olfato percebe os cheiros doces e amargos, e o paladar, os sabores igualmente doces e amargos, além, é claro, dos sensíveis intermediários entre esses extremos. Com o tato não ocorre do mesmo modo, pois

107 Nossa proposta é encontrar uma unidade explicativa para todos os sentidos. No entanto, reconhecemos que o caso do tato seja um empecilho para nossa proposta. Todavia, acreditamos que há argumentos suficientes para se tomar o órgão do tato como sendo diferente da carne que toca o objeto sensível.

108 Cf. *Sobre a sensação*, 3, 439b 20 ss. E também, SORABJI, R.. “Aristotle, Mathematics and Colour” In *The Classical Quarterly*, vol. 22, n.º. 2, Nov., 1972, pp. 294-297.

não é possível encontrar um único gênero de sensíveis ao qual ele possa ser identificado. Pelo tato percebemos a *temperatura* – seja ela quente ou fria – assim como percebemos a *consistência* de algo, dura ou mole, e, também, é através do tato que temos as sensações do úmido e do seco¹⁰⁹. O problema que surge dessa diferença entre o tato e os demais sentidos pode ser resumido pelas seguintes palavras: “se um sentido único é uma potência singular, o objeto correspondente deve ser um gênero singular”¹¹⁰. Quer dizer, consideramos a visão como um único sentido, pois ela possui uma potência singular correlata às cores, isto é, o gênero sensível capaz de atualizar a capacidade de ver. Com o tato não há apenas um gênero de qualidades sensíveis percebidas, mas, na verdade, são vários gêneros. Portanto, a partir da ideia segundo a qual um gênero de sensíveis corresponde a uma potência sensitiva, deveríamos considerar que não há um único sentido do tato, mas vários¹¹¹. Como veremos, essa não é a alternativa interpretativa mais promissora.

Os comentários sobre a unidade do tato dividem-se entre aqueles que consideram que, o tato realmente é a uma união de vários sentidos, já que a cada sentido deveria corresponder um gênero de sensíveis correspondente. Esse é o ponto de vista de Averróis, que pode encontrar suporte em Filopono¹¹². Em contraposição, há o comentário de Tomás de Aquino seguido por Tricot¹¹³ e Polanski¹¹⁴. Segundo Polanski, uma razão para conceder que Aristóteles não estaria levando a sério a possibilidade de haver outros sentidos além dos cinco é a maneira pela qual ele trata a questão. Neste sentido, há, de fato, a apresentação de cinco sentidos e “ninguém insistiu na existência de múltiplos sentidos além do tato, mas apenas ele [Aristóteles] estima a possibilidade”¹¹⁵. Essa é apenas uma pista para conseguirmos compreender se o tato é considerado, ou não, como sendo mais de um sentido. Seguindo o

109 Os mesmos três pares de opostos são atribuídos ao tato no *Timeu* (67 b-c) de Platão. Segundo Hicks os contrários primordiais do tato podem ser reduzidos à resistência e à temperatura. Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 405. Mas Aristóteles parece reduzir os tangíveis a dois outros pares de opostos, a saber, quente-frio, e úmido-seco. Cf. *Sobre a geração e a corrupção*, II, 2. Ainda assim, a questão sobre a unidade do tato resiste, já que ele não seria apenas um sentido se seguimos a equivalência entre uma potência perceptiva e um gênero de sensíveis percebidos.

110 TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, §522.

111 Cf. *De anima*, II, 11, 422b 16-33. Averróis defende que essa é a posição final de Aristóteles sobre a questão. No entanto, se fosse assim, o tato seria a união de mais de uma potência sensitiva. Procuraremos mostrar que não é preciso seguir a posição de Averróis. Cf. AVERROES. *Long commentary on the De anima of Aristotle*. Tr. R. C. Taylor. Yale, UP, 2009, pp. 227 ss.

112 Filopono questiona a possibilidade de reduzir a fosforescência à cor como um gênero único da visão, o que significaria que nem mesmo a visão é sentido que percebe apenas um gênero de sensíveis. Cf. JOHN PHILOPONUS. *On Aristotle's On the Soul 2.7-12*. Trad. W. Charlton. Cornell, UP, 2005, 423, 30-32.

113 Cf. *De l'âme*. Trad. et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1992, nota 3 à passagem 422b 33.

114 POLANSKY, R.. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, UP, 2007, pp. 322-327.

115 Idem, p. 324.

argumento de Tomás de Aquino teremos maior confiança em descartar a possibilidade da existência de mais de um sentido que perceba os tangíveis relativos ao tato.

Segundo Tomás, há dois modos de se considerar um sujeito de contrariedade. Em um desses modos pode-se considerar que deva haver um sentido relativo a cada um dos tangíveis; em outro, há apenas um sentido, o tato, que apreende todos os tangíveis. Um sujeito de contrariedade pode ser compreendido como sendo o *gênero* ao qual se relacionam as diferenças. No entanto, pode-se considerar também que o sujeito de contrariedade seja a *substância*, tal como quando dizemos que o corpo colorido é o sujeito tanto do branco quanto do preto. No primeiro caso, isto é, no caso em que o gênero é tomado como sujeito de contrariedade, temos uma multiplicidade de sensíveis que se agrupa em um gênero, tal como as diversas cores se subsumem sob o gênero cor. Considerando os tangíveis, haveria vários gêneros relativos à diversidade de sensíveis percebidos. Consequentemente, teríamos uma potência sensitiva relativa a cada um desses gêneros, a temperatura, a consistência de um corpo, etc. No segundo caso, isto é, se o sujeito de contrariedades é a substância, então haveria apenas um sujeito que suporta as diferentes contrariedades que caracterizam os tangíveis relativos ao tato. Sendo assim, não seria preciso postular mais de um sentido para a percepção dos tangíveis.

Pode-se objetar que se a substância for considerada como sujeito de contrariedades, e não o gênero, então a própria distinção entre os vários sentidos estaria perdida, na medida em que o corpo do animal poderia ser considerado como sujeito das contrariedades relativas às cores, aos sons, aos cheiros, aos sabores e aos tangíveis. Contudo, a distinção entre os vários sentidos está garantida pela especificidade da constituição de cada sentido. A visão, por exemplo, tem como seu meio o transparente e, quanto ao seu órgão, ele é semelhantemente transparente. Da mesma maneira a carne, órgão do tato¹¹⁶, tem como capacidade a percepção dos tangíveis. Isso se justifica na medida em que não há apenas um elemento – como na visão, na audição e no olfato – que faz o papel de meio para a sensação, mas há uma mistura de terra, ar e a água¹¹⁷. Segundo Aristóteles, “se os ossos, os cabelos e as partes análogas do corpo não produzem sensação, a razão é que eles são formados de terra”¹¹⁸. Desse modo, verifica-se que o caso especial do tato, como um sentido que percebe mais de um gênero de

116 À frente veremos que o órgão do tato é próximo ao coração, no entanto, Aristóteles trata a carne como órgão do tato. Cf. *Partes dos animais*, II, 8, 653b 24-27. Isso não quer dizer que o órgão do tato esteja localizado na parte externa do corpo do animal, pois Aristóteles indica que esse órgão está no interior do corpo. *De anima*, II, 11, 422b 21-22.

117 *De anima*, II, 11, 423a 12-15.

118 *De anima*, III, 13, 435a 24-b 2.

sensíveis, está ligado ao fato de haver uma certa composição que propicia a percepção dos tangíveis: o meio no qual tais qualidades tangíveis se manifesta encerra uma complexidade própria à carne do animal¹¹⁹. Portanto, é devido à sua constituição que a carne é concebida como o sujeito das diversas contrariedades que o tato percebe. Com estes argumentos, Tomás desloca o princípio que identifica um sentido a um gênero de sensíveis para a própria capacidade perceptiva que cada órgão possui. Noutros termos, se a visão percebe apenas um gênero de sensíveis isso se deve à *constituição* do seu órgão, assim como a percepção dos tangíveis ocorre pela capacidade presente no órgão do tato, capacidade esta que também está ligada à sua constituição. A análise do próximo ponto irá auxiliar na compreensão desse argumento.

A segunda questão complementa-se pela identificação do órgão do tato e de seu meio. Acima, tratamos a constituição do órgão como imprescindível para a percepção dos tangíveis, os sensíveis próprios ao tato. É preciso, agora, compreender se o órgão do tato é a própria parte exterior do corpo do animal, isto é, sua carne e partes análogas à carne, ou o órgão do tato estaria localizado numa parte interna.

Contra o que pode ser comumente pensado, Aristóteles procura mostrar que a carne é o meio do tato, e não o seu órgão. Quando alguém toca em algo uma sensação é imediatamente produzida, e, a partir disso, seria legítimo imaginar que o órgão do tato seja a própria carne. No entanto, Aristóteles usa dois argumentos para mostrar que a carne não é o órgão do tato, mas o seu meio. O primeiro argumento se depreende a partir das seguintes linhas do *De anima*:

Pois, de fato, se estendemos sobre a carne uma membrana artificial, a sensação ainda se manifestará no momento do contato, portanto, é claro que essa membrana não contém o órgão sensorial, e se essa membrana fosse um tecido congênito, a sensação se transmitiria ainda mais rapidamente.¹²⁰

O argumento apresentado no excerto propõe uma experiência na qual uma membrana

119 O corpo dos animais é organizado de tal maneira que a composição de sua carne é condição para a percepção. Não é à toa que o tato é concebido como o sentido mais fundamental dos animais, já que é possível conceber animais cegos como a toupeira, mas é impossível conceber um animal que não tenha carne ou algo análogo a isso, logo, que não possua o sentido do tato. E sabendo que o paladar é uma espécie de tato, somos lembrados que o tato está ligado a uma das necessidades mais básicas que é a alimentação. Cf. *De anima*, II, 3, 414b 6-11; 415a 3-6; *História dos animais*, IV, 8, 532b 31-533a 17.

120 *De anima*, II, 11, 423a 2-6.

é esticada¹²¹ sobre a carne. Essa membrana deve ser muito fina e porosa para que todas as sensações táteis possam ser igualmente sentidas. Se mesmo com essa membrana sobre a carne ainda for possível sentir o calor de uma chama ou a umidade da água, então devemos descartar nossa opinião prévia segundo a qual o órgão do tato seria a própria carne. Isso porque se mesmo com uma membrana envolvendo nossa carne, ainda assim temos sensações táteis, não podemos igualmente concluir que essa membrana seja o órgão do tato. A membrana pode ser o meio através do qual percebemos os tangíveis, mas não o órgão propriamente dito. Essa experiência torna claro que, na realidade, a carne é o meio do tato e é através dela que a multiplicidade de sensações táteis pode ser apreendida¹²².

A partir disso, podemos voltar à questão anterior para dar sentido à unidade do tato como um único sentido que apreende mais de um gênero de sensíveis. Aristóteles compara o tato com o paladar lembrando que ele é a única especialização do órgão do tato. Segundo Polanski, somente se houvesse uma especialização como a da língua poderíamos falar de diversos órgãos do tato, do contrário, todas as partes do corpo que percebem os mesmos sensíveis devem ser consideradas como partes do mesmo sentido. Portanto, todas as partes que são compostas de carne e têm a sensação de tangíveis constituem o meio para um único sentido do tato¹²³.

O segundo argumento em favor da tese segundo a qual a carne é o meio do tato não apenas ajuda a esclarecer porque a carne é o meio, mas também esclarece a diferenciação entre os diversos sentidos. Esse argumento parte do seguinte questionamento: se entre dois corpos se intercala um terceiro, não pode haver contato entre os dois primeiros. Isso ocorre, por exemplo, quando um corpo está na água e supostamente toca em outro sem nenhum intermediário. Ocorre que, se ambos estão na água, não pode haver contato direto entre eles, pois sempre haverá água separando-os, mesmo que a umidade entre os corpos seja imperceptível. Esse raciocínio pode bem ser aplicado nos casos em que os corpos estão no ar, de modo que igualmente não seria possível haver o contato direto com um outro corpo¹²⁴. O importante dessa argumentação é observar que existem coisas que se interpõem na sensação tátil entre o sentido e o sensível, e aquilo que fica entre esses dois corpos pode passar despercebido. Isso não quer dizer que a distinção entre sentidos percebidos à distância e por

121 Para essa experiência funcionar é preciso que a membrana adira totalmente à carne. A tradução de Barbotin diz “si l'on *enveloppe* la chair d'une membrane artificielle” (423a 2-3). A ideia realmente é “envelopar” a carne. O tipo de contato visado pressupõe que não exista nada separando a carne do seu invólucro.

122 *De anima*, II, 11, 423a 15-17.

123 POLANSKY, R.. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, UP, 2007, p. 327.

124 *De anima*, II, 11, 423a 21-b 1.

contato tenha sido enfraquecida. A função do questionamento sobre a possibilidade de haver contato entre os sensíveis percebidos pelo tato visa unicamente mostrar que existem coisas que podem se interpor entre um sensível e o corpo do animal e, o que é interposto passa despercebido. As seguintes palavras de Aristóteles buscam elucidar a diferenciação entre os sentidos:

Na verdade, essa distinção não tem fundamento. Mesmo o duro e o mole, é através de outros corpos que os percebemos – como o sonoro, o visível e o que tem cheiro; apenas percebemos esses de longe e aqueles de perto: isso porque o intermediário nos escapa. De toda maneira, percebemos todas as coisas através de um meio, apenas nesse último caso não percebemos. Portanto, como dissemos anteriormente, se percebêssemos todos os tangíveis através de uma membrana sem saber que ela nos separa, nosso comportamento seria o mesmo que em relação à água e ao ar: acreditamos, com efeito, que tocamos os próprios tangíveis e que não há nenhum meio intermediário.¹²⁵

Por um lado, não há diferença entre sentidos que percebem por contato e outros que não percebem por contato, mas apenas no que concerne à existência de um meio através do qual a sensação ocorre. No excerto citado acima, Aristóteles lembra inclusive de seu primeiro argumento ao fazer referência à ideia de uma membrana que cobriria a carne. Se tal membrana fosse parte de nosso corpo nós não a perceberíamos, assim como não percebemos o meio que separa o órgão táctil dos tangíveis percebidos. Por outro lado, é possível identificar uma diferença entre, de um lado, a visão, a audição e o olfato e, de outro, o tato e o paladar: ainda que todos os sensíveis sejam percebidos através de um meio, isso não quer dizer que não exista a diferença pretendida entre esses sentidos, ou seja, sentidos que percebem à distância e sentidos que percebem pelo contato entre o corpo do animal e o sensível. No caso da visão, por exemplo, o sensível move primeiro o meio e, depois, move o órgão, e, de modo diferente, a mesma ação que o tangível aplica sobre o meio move o órgão conjuntamente. O exemplo de Aristóteles ilustra o que ocorre no caso do tato: “Como no caso do homem atingido com seu escudo: não é que o escudo, uma vez recebido o golpe, tenha, por sua vez, atingido o homem, mas, na verdade, os dois foram atingidos simultaneamente”¹²⁶. No caso do tato e do paladar, podemos dizer que a causa da sensação não é o modo pelo qual o

125 *De anima*, II, 11, 423b 3-12.

126 *De anima*, II, 11, 423b 16-17. Segundo Averróis, sentidos como a visão teriam o sensível como sua causa remota e o meio como sua causa próxima, sendo que os tangíveis, por moverem o meio e o órgão simultaneamente, seriam suas causas próximas. Cf. AVERROES. *Long commentary on the De anima of Aristotle*. Tr. R. C. Taylor. Yale, UP, 2009, p. 236.

meio afeta o órgão, pois o sensível afeta ao mesmo tempo o meio e o órgão.

Todavia, uma observação deve ser feita acerca da posição final de Aristóteles sobre a carne como meio do tato, e não como órgão propriamente dito. Em *De anima*, III, 12 Aristóteles opõe os sentidos que percebem através de um meio àqueles que percebem por contato imediato, ou seja, o tato e o paladar¹²⁷. Em seguida, em III, 13 outra afirmação parece contradizer a doutrina do intermediário para o caso do tato: “o tato, ao contrário, consiste no contato direto com os objetos – a partir daí que ele tira o seu nome”¹²⁸. É difícil determinar qual o impacto dessas afirmações para a teoria precedente na qual Aristóteles procura mostrar a partir de alguns argumentos que a carne não é o órgão, mas o meio através do qual ocorre a percepção tátil. Essas passagens colocam em questão uma possível hesitação de Aristóteles nos capítulos finais do *De anima*. Dado o tipo de escrita da época talvez já não fosse mais possível corrigir o que havia sido escrito anteriormente, e é capaz que Aristóteles tenha sentido a necessidade de fazer uma última observação. Entretanto, considerar que a carne não seja o meio, mas o próprio órgão do tato seria uma virada em relação à sua posição acerca do órgão do tato como sendo interno, afirmação que encontra confirmação no *Sobre a sensação e os sensíveis*¹²⁹. De toda maneira, importa salientar o caráter especulativo dessas afirmações ao final do livro, que não contam com uma argumentação que propiciaria uma virada na interpretação acerca da diferença entre sensíveis que perceberiam por um meio e outros por contato imediato.

De qualquer maneira, o ponto principal da análise dos cinco sentidos permanece: os sensíveis movem o meio, e o efeito produzido no meio é percebido pelo sentido, e, em relação a outros sensíveis seu efeito no meio é simultaneamente sentido pelo órgão. Portanto, se todos os sentidos percebem através de um meio, então todos os sentidos têm um modo de apreensão análogo. Essa conclusão, *se possível*, estabelece a possibilidade de retomar algo que Aristóteles já havia dito sobre a visão, a audição e o odor: não há sensação alguma se o sensível é colocado em contato direto com o órgão do sentido. Ora, a consequência que se segue para o tato é a seguinte: como o contato entre o tangível e a carne produz sensação, então, a carne não pode ser o órgão do tato, mas este deve estar localizado em algum lugar no interior do corpo do animal¹³⁰.

127 *De anima*, III, 12, 434b 12-15.

128 *De anima*, III, 13, 435a 17-18.

129 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 2, 439a 1-2.

130 Cf. *De anima*, II, 7, 419a 12-13, 25-28; II, 8, 421b 16-18; e, II, 11, 423b 20-26.

O órgão do tato

Até aqui, analisamos dois argumentos, o da hipótese da membrana e este que trata da impossibilidade de se produzir sensação a partir do contato do sensível com o órgão. O resultado desses argumentos é a constatação que (i) a carne é o meio do tato e que (ii) o órgão do tato encontra-se em algum lugar no interior do corpo do animal – ambas as afirmações também valem para o paladar, pois como vimos ele é um tipo de tato.

Quando exploramos o funcionamento dos demais sentidos, três elementos sempre constaram na explicação de Aristóteles: o sensível, o meio e o órgão. Em relação ao tato não é diferente, no entanto, em *De anima*, II, 11, capítulo dedicado ao sentido do tato, Aristóteles não especifica qual é o órgão do tato, e, conseqüentemente qual o órgão do paladar. Sobre sua localização, no *De anima* é afirmado que ele se encontra em algum lugar no interior do corpo do animal¹³¹. Apesar de não encontrarmos passagens no *corpus* que afirmem explicitamente qual é o órgão do tato, um texto em especial pode servir como base para uma especulação sobre esse órgão. Vejamos:

Quanto ao tato ele se relaciona com a terra, e o paladar é uma espécie de tato. E, por isso, os órgãos desses dois sentidos, o paladar e o tato, estão próximos do coração: este é, com efeito, oposto ao cérebro, e é a parte mais quente do corpo.¹³²

Esse talvez seja o texto que melhor indica a localização dos órgãos do tato e do paladar¹³³. No entanto, a associação geralmente feita entre o órgão do tato e o coração talvez seja indevida¹³⁴. A questão que está em jogo em *De anima* II, 11 é muito mais a de determinar se a carne é o órgão ou o meio do tato, do que a de encontrar a localização exata desse órgão. O resultado dessa questão nós já examinamos: a carne, ao menos a parte situada na região externa do corpo, é o meio através do qual a percepção tátil se dá. Tudo o que sabemos sobre a localização do órgão do tato se encerra em duas informações: ele está no interior do corpo

131 *De anima*, II, 11, 422b 22-23.

132 *Sobre a sensação*, 2, 438b 30-439a 4.

133 Em outras passagens Aristóteles diz que o coração é o órgão central de percepção, mas não indica esse órgão como sede do tato ou do paladar. Cf. *De anima*, II, 12, 424a 24; *Sobre o sono*, 2, 455b 34-456a 6; *Sobre a juventude e a brevidade da vida*, 2, 468b 27-469a 7; *Partes dos animais*, II, 10, 656a 27.

134 Cf. *De l'âme*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1992, nota 7 à passagem 433a 12; POLANSKI, R.. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, UP, 2007, p. 330.

do animal e situa-se na região *próxima* ao coração¹³⁵. Aristóteles nem mesmo dá um nome para esse órgão: “Um sentido, e apenas um, é comum a todos os animais: o tato. Não há nenhum nome especial para a parte na qual ele reside, pois em alguns grupos de animais é idêntico, em outros, é análogo”¹³⁶.

Sobre a constituição do órgão do tato devemos encontrar algo semelhante ao que vimos acerca dos outros sentidos: o meio e o órgão devem compartilhar uma mesma propriedade para que o sensível possa se manifestar através de ambos. No caso da visão, por exemplo, essa propriedade é a transparência que ocorre tanto na água quanto no ar. Para o tato, a constituição do seu meio e de seu órgão coincidem, sendo a carne esse corpo que possui a propriedade de tornar possível a manifestação dos tangíveis. Quanto ao órgão do tato, Aristóteles diz que ele é composto de terra, mas não unicamente de terra, sendo uma mistura de água, ar e terra¹³⁷. Em *Partes dos animais*, o filósofo associa a carne às partes moles dos animais, como os músculos e órgãos internos de animais sanguíneos, tais como o homem; já em animais não sanguíneos, a carne pode se situar internamente, como nos crustáceos¹³⁸. Desse modo, a região próxima ao coração pode ser considerada como propícia para ser o órgão do tato, pois também é composta de carne.

Segundo Alexandre de Afrodísia¹³⁹, a relação entre os órgãos citados no excerto acima se refere ao caminho do órgão central da percepção para os órgãos periféricos. De um lado está o coração, o órgão mais quente do corpo, de outro, o cérebro, o órgão mais frio do corpo. A partir do coração três vias passariam pelo cérebro e teriam seu fim nos órgãos da visão, da audição e do olfato. O papel do cérebro não seria senão o de resfriamento. Já o paladar e o tato seriam ligados diretamente com o coração. Para Tomás de Aquino, o fato de não haver resfriamento no caso do tato se justifica na natureza da carne, que possui a terra na sua constituição, e a terra seria um dos elementos de virtude menos ativa¹⁴⁰.

135 Seguimos Tomás de Aquino, e Alexandre de Afrodísias, segundo os quais o órgão do tato está na região *próxima* ao coração, e não *no* coração. Cf. THOMAS AQUINAS. *Commentaries “On Sense and what is Sensed” and “On Memory and Recollection”*. Tr. with intr. and notes K. White and E. M. Macierowski. Washington, The Catholic University of America Press, 2005, §74; ALEXANDER OF APHRODISIAS. *Aristotle On Sense Perception*, 40, 18-22.

136 *História dos animais*, I, 3, 489a 18-19.

137 *De anima*, II, 11, 423a 11-15.

138 *Partes dos animais*, II, 8, 653b 36 ss.

139 ALEXANDER OF APHRODISIAS. *Aristotle On Sense Perception*. pp. 47-48 (40,1 ss). Cf. *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 190, pp. 411-412.

140 THOMAS AQUINAS. *Commentaries “On Sense and what is Sensed” and “On Memory and Recollection”*. Tr. with intr. and notes K. White and E. M. Macierowski. Washington, The Catholic University of America Press, 2005, §73.

Por fim, uma característica a mais do tato é a condição para que ele esteja apto a perceber. A teoria geral da sensação apresentada em *De anima*, II, 5 afirma que o sentido é potencialmente semelhante ao sensível, e que tornar-se atualmente semelhante significa perceber. Sendo assim, o sentido precisa ser de alguma maneira modificado, isto é, o mesmo fenômeno que ocorre no meio deve ocorrer no órgão do sentido. Considerando que o órgão do tato é composto de carne, é preciso que, assim como os demais sentidos, ele se torne atualmente semelhante aos sensíveis como o quente e o frio, o duro e o mole, o molhado e o seco a fim de que uma percepção ocorra. Mas, se comparado com a visão, o tato sofre uma influência maior de sua constituição material na determinação do modo pelo qual a sensação se configura, uma vez que a carne, seja enquanto meio ou órgão, sempre possui uma certa temperatura ou umidade. Nesse sentido, Aristóteles afirma:

Por isso, quando um corpo é quente, frio, duro ou mole no mesmo grau que o órgão, nós não o sentimos, mas sentimos apenas o excesso dessas qualidades – o que mostra que o sentido é um tipo de mediania (*mesótes*) entre os sensíveis contrários. E é por isso que ele julga os sensíveis, pois o meio é capaz de julgar, já que se torna, em relação a cada um dos extremos, o outro.¹⁴¹

Essa observação que parece ter uma implicação mais direta em relação ao tato e ao paladar pode ser vista nos demais sentidos: se há um barulho próprio ao ouvido não podemos ouvir bem. A mediania nesse caso é a ausência de movimento do ar. Essa condição mostra a relação entre a parte formal e a parte material da percepção. A sensação propriamente dita é a recepção da forma sensível sem a matéria, ou seja, não há propriamente uma alteração material na sensação, mas as condições materiais nas quais a sensação se realiza são tão importantes que determinam a constituição fisiológica dos órgãos dos sentidos, assim como as condições ideais nas quais a sensação se dá.

A partir das considerações que Aristóteles faz em *De anima*, II, 5 e da análise da visão podemos notar uma retomada do princípio de seus predecessores, segundo o qual o semelhante conhece o semelhante. O filósofo retoma esse princípio não para aplicá-lo de modo integral à sua teoria, mas reinterpretando-o e concedendo a ele uma interpretação

141 *De anima*, II, 11, 424a 2-6.

estrita. Empédocles é citado algumas vezes como sendo o representante oficial da tese que o semelhante conhece o semelhante¹⁴², e Aristóteles não descarta inteiramente esse princípio. Ao lidar com a relação entre os elementos no *Sobre a geração e a corrupção*, sua teoria sobre a ação e a paixão é discutida nos seguintes termos:

Mas porque só aquelas coisas que envolvem contrariedade ou são contrárias – e não quaisquer coisas selecionadas aleatoriamente – são as que sofrem ação e agem, então, agente e paciente devem ser semelhantes (idênticos) em gênero e dessemelhantes (contrários) em espécie.¹⁴³

Esse princípio é absorvido na compreensão aristotélica da ação e da paixão, de modo que deve haver algo semelhante e algo dessemelhante. Ocorre que, no caso da sensação, a noção de afecção sofre uma reformulação a partir das considerações de *De anima*, II, 5, e a especificidade dessa nova acepção de afecção deve ser encontrada na explicação da relação entre o sentido, o meio e o objeto sensível. Na visão, por exemplo, o meio e o órgão são constituídos de maneira que ambos são transparentes, característica que confere a possibilidade de a cor aparecer através deles. De um lado está a maneira pela qual a cor afeta algo inanimado, o ar, ou a água; de outro está o órgão do sentido, que é composto por um elemento que possui a mesma característica do ambiente externo ao ser animado: a transparência. A importância da transparência para a visão não reside apenas no fato de ela ser o meio pelo qual a visão ocorre. Ela é também a condição de realização do ato sensitivo, pois o transparente possui a propriedade de permanecer com a possibilidade de que outras cores apareçam através dele¹⁴⁴. O transparente não é apenas o meio da visão, mas também é constituinte do órgão do sentido e o exemplo da visão evidencia o modo pelo qual Aristóteles concebe a estrutura perceptiva básica: é necessário que uma característica semelhante, que é condição para a sensação, esteja presente tanto no órgão quanto no meio¹⁴⁵. Portanto, o meio e

142 *De anima*, I, 5, 410 a 27-b 2.

143 *Sobre a geração e a corrupção*, I, 7, 323b 30-33.

144 Sobre isso é importante notar que apesar do transparente ser uma condição para a sensação, não é possível cogitar que Aristóteles permitiria dizer que o transparente percebe as cores, isso porque para o transparente não há limites de sensação. A preservação do sentido caracteriza a sensação e o transparente continua a ser transparente independentemente da intensidade do estímulo. Portanto, a marca distintiva entre o ar que permite uma cor aparecer através dele e o olho que também possui essa propriedade é a identificação dos limites nos quais a faculdade sensitiva opera, assim como a capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria, que é uma descrição válida para a sensação em geral.

145 Cf. *De anima*, II, 7, 418b 26-419a 1.

o órgão devem compartilhar algo para que a percepção ocorra¹⁴⁶. De igual modo, suas respectivas constituições devem ser meios de manifestação da qualidade sensível a ser percebida, entendendo essa constituição como a característica presente nos elementos que fazem deles meios pelos quais as diversas qualidades sensíveis (cores, sons, odores, etc.) podem aparecer através deles. Nesse quadro, a sensação ocorre para o ser animado, pois ele não somente possui em si mesmo as condições necessárias para a percepção, mas, principalmente, possui a capacidade para sentir que tem como base material um órgão devidamente constituído para tanto.

146 POLANSKY, R.. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, UP, 2007, p. 331.

Capítulo 2: os sensíveis comuns

No capítulo anterior, analisamos a teoria geral da sensação e sua relação com os cinco sentidos. Neste capítulo, nossa atenção estará voltada à compreensão dos sensíveis comuns. De um lado, estão *os sensíveis próprios*, que são apreendidos por um sentido específico, tal como a visão percebe as cores, o olfato percebe os odores, etc. De outro lado, temos *os sensíveis comuns*, que não possuem um sentido próprio para serem percebidos, mas são comuns a mais de um sentido. Exemplos desses sensíveis são o movimento, o tamanho e a figura.

Em um primeiro momento, apresentaremos o contexto no qual Aristóteles introduz a diferenciação entre os objetos dos sentidos. Neste contexto, são distinguidos três tipos de sensíveis: além dos sensíveis próprios e comuns, há os sensíveis percebidos por acidente¹⁴⁷. Estes últimos não serão aqui detalhados, uma vez que nossa análise tem como objetivo esclarecer a teoria relativa à apreensão sensível, e os sensíveis acidentais não podem ser apreendidos sem a intervenção da faculdade intelectiva.

Em *De anima*, II, 5 Aristóteles apresenta uma teoria geral da sensação e, nesse capítulo, a sensação é compreendida como um tipo de afecção na qual o sentido torna-se semelhante ao sensível. Em II, 6, são apresentados os três tipos de objetos da sensação, dos quais se sucede uma apresentação sistemática dos cinco sentidos nos capítulos 7-11 do livro II. Estes capítulos lidam especialmente com o modo de percepção de um dos objetos dos sentidos, a saber, os sensíveis próprios. Portanto, II, 6, é um capítulo intermediário entre uma teoria geral e a apresentação dos cinco sentidos. É do domínio da percepção a apreensão da complexidade de uma coisa, que é apreendida na multiplicidade de sensíveis como seu odor, sua textura, seu tamanho e figura. Tal como a percepção de uma zebra, por exemplo, suas listras pretas e brancas, sua figura e seu tamanho: são qualidades sensíveis apreendidas em sua unidade. Nesse sentido, é preciso esclarecer que a explicação da sensação deve se desenvolver versando *primariamente* sobre os sensíveis próprios e comuns, na medida em que essas duas classes de sensíveis circunscrevem os dados sensíveis mais básicos que o animal dotado de sentidos pode perceber.

147 Os detalhes acerca da percepção dos sensíveis acidentais fogem aos propósitos desta pesquisa, por isso não serão analisados. Nossa proposta é compreender a operação da faculdade sensível de modo independente da faculdade intelectiva. Como Hicks observa o que é verdadeiramente percebido pelo aparato sensorio são os atributos ou qualidades sensíveis e não as coisas nas quais essas qualidades inerem. Se por um lado, o branco é algo propriamente sensível, por outro, quando dizemos que o branco que vemos vindo em nossa direção é Sócrates, estamos nos referindo a um aspecto conceitual, e não a um aspecto sensível. Cf. *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, pp. 360-361.

Em II, 6, a apresentação dos objetos dos sentidos é realizada de maneira sucinta e pouco é dito acerca dos sensíveis comuns. Depois disso, segue-se a longa análise sobre cada sentido particular, que foi tema de nosso primeiro capítulo. E, após II, 6, a temática dos sensíveis comuns só volta a ser discutida em III, 1. Neste capítulo, são debatidas duas questões principais: a existência de um sexto sentido particular, e a possibilidade de haver um sentido para os sensíveis comuns. A resposta para ambas as questões é negativa e na análise sobre a existência de um sentido para os sensíveis comuns aparecem os elementos principais para se compreender a apreensão dos sensíveis comuns.

Para Aristóteles, os objetos dos sentidos tem um papel prioritário na ordem da investigação, pois seu estudo deve anteceder aquele dos sentidos. Segundo o filósofo, na ordem do conhecimento é preciso conhecer primeiro a atividade, para depois conhecer sua potencialidade relativa: “pois os atos e as operações são logicamente anteriores às potências”¹⁴⁸. Isso se dá na ordem do conhecimento, pois para nós, é mais fácil conhecer aquilo que é em ato do que aquilo que é em potência: o que é em ato é o que podemos apreender pela simples constatação do que está presente no momento; já o conhecimento de uma potencialidade demanda a conjectura acerca do vir a ser deste ato. Para definir e conhecer uma capacidade é preciso primeiro conhecer o ato correspondente a essa capacidade. Então, para entender a capacidade de sentir, antes é preciso que o conhecimento da atividade sensitiva seja compreendido. Trata-se, portanto, de estabelecer a ordem do conhecimento a partir daquilo que é mais conhecido para nós. Isso quer dizer que o conhecimento da *capacidade* perceptiva vem depois da constatação de que percebemos. Há uma precedência do ato em relação à potência e, por isso, a anterioridade entre a atividade perceptiva e sua capacidade relativa. O mesmo ocorre na relação entre a atividade e seu objeto, na medida em que o ato – digamos o ato de perceber um vestido vermelho – é posterior ao próprio vestido. Em outras palavras o conhecimento dos *objetos* da sensação é anterior ao conhecimento do ato sensitivo.

Há duas observações sobre a ordem da investigação que são interdependentes: o conhecimento da atividade é anterior ao da capacidade; e, o conhecimento dos objetos dessas atividades é anterior à atividade sensitiva. A primeira observação tem sua justificativa na ordem do conhecimento, pois o cientista que investiga as faculdades da alma tem como primeira constatação as atividades dessas faculdades: o homem possui faculdades da alma que o possibilitam se nutrir, crescer, se reproduzir e perceber, mas também lhe é possível pensar

148 *De anima*, II, 4, 415a 18-20.

por conceitos, isto é, ele é dotado da faculdade intelectual. O passo posterior à constatação da existência dessas atividades é explicar porque nem sempre ocorre a realização das atividades que lhe são identificadas: quando dormimos ou estamos de olhos fechados não vemos atualmente nenhuma cor, mas isso não quer dizer que perdemos o sentido da visão durante esse momento. A sensação é compreendida como uma faculdade, na medida em que o sentido é em potência, sendo necessário um sensível para que ele seja atualizado¹⁴⁹. Ao mesmo tempo, devemos considerar que isto se dá na *ordem do conhecimento*, pois na *ordem da natureza* as faculdades devem existir antes de sua respectiva atividade. O mesmo raciocínio se aplica em relação à segunda observação: os objetos são anteriores às atividades, já que eles são a causa das capacidades passarem da potência ao ato. O conhecimento de um sensível é anterior à capacidade sensível, já que sem ele não há realização da potência sensitiva.

Em *De anima*, II, 6, Aristóteles apresenta uma primeira distinção entre dois tipos de sensíveis: existem sensíveis que são percebidos por si mesmos (*kath' autó*) e sensíveis percebidos por acidente (*katá sumbebékós*)¹⁵⁰. Dizemos que sensíveis são percebidos por si, quando eles têm em si mesmos a causa de sua percepção¹⁵¹. Por exemplo, em relação à visão, se algumas condições estiverem presentes, tais como um corpo transparente como intermediário, a presença de luz e o órgão sensitivo saudável, então uma cor pode afetar o órgão do sentido gerando uma percepção visual. A cor é dita “por si mesma visível”, não devendo sua percepção a outra coisa senão a si mesma. Aqui, deve-se entender *por si* “no sentido que o objeto possui em si a causa de sua visibilidade”¹⁵². Na medida em que algo é por si, significando a causa de sua percepção em si mesmo, é possível considerar que se trata de um objeto que afeta os sentidos. Entretanto, ainda é preciso verificar o modo de apreensão dos sensíveis comuns, pois apesar de Aristóteles dizer que eles são percebidos por si mesmos, ainda não é claro, para nós, como eles afetam os sentidos. À frente veremos algumas passagens que esclarecerão alguns pontos dessa questão.

Quanto aos sensíveis acidentais, o tipo de relação entre o sentido e o que é percebido se dá de maneira diferente: a percepção de um sensível acidental é equívoca, na medida em que ele não é, propriamente falando, algo sensível, isto é, que afeta os sentidos. Se algo branco vem em minha direção e reconheço que é Sócrates, não percebo Sócrates enquanto

149 Na *Metafísica*, Aristóteles introduz a mesma ideia afirmando que “a toda potência entendida desse modo, o ato é anterior segundo a noção e a substância”. *Metafísica*, IX, 8, 1049b 10-11.

150 *De anima*, II, 6, 418a 7 ss.

151 Em *Metafísica*, V, 18, 1022a 32, Aristóteles diz que “por si” refere-se à propriedade que pertence a uma coisa, tal como “o branco é propriedade por si da superfície”.

152 *De anima*, II, 7, 418a 30-31

Sócrates, mas somente na condição de ser afetado por uma cor. Sócrates não é percebido por si mesmo, mas deve sua percepção a outra coisa: é a cor inerente em Sócrates que efetivamente é percebida. Para afirmar “vejo Sócrates”, preciso ter conhecimento sobre certo homem grego, de maneira que, além da atividade sensitiva, há também o envolvimento do intelecto. Na *Metafísica*, Aristóteles apresenta dois significados para o termo “acidente”. Ele pode significar tanto (a) aquilo que pertence a algo, mas não sempre nem habitualmente; quanto (b) o que está ligado a algo por si, mas não na substância, este é o caso, por exemplo, da soma dos ângulos de um triângulo serem iguais a dois retos, isto é, é necessário que assim o seja, no entanto, esse atributo não entra na definição do triângulo. Considerações desse tipo, que não fazem parte da definição, mas são necessárias podem ser denominadas de atributo essencial¹⁵³. Ao mencionar o primeiro uso do termo “acidente”, Aristóteles dá o seguinte exemplo:

Se alguém cava um buraco para plantar uma árvore e encontra um tesouro. Esse achado do tesouro é, portanto, um acidente para quem cava um buraco: de fato, uma coisa não deriva da outra nem se segue necessariamente da outra; e nem habitualmente se encontra um tesouro quando se planta uma árvore.¹⁵⁴

É neste sentido que uma sensação pode ser dita por acidente, na medida em que a relação entre aquilo que efetivamente é percebido – por exemplo, a cor branca – não é necessariamente ligada ao ser de Sócrates, pois ao ver uma cor branca não deriva daí que seja Sócrates. O que Aristóteles está definindo é um tipo de objeto da sensação que *não afeta* os sentidos. Assim como “ver” Sócrates é uma percepção por acidente, também é por acidente que “vemos algo doce” quando o que efetivamente vemos é o amarelo do mel. Em ambos os casos o que é percebido é uma cor. Segundo Deborah Modrak, para “vermos” Sócrates é necessário que também exista o conhecimento de conceitos que propiciem a associação entre uma percepção dada e o conceito a que ela remete; já a “visão” do doce requer apenas a lembrança de duas qualidades sensíveis que foram previamente associadas. Apenas animais dotados de razão podem ter a sensação por acidente do primeiro tipo, enquanto que os animais em geral podem ter sensações por acidente do segundo tipo¹⁵⁵.

153 *Metafísica*, V, 30, 1025a 14 ss.

154 *Metafísica*, V, 30, 1025a 15-19.

155 MODRAK, D.. “Koine Aisthesis and the Discrimination of Sensible Differences in *De anima* III, 2”. In: *Canadian Journal of Philosophy*. vol. 11, n. 3, 1981, p. 413. Como veremos, para determinar que os sensíveis comuns são percebidos por si mesmos é necessário compreender outros passos da argumentação de Aristóteles, tal como o papel do sentido comum e o modo pelo qual esses sensíveis são apreendidos pelos sentidos

Além da distinção entre sensíveis percebidos por si e por acidente, os sensíveis percebidos por si mesmos subdividem-se entre (i) sensíveis próprios, isto é, aqueles que possuem um sentido especializado na sua percepção; e (ii) sensíveis comuns, aqueles que são percebidos por mais de um sentido. Quanto aos sensíveis próprios (i), cada um dos sentidos possui certo espectro sensível que é capaz de perceber. A visão percebe a cor; a audição o som; o olfato os odores; o paladar o sabor; e o tato percebe a temperatura, o áspero e o liso, o duro e o mole, o úmido e o seco. Os sentidos particulares são, portanto, constituídos de maneira que podem ser afetados por certos sensíveis.

Os sensíveis próprios possuem em si mesmos a causa de sua percepção e a razão pela qual eles são assim apreendidos reside no fato deles serem a causa eficiente da percepção. Como vimos no capítulo anterior, a propriedade que a cor possui e que a faz ser percebida consiste no fato de ela aparecer através do transparente. Decorre da relação intrínseca entre os sensíveis próprios e os cinco sentidos a inexistência de erro acerca desses sensíveis¹⁵⁶. Isso quer dizer que não há erro na visão quanto a algo percebido ser uma cor ou um som: a visão é a capacidade apropriadamente constituída para a percepção da cor, assim como a audição o é em relação ao som¹⁵⁷. O erro fica a cargo da relação entre um sensível próprio, como o branco, e um sensível accidental como Sócrates, pois podemos nos enganar e acreditar que em vez de estarmos diante de Sócrates, na verdade, é o filho de Diáres que vem em nossa direção.

A outra classe de sensíveis percebidos por si mesmos são os sensíveis comuns (ii), os quais, em oposição aos sensíveis próprios, não possuem um sentido especializado para sua percepção. Leiamos o texto no qual Aristóteles os caracteriza:

Os sensíveis comuns são o movimento, o repouso, o número, a figura e o tamanho, os sentidos desse segundo tipo não são próprios a nenhum sentido, mas comuns a todos. O tato, com efeito, assim como a visão, pode perceber o movimento.¹⁵⁸

Algumas dificuldades surgem a partir dessa passagem. Primeiramente, como os sensíveis comuns podem ser ditos comuns a *todos* os sentidos (*koiná pásais*)? Dificilmente

particulares.

156 Em *De anima*, III, 3, 428b 18-19, Aristóteles diz que “a sensação dos sensíveis próprios é sempre verdadeira ou comporta apenas o mínimo de erro”. A possibilidade do erro acerca dos sensíveis próprios deve ser considerada a partir de *Metafísica*, IV, 5, 1010b 2 ss. Neste texto, o erro fica a cargo da distância em relação ao sensível, assim como em relação ao estado de saúde, etc. Cf. SIMPLICIUS. *On Aristotle's On the Soul 3. 1-5*. Tr. by H. J. Blumenthal. Cornell, UP, 2000, 216, 3-5.

157 Cf. *De anima*, II, 6, 418a 11-12; III, 4, 428a 11, 428b 18-19; III, 7, 430a 29 ss.; *Sobre a sensação*, 4, 442b 7-9.

158 *De anima*, 418a 17-20.

poderíamos admitir que a figura e o tamanho sejam percebidos pelo olfato ou pela audição, de modo que Aristóteles não pode querer dizer que todos os sentidos percebem todos os sensíveis comuns¹⁵⁹. No *Sobre a sensação e os sensíveis*, Aristóteles afirma que, se não todos, ao menos o tato e a visão percebem todos os sensíveis comuns¹⁶⁰. Então, não é preciso que a percepção de um sensível comum se dê a partir da atividade de ambos os sentidos: pode bem ser que a figura seja percebida apenas pelo tato ou apenas pela visão. “Comum”, nesse caso, significa aquele sensível que *pode* ser percebido por mais de um sentido, e que não possui um sentido próprio para sua percepção. Neste sentido, há uma contraposição em relação aos sensíveis próprios, visto que os sensíveis comuns compõem um grupo de sensíveis que não dispõem de órgãos dos sentidos especialmente constituídos para percebê-los.

Uma segunda dificuldade consiste em compreender como os sensíveis comuns podem ser classificados ao lado dos sensíveis próprios, uma vez que Aristóteles afirma que estes são propriamente (*kúrios*) chamados de sensíveis. Existem duas razões para que os sensíveis próprios sejam designados como sensíveis *kúrios*: o fato dos sensíveis próprios afetarem os sentidos e, além disso, a constituição fisiológica dos órgãos dos sentidos ser moldada a partir desses sensíveis¹⁶¹. Não é da mesma maneira que os sensíveis comuns são percebidos, uma vez que os sentidos não são constituídos com a finalidade de percebê-los: não é em relação à forma ou à figura de algo que a constituição do olho é formada, pois o transparente do olho serve essencialmente para a percepção das cores.

Para compreender o que significa dizer que os sensíveis comuns são percebidos por si mesmos, primeiro, retornemos à oposição entre sensação por si e por acidente. Dizemos que percebemos a cor branca por si, pois o que efetivamente vemos, isto é, a informação proveniente dos nossos sentidos, é uma cor. Da mesma maneira, em uma sensação por acidente, o que efetivamente é percebido é um sensível próprio, por exemplo, o branco que vem em minha direção e que reconheço como sendo Sócrates. Portanto, se nos perguntamos se os sensíveis comuns são percebidos por si mesmos ou por acidente, devemos considerar que ao visualizarmos um quadrado branco, o que efetivamente vemos é algo branco e algo quadrado em uma unidade. Não há uma percepção acidental na qual o branco é visto e remete

159 Os comentadores antigos notaram a impossibilidade dos sensíveis comuns serem percebidos por todos os sentidos. Cf. AVERROES. *Long commentary on the De anima of Aristotle*. Tr. R. C. Taylor. Yale, UP, 2009, p. 177; THEMISTIUS. *On Aristotle on the soul*. Transl. by R. B. Todd. Cornell, UP, 1996, 57, 16.

160 *Sobre a sensação e os sensíveis*, 4, 442b 4-7.

161 No primeiro capítulo procuramos evidenciar a relação entre cada sentido e seu respectivo sensível próprio. Identificamos que a sensação é um tipo de afecção na qual o sentido se torna semelhante ao sensível, na medida em que o órgão do sentido passa por uma mudança na qual o sensível “aparece” no sentido. Portanto, a afecção sensível é proveniente do efeito que os sensíveis próprios têm sobre os órgãos dos sentidos.

a um quadrado, pois não é preciso uma associação prévia entre as duas qualidades sensíveis para que elas sejam percebidas.

Há, ainda, um outro passo necessário para compreender porque os sensíveis comuns são percebidos por si mesmos: é preciso esclarecer *como* eles são apreendidos. Essa tarefa inclui a identificação (i) da faculdade que os apreende e o (ii) modo pelo qual os sentidos podem percebê-lo, já que eles não são constituídos para tanto. Em *De anima* III, 1, Aristóteles enfrenta duas questões: na primeira parte do capítulo (424b 22-425a 13) ele se pergunta se existe um sentido próprio além dos cinco sentidos; na segunda parte (425a 13-b 11), a investigação se volta sobre a possibilidade de haver um sexto sentido que apreenda os sensíveis comuns. A primeira questão recebe uma resposta negativa, dado que os cinco sentidos seriam constituídos a partir dos quatro elementos (água, ar, fogo e terra) e não seria possível haver nenhum outro sentido a partir desses elementos¹⁶². Quanto à segunda questão, Zingano explica que a hipótese de um sexto sentido comum não é absurda, dado que “o próprio Aristóteles admite que há uma sexta *sensação*, a saber, a sensação comum; daqui basta um só passo para admitir um sexto órgão sensitivo, a saber o sentido comum”¹⁶³. Ainda que se admita uma sensação comum, Aristóteles nega a existência de um sexto sentido para os comuns. Isso coloca em evidência que os animais não possuem outra via de recepção sensível além dos cinco sentidos, por isso, a saída que Aristóteles encontra para explicar a sensação dos comuns é recorrer a uma relação destes sensíveis com os sensíveis próprios. Segundo o estagirita, os sensíveis comuns acompanham (*akolouthoûnta*) os sensíveis próprios, isto é, a percepção de um sensível comum se dá através de um sentido particular que, além de um sensível próprio, também apreende um sensível comum¹⁶⁴.

Koiné aísthesis

Até agora sabemos que os sensíveis comuns acompanham os sensíveis próprios, e estabelecemos a partir de *De anima*, II, 6 que a sensação deles é por si, e não por acidente. No

162 Segundo Hicks, o argumento de Aristóteles pode ser tanto dedutivo (a partir dos quatro elementos), como indutivo, isto é, uma constatação de um fato observado na natureza. Além do *De anima*, a observação acerca da existência de não mais do que cinco sentidos também aparece em *História dos animais*, IV, 8, 532b 29 ss., e no *Sobre a sensação*, 5, 444b 19. Em nenhum desses textos Aristóteles faz referência à relação entre os cinco sentidos e os quatro elementos. Cf. *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, p. 423.

163 ZINGANO, M.. “O modo de apreensão dos sensíveis comuns em Aristóteles (Uma análise de *De anima* III, 1 425^a 14-30)”. Em *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, 3, v. 8, n. Especial, 1998, p. 52.

164 *De anima*, III, 1, 425b 5.

entanto, ainda não é claro como a sensação dos sensíveis comuns pode ocorrer dado que os sentidos não são apropriadamente constituídos para percebê-los. Neste momento, nossa intenção é enfrentar uma das dificuldades do texto de Aristóteles, a saber, a afirmação em 425a 15 segundo a qual a sensação dos sensíveis comuns é por acidente. Ocorre que, se a sensação dos sensíveis comuns for por acidente, então teríamos como consequência uma caracterização dos comuns como percebidos indiretamente, isto é, por uma associação casual com um sensível próprio.

Dependendo do modo como se interpreta a segunda parte de III, 1, é possível conceber um modo diferente pelo qual os sensíveis comuns agem sobre os sentidos. O texto apresenta uma pergunta inicial sobre a existência de um sentido que percebe os sensíveis comuns. Apesar de Aristóteles afirmar, no início da passagem, que os sensíveis comuns são percebidos *por acidente*, algumas linhas adiante, no entanto, a conclusão é que a percepção dos sensíveis comuns *não é por acidente*. Esta aparente contradição tem levado a divergências entre os comentadores. Diante dessa dificuldade, nosso intuito não é propor uma nova interpretação para a questão, mas apontar as vantagens de uma dessas soluções. Segundo Joseph Owens¹⁶⁵, as três soluções principais para a passagem são as seguintes:

- I. A inserção de um “não” (*ou*) na primeira afirmação, de modo que a frase seria compreendida como “as qualidades que cada sentido percebe não (*ou*) por acidente”.
- II. “Sensação por acidente” tem um significado diferente no decorrer da passagem.
- III. Proposta de leitura na qual a afirmação da percepção acidental dos sensíveis comuns não seria a posição de Aristóteles, mas aquela que ele quer refutar.

165 OWENS, J.. “Aristotle on Sensibles and Incidental Perception”. In *Phoenix*, vol. 36, n. 3, 1982, p. 217-218.

I

A primeira alternativa interpretativa seria a mais fácil de ser aceita, se não encontrasse dificuldades em sua legitimidade. O acréscimo da negação ao texto não só daria uma harmonia ao texto de *De anima* III, 1, como também estaria de acordo com II, 6, capítulo no qual Aristóteles faz a primeira apresentação dos sensíveis comuns e estabelece que eles são percebidos por si. A defesa dessa interpretação é relativamente recente. No século XIX, Torstrik apresentou essa proposta em sua edição do texto e foi seguido pela tradução de Biehl. Ocorre que, segundo Owens, apenas três manuscritos (dentre sessenta) apoiam a inserção da partícula negativa e, além disso, esses manuscritos são tardios. Portanto, essa não parece uma solução viável e, como veremos ela deixa sem solução o tratamento que Aristóteles faz dos sensíveis comuns, reduzindo-os ao movimento, na medida em que todos os demais seriam percebidos através dele.

II

Segundo os comentadores, a segunda alternativa é a mais aceita e pode ser considerado o ponto de vista tradicional sobre a questão. Para aqueles que sustentam esse ponto de vista, há dois usos diferentes da noção de acidente aplicada aos sensíveis comuns. O contexto em que a disputa se dá, a passagem 425a 14-30, apresenta na linha 15 a afirmação que a percepção dos sensíveis comuns se dá por acidente e, na linha 28, há a negação dessa tese: não é por acidente que os sensíveis comuns são percebidos.

A solução para o impasse entre essas duas afirmações consiste em tomar a noção de acidente como sendo usada em um sentido amplo. No primeiro momento, sendo aplicada à relação entre um sentido particular e um sensível comum; no segundo, tendo em vista uma capacidade que é partilhada pelos sentidos particulares, ou seja, apesar de ser acidental a um sentido particular perceber a figura de algo, não é por acidente que percebemos figuras, já que se trata de algo propriamente sensível que é percebido. Segundo essa perspectiva, a primeira ocorrência do termo faria referência ao fato que os sensíveis comuns não necessariamente sejam apreendidos por um sentido particular, e, por isso, eles não são percebidos por si mesmos, mas por acidente. Assim, não é necessário que a toda cor branca vista seja associado certo movimento. Logo, individualmente cada sentido apreenderia acidentalmente os sensíveis comuns. Na medida em que estes acompanham os sensíveis próprios, toda sensação própria carrega consigo algum dado sensível, que pode ser reconhecido como constituindo um

sensível comum. Então, na linha 28, Aristóteles apresenta outro modo de se compreender a questão, que retoma a tese apresentada em *De anima*, II, 6: os sensíveis comuns são percebidos por si. Isso quer dizer que eles são genuinamente conteúdos da percepção em oposição aos sensíveis acidentais, que não o são.

O dado importante para se compreender a mudança de perspectiva em relação aos sensíveis comuns em III, 1 é a introdução da noção de *aisthesis koine*. Segundo Aristóteles, é uma sensação comum que nos habilita a perceber os sensíveis comuns não por acidente. Segundo Gregoric¹⁶⁶, aqueles que sustentam esse segundo ponto de vista, ao interpretar *De anima*, III, 1 como comportando a possibilidade de afirmar, por um lado, a sensação por acidente, e, por outro, uma sensação por si, tem como premissa uma *insuficiência* dos sentidos particulares para a percepção dos sensíveis comuns. Eles só seriam percebidos por si através de uma capacidade superveniente aos sentidos, a saber, o sentido comum. Para Stephen Everson, “quando um objeto quadrado e vermelho afeta o olho haverá tanto uma atividade da visão quanto do sentido comum”¹⁶⁷. A justificativa para se distinguir entre uma sensação por si e outra por acidente estaria na diferença entre os sentidos agindo individualmente e como capacidade perceptiva, ou seja, a visão enquanto visão percebe os sensíveis comuns por acidente, mas enquanto capacidade perceptiva apreende-os por si.

III

A terceira possibilidade interpretativa da passagem de III, 1 remete aos comentadores antigos¹⁶⁸ segundo os quais Aristóteles está apresentando uma tese que ele procura refutar. No início desse capítulo, Aristóteles afirma com base no número de elementos (ar, fogo, água e terra) que não há mais do que cinco sentidos. Após mostrar que não há um sexto sentido especializado nos sensíveis próprios, a segunda parte do capítulo visa demonstrar que também não há um sentido especial para os sensíveis comuns. A tese adversária teria como premissa que haveria tal órgão para a percepção dos sensíveis comuns, o que não pode ser correto, já que a percepção dos sensíveis comuns seria tal como a sensação do doce pela visão, isto é,

166 GREGORIC, P. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, UP, 2007, p. 72.

167 EVERSON, S. “Proper Sensibles and Kath’ Autá Causes”. In *Phronesis*, vol. 40, n. 3, 1995, p. 290.

168 Cf. THEMISTIUS. *On Aristotle on the Soul*. Tr. R. B. Todd. Cornell, UP, 1996, 81, 19-31; SIMPLICIUS. *On Aristotle’s On the Soul* 3. 1-5. Tr. By H. J. Blumenthal. Cornell, UP, 2000, 182, 37 ss.; e, mais recentemente, Tricot, 1993 (nota à passagem 425a 14); Kahn, 1966, p. 53 (n. 24); Owens, 1982, pp. 235-236; “O modo de apreensão dos sensíveis comuns em Aristóteles (Uma análise de *De anima* III, 1 425^a 14-30)”. Em *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, 3, v. 8, n. Especial, 1998, p. 52.

seria accidental.

A nosso ver, o texto não pode ser lido senão segundo esta última interpretação, uma vez que ela resolve algumas dificuldades nas quais o ponto de vista tradicional não tem uma resposta clara, ainda que seja uma interpretação consistente e dê conta da problemática geral da passagem. A principal vantagem da terceira via consiste em possibilitar a conciliação entre a afirmação da percepção accidental dos sensíveis comuns e a análise destes sensíveis, que vem em seguida. Leiamos toda a passagem:

(a) Mas também é impossível que os sensíveis comuns se remetam a um órgão particular – (b) quero dizer, essas qualidades que cada sentido nos faz perceber por acidente: (c) movimento, repouso, figura, tamanho, número e unidade. Com efeito, todas essas determinações [os sensíveis comuns] são percebidas através do movimento, assim, o tamanho é percebido pelo movimento, em seguida também a figura, que é uma grandeza determinada; o que é em repouso é percebido pela privação do movimento; o número pela negação do contínuo e pelos sensíveis próprios, já que cada sentido percebe uma qualidade sensível determinada. (d) Além disso, é manifestamente impossível que qualquer uma dessas qualidades – tal como o movimento – seja objeto de um sentido específico; caso contrário seria como nossa percepção efetiva do doce pela visão: isso se produz do fato que, percebendo sempre juntos um e outro sensível, nós os reconhecemos graças a essa mesma percepção na medida em que eles se interferem. Caso contrário, não teríamos nenhuma percepção dos sensíveis comuns, se não é por acidente: é assim com o filho de Cleonte, nós percebemos não como filho de Cleonte, mas que como algo branco; e é por acidente que o objeto branco é o filho de Cleonte.¹⁶⁹

Há quatro momentos principais neste excerto. No primeiro deles (a) o filósofo afirma a segunda tese que ele defende em *De anima*, III, 1, a saber, que não há um sexto sentido para a percepção dos sensíveis comuns; em seguida, (b) há a controversa afirmação acerca do modo de apreensão por acidente dos sensíveis comuns; (c) o terceiro passo consiste em uma explicação da classe dos sensíveis comuns como derivados do movimento; e, (d) a última parte dessa passagem constata que se caso houvesse um sentido apropriado para a percepção dos sensíveis comuns, então eles seriam percebidos por acidente.

Nessa divisão do texto ainda não apresentamos a interpretação do argumento. Essa passagem apresenta inúmeros problemas, um deles, já destacamos, é a ocorrência de uma aparente contradição entre a percepção por acidente nas primeiras linhas e, mais a frente, sua negação. É principalmente sob este aspecto que a terceira alternativa interpretativa oferece uma saída interessante. Para os defensores dessa interpretação¹⁷⁰, depois de afirmar sua tese (não há um órgão dos sentidos para os sensíveis comuns) Aristóteles toma a hipótese contrária

169 *De anima*, III, 1, 425a 13-27.

170 Cf. nossa nota 168.

como verdadeira para avaliar as consequências que se seguem dela. Na medida em que essas consequências não podem ser admitidas, então a hipótese contrária pode ser considerada como falsa. Se considerarmos que há um sentido para perceber os comuns seguem-se as consequências (c) e (d). Dessa maneira, ao afirmar que os sensíveis comuns seriam percebidos por acidente, Aristóteles não estaria expondo sua própria posição sobre a questão, mas um ponto de vista possível, a saber, aquele que deve ser refutado. A afirmação (a) é a posição verdadeiramente aristotélica, enquanto (b) faz parte da hipótese a ser descartada, isto é, se supormos que exista um sentido para a percepção dos sensíveis comuns, então sua percepção se dá por acidente.

Aristóteles inicia sua análise das consequências da tese contrária tomando (c) o movimento como base para a apreensão dos sensíveis comuns. Uma maneira de compreender a questão seria entender a existência de dois usos diferentes de *kínesis*: na linha 17 a palavra significaria um *páthos*, isto é, a afecção através da qual os sensíveis comuns seriam percebidos¹⁷¹. Se aceitarmos a tradução de *kínesis* por *páthos* teremos que lidar com uma dificuldade: a leitura da passagem teria como consequência indesejável que o repouso seria apreendido através da privação da afecção, mas a privação de uma afecção pode significar apenas a ausência de percepção. Então, resta admitir que *kínesis* seria usado em dois sentidos diferentes, no primeiro, significando *páthos* e, no segundo, movimento. Entretanto, é difícil conceber que Aristóteles faça uso da mesma palavra, em um mesmo trecho, e não apresente uma distinção explícita entre os dois usos do termo. Portanto, é inadmissível a interpretação da passagem que toma o movimento como significando afecção. De modo geral a passagem se apresenta do seguinte modo: o tamanho é percebido pelo movimento, e por ser uma espécie de tamanho a figura também é apreendida pelo movimento. De modo semelhante, o repouso é conhecido pela privação do movimento e o número é percebido pela privação da continuidade.

À primeira vista pode ser atraente pensar que os sensíveis comuns sejam apreendidos através do movimento, pois seria acrescida uma informação a mais na escassa caracterização da percepção dos sensíveis comuns. Entretanto, a terceira via de interpretação do excerto 425a 13-27 pode introduzir uma nova maneira de conceber esse passo argumentativo: considerar que haveria um sentido para os comuns é o mesmo que tomar esses sensíveis como sendo percebidos por um sentido próprio. No *Sobre a sensação*, a formação do espectro de cores é

171 Cf. SIMPLICIUS. *On Aristotle's on the Soul 3. 1-5*. Tr. by H. J. Blumenthal. Cornell, UP, 2000, 183, 2-7; AVERROES. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Tr. R. C. Taylor. Yale, UP, 2009, p. 253; THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's De Anima*, Tr. K. Foster, Indiana, Dumb Ox Books, 1994, §577; EVERSON, S.. "Proper Sensibles and Kath' Autá Causes". In *Phronesis*, vol. 40, n. 3, 1995, p. 286.

explicada a partir de um par de contrários. Através da mistura entre o preto e o branco as demais cores surgem como resultado¹⁷². A consequência que Aristóteles estabelece com a redução dos sensíveis comuns ao movimento é a necessidade da existência de um sensível primordial a partir do qual os demais sensíveis comuns seriam percebidos¹⁷³. Segundo Zingano¹⁷⁴, uma razão para rejeitarmos essa consequência está na afirmação do tamanho como sendo percebido pelo movimento, pois sendo *a figura um tipo de tamanho* ela também seria percebida pelo movimento. O autor nos lembra que a figura pertence à categoria da qualidade, enquanto o tamanho faz parte da categoria da quantidade. Já que uma categoria não pode estar reduzida a outra, Zingano conclui que a redução de uma categoria a outra não é mero descuido de Aristóteles, mas faz parte da hipótese a ser refutada. Em outras palavras, sabendo-se que a hipótese segundo a qual há um sentido para a percepção dos sensíveis comuns não é de Aristóteles e, como um todo, a redução dos sensíveis comuns ao movimento também não é aristotélica, então a própria apreensão dos sensíveis comuns não se dá através do movimento. Além disso, segundo a teoria do *Sobre a sensação*, a formação dos sensíveis próprios têm como referência um par de opostos, como o preto e o branco, o grave e o agudo, etc. Dessa maneira, o que é realizado em relação aos sensíveis comuns pode ser considerado como uma tentativa de aproximação a essa mesma estrutura, que, no entanto, não é bem sucedida na medida em que no caso dos sensíveis comuns não há pares de opostos que possam ser considerados como primordiais. Nem mesmo o movimento tem o repouso como seu oposto, pois o repouso é sua privação. Portanto, a redução dos comuns ao movimento não pode ser considerada como uma teoria aristotélica sobre a apreensão dos comuns. É apenas a consequência que se segue se aceitamos a hipótese de um sentido para os comuns.

Ainda assumindo que exista um sentido para a percepção dos sensíveis comuns, Aristóteles analisa uma segunda consequência: os sensíveis comuns seriam percebidos por acidente tal como percebemos o doce pela visão. De fato, a visão não percebe a doçura, mas apenas a cor que pode se encontrar em uma unidade com a doçura. Todavia, essa unidade só pode ser percebida se houve no passado uma ocasião na qual o doce e a cor foram percebidos

172 Cf. *Sobre a sensação e os sensíveis*, 3, 439b 20-440a 6.

173 Deborah Modrak apreende essa parte do argumento de modo semelhante: “se houvesse um sentido especial para os sensíveis comuns, ele teria o movimento como seu objeto primário. Há apenas cinco sentidos. Nenhum desses tem o movimento como seu objeto. Então, não um sentido especial para os sensíveis comuns”. MODRAK, D.. “Koine Aisthesis and the Discrimination of Sensible Differences in *De anima* III, 2”. In: *Canadian Journal of Philosophy*. vol. 11, n. 3, 1981, p. 408.

174 ZINGANO, M.. “O modo de apreensão dos sensíveis comuns em Aristóteles (Uma análise de *De anima* III, 1 425^a 14-30)”. Em *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, 3, v. 8, n. Especial, 1998, p. 52.

em uma unidade, portanto, é por uma associação passada entre o doce e uma cor que, ao vermos essa cor fazemos sua associação com algo doce. Aqui, surge uma segunda razão para considerar que não existe um sexto sentido para os sensíveis comuns: não é necessária uma associação prévia para que eles sejam percebidos. Aristóteles explica que a acidentalidade proveniente da “visão” do doce reside na circunstância na qual há dois sentidos diferentes para a percepção de cada uma dessas qualidades. Percebemos o amarelo do mel pela visão e o doce pelo paladar, de modo que em comparação com os comuns seria o mesmo caso se houvesse um sentido para eles: só teríamos a sensação de movimento, tamanho, figura, etc., pela visão se em algum momento passado houvesse uma associação entre esses sensíveis e uma cor qualquer. O desenvolvimento dessa consequência tem, portanto, um aspecto contrafactual, visto que não é preciso haver uma associação prévia para a percepção dos comuns.

Em seguida, Aristóteles compara a sensação dos comuns por um sentido particular com um segundo tipo de sensação accidental. Quando percebemos o filho de Cleonte, não é enquanto “filho de Cleonte” que os nossos sentidos são afetados, mas é o branco, a cor que inere no filho de Cleonte que efetivamente é percebida. Em alguma medida, a comparação entre a sensação dos comuns e esse caso de percepção por acidente parece indevida, já que os termos comparados são sensíveis percebidos por si e sensíveis percebidos por acidente. No entanto, a comparação visa justamente mostrar que se houvesse um sentido para os comuns eles não seriam percebidos por si. Em *De anima*, II, 6, Aristóteles usa um exemplo análogo. É por acidente que percebemos o filho de Diáres. O mesmo se dá nos dois casos: é uma cor que afeta os nossos sentidos, e não o “filho de x”, que enquanto tal não é nem mesmo algo sensível.

Diante do primeiro exemplo de sensação por acidente – a sensação do objeto de um sentido por outro – a consequência em relação aos sensíveis comuns é clara: se houvesse um sentido para a percepção dos comuns, então o movimento, o repouso, a figura, etc., seriam percebidos por acidente pelos sentidos particulares. Agora, é possível colocar em dúvida um aspecto do modo de apreensão dos sensíveis comuns. Considerando que não seja possível um sentido para os comuns, dado que eles seriam percebidos por acidente, então se coloca como questão se eles afetariam os órgãos dos sentidos apesar de serem percebidos por si. Em outras palavras, como eles são apreendidos se a única via de recepção sensível são os cinco sentidos e estes não são especialmente constituídos para a percepção dos comuns?

Inicialmente, dois elementos devem ser levados em consideração para a discussão

dessa questão: (i) os sensíveis comuns são percebidos por si e (ii) eles acompanham¹⁷⁵ os sensíveis próprios. Se considerarmos que os sensíveis próprios são percebidos por si e eles afetam os sentidos, tal como a análise do primeiro capítulo mostrou, então poderíamos considerar a afecção dos sentidos como uma característica dos sensíveis percebidos por si. Uma vez que os sensíveis comuns são percebidos por si mesmos, poder-se-ia concluir que eles afetam os sentidos. Por mais tentador que esse raciocínio possa parecer, não é necessário que os sentidos sejam afetados pelos comuns, já que eles não são apropriadamente constituídos para percebê-los. O que permitiria dizer que os sensíveis comuns afetam os sentidos é o fato de eles acompanharem os sensíveis próprios. A percepção de um sensível próprio pode ser concomitante a mais de um sensível comum: a visão de uma maritaca voando no céu é, em primeiro lugar, a percepção de uma cor: o verde. E, a figura, o tamanho e o movimento da ave acompanham o verde que é percebido de modo próprio pela visão.

Ainda que a fórmula da concomitância dos sensíveis próprios e comuns possa ser usada para justificar uma afecção dos sentidos pelos sensíveis comuns, não é claro, para nós, como os sentidos poderiam ser afetados pelos comuns, uma vez que os sentidos são constituídos de maneira a serem afetados prioritariamente pelos sensíveis próprios.

O caso pode ser mais bem exposto se nos lembrarmos, que para um sentido ser afetado, Aristóteles leva em conta a ação de um sensível sobre um intermediário, o qual produz uma afecção sobre o órgão do sentido. O olho, por exemplo, é constituído de água, por ser um elemento transparente, esta sendo a propriedade através da qual as cores aparecem, de modo que o fato de uma cor aparecer no transparente do olho é indício de que ele foi afetado. Entretanto, não basta que uma cor apareça através do transparente, pois é necessário que a faculdade sensitiva apreenda a afecção causada pela cor. A nova informação que pode nos ajudar a entender o caso dos sensíveis comuns é a seguinte: a afecção da cor sobre o órgão da visão carrega consigo mais do que somente cores, pois os sensíveis comuns as acompanham. Ocorre que a apreensão de uma cor pelo olho é nada mais do que o aparecer dessa cor no transparente do olho. Como, então, aparecem para o órgão do sentido movimento, figura, repouso, etc.?

Acredito que a pedra de toque para que se esclareça a percepção dos comuns não seja o estabelecimento do modo pelo qual os sensíveis comuns *afetam* a faculdade sensível. É através da compreensão da existência de uma capacidade de apreensão dos sensíveis comuns que essa sensação pode ser explicada. Não basta um órgão apropriadamente constituído

175 Em *De anima*, III, 1, 425b 5 lê-se *akolouthoûnta* e em 428b 22 *epoménon*. Não se tratam de termos técnicos, já que ambos os termos tem um significado semelhante: aquilo que acompanha, segue, o que vai junto.

(transparente, trans-sonoro, etc.) para a apreensão tanto dos sensíveis próprios como dos comuns. É preciso que exista uma faculdade da alma capaz de apreender os sensíveis que são recebidos pelos órgãos dos sentidos. Se o olho é apropriado para receber as cores, então uma capacidade correspondente é necessária para sua apreensão. A caracterização do tipo de afecção próprio à sensação é a *preservação*, ou seja, o fato de um sensível ter atualizado o sentido não implica na destruição ou na perda da capacidade de se tornar semelhante que define o sentido. Sendo assim, as cores são propriamente afecções dos sentidos: se a intensidade de uma cor é muito grande, ela pode até mesmo deixar de afetar o órgão do sentido, pois sua capacidade sensitiva não é mais preservada, mas destruída. Portanto, no caso dos sensíveis próprios há uma ligação estreita entre a faculdade sensível e o órgão do sentido. Por outro lado, algo muito grande, ou um movimento rápido demais não constituem interferências à integridade do órgão, e, conseqüentemente à capacidade de apreensão dos comuns. Isso indica que a capacidade de apreender os sensíveis próprios *não é* exatamente a mesma capacidade de apreensão dos sensíveis comuns. A faculdade sensitiva possui operações diversas, tais como a discriminação entre sensíveis, a percepção que vemos e ouvimos, e, inclusive, o fato dos sentidos estarem ativos na vigília e inativos no período do sono¹⁷⁶. Por isso, devemos buscar uma caracterização dessa capacidade especial que seria responsável pela apreensão dos comuns.

Uma possibilidade é compreender essa capacidade como a sensação comum. Nas palavras do filósofo: “mas na verdade os sensíveis comuns nos são dados em uma sensação comum (*aísthesis koiné*) e que não é por acidente”¹⁷⁷. É preciso, agora, que essa capacidade relativa aos sensíveis comuns nos seja apresentada em sua particularidade, isto é, uma capacidade que não reside em um sentido particular, mas é comum a todos os sentidos¹⁷⁸. O que é comum, no caso da *aísthesis koiné* não é um sentido, mas uma capacidade, que é compartilhada por todos os sentidos. O substantivo *aísthesis* suporta a dupla possibilidade de ser um sentido (uma capacidade), mas também designa a própria sensação (o ato sensitivo)¹⁷⁹. Uma sugestão para se compreender o modo de apreensão dessa sensação compartilhada pelos

176 *De anima*, III, 2, 425b 11-12; *Sobre o sono e a vigília*, 1, 454a 2-7.

177 *De anima*, III, 1, 425a 27-28.

178 Essa é uma das poucas ocorrências em que Aristóteles usa a expressão *aísthesis koiné*, que também aparece no *Sobre a memória* (450a 10-11).

179 Sobre a tradução de *aísthesis koiné* cf. BRUNSCHWIG, J.. « Le multiple chemins aristotéliens de la sensation commune ». In *Revue de métaphysique et de morale*. n. 4, 1991, pp. 455-456; e, KAHN, C.. “Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology”, originalmente publicado em *Archive für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966 (pp. 43-81). Reeditado em *Articles on Aristotle*, vol. 4, 1979, pp. 7-8.

cinco sentidos seria considerá-la como a propriedade dos sentidos agindo como um na sua relação com os sensíveis comuns. Essa hipótese consiste na ligação entre a capacidade que é comum a todos os sentidos e a unidades desses sentidos, que é necessária para a percepção de qualidades distintas de um mesmo objeto.

Mas é por acidente que os sentidos percebem os sensíveis próprios uns dos outros, e isso, não como um sentido especial, mas ao formar um único sentido (*all' hei mia*), na medida em que as percepções de vários sentidos se encontram sobre o mesmo objeto: tal é a bile, percebida como amarga e amarela.¹⁸⁰

Essa discussão é precedida e sucedida pela explicação sobre os sensíveis comuns, o que sugere a ligação entre a existência de capacidades compartilhadas pelos sentidos. Nesse contexto, a expressão *hei mia* (como um) refere-se a uma unidade da faculdade sensitiva¹⁸¹, que seria responsável pela apreensão do objeto de um sentido por outro. Essa unidade pode ser compreendida como uma capacidade que está presente tanto na visão quanto no paladar, de maneira que ao ver o amarelo, este incite à percepção associada do amargo da bile. Nas palavras do estagirita: “não pertence a um outro sentido dizer que as duas qualidades são apenas um único objeto”¹⁸². Entretanto, nada impede que essa unidade seja considerada como a própria faculdade sensível que é una. Os cinco sentidos constituem unidades distintas para a percepção de sensíveis diferentes, mas isso não quer dizer que eles representem diferentes faculdades da alma. Essa unidade de ação contém os cinco sentidos, pois a apreensão sensível depende da alma entendida como a capacidade de perceber presente no animal. Então, não há outro sentido para a identificação das qualidades de um mesmo objeto, como o amarelo e o amargo da bile. São os próprios sentidos que, pertencendo à unidade da faculdade sensível podem apreender a unidade do objeto que apresenta qualidades sensíveis diversas. A apreensão de uma qualidade sensível singular é a operação de um sentido individual, enquanto que a relação entre esse sensível e um outro qualquer demanda além da operação dos sentidos, a operação da faculdade sensitiva como unidade. Não há uma distinção de fato entre os sentidos e a faculdade sensitiva, mas apenas uma divisão conceitual a partir da operação realizada, que pode demandar a unidade da faculdade ou a ação de um sentido

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

181 Bodeüs oferece uma tradução menos interpretativa de *hei mia*, que se refere, com efeito, a uma *unidade*, não de um sentido, mas da faculdade sensitiva. Não se trata de um terceiro sentido que perceberia o amarelo e o amargo, mas é a coordenação entre os dois sentidos, a visão e o paladar. Cf. nota 4 de Bodeüs à passagem 425b 3. *De l'âme*. Tr. R. Bodeüs. Paris, GF Flammarion, 1993.

182 *De anima*, III, 1, 425b 1-2.

individual.

A percepção dos sensíveis comuns deve usufruir dessa mesma unidade, pois um mesmo sensível comum é apreendido por diferentes sentidos: ao perceberem o tamanho, visão e tato precisam da unidade da faculdade sensitiva para que esse sensível não seja multiplicado nas diferentes apreensões que se pode ter dele. Entretanto, a unidade evocada parecer ser uma capacidade diferente daquela necessária para a apreensão dos sensíveis comuns: uma capacidade seria a percepção da unidade do amarelo e do amargo e, a outra, a percepção dos sensíveis comuns¹⁸³. Isso não quer dizer que a ação unificada dos sentidos não participe da apreensão dos sensíveis comuns, mas apenas na medida em que as diferentes qualidades sensíveis precisam de uma capacidade que as apreenda em sua unidade. O fato dos sensíveis comuns serem percebidos por mais de um sentido não implica na necessidade de uma apreensão conjunta dos cinco sentidos.

Aqui, podemos nos colocar como pergunta a abrangência da teoria geral da sensação de II, 5. Segundo essa teoria, o sentido é potencialmente semelhante ao sensível em ato. Se os sensíveis comuns e próprios são percebidos por si mesmos, isso significa, primeiramente, que eles são apreendidos pelos cinco sentidos. Como vimos, os sensíveis comuns acompanham os sensíveis próprios. Para fazer referência à teoria de *De anima*, II, 5, gostaria de citar mais uma vez a passagem que explica o processo que descreve a sensação:

Como dissemos, o que tem a capacidade da sensação (*aisthētikón*) é potencialmente semelhante ao que o objeto percebido é atualmente; isto é, enquanto no início do processo de afecção os dois fatores em interação são dessemelhantes, no final aquele que é afetado assemelha-se ao outro e é idêntico em qualidade a ele.¹⁸⁴

Na passagem, *tó aisthētikón* pode se referir tanto ao sentido como à faculdade sensitiva sendo que nas duas acepções o termo é tomado como se referindo à potência de ser semelhante aos sensíveis. Uma possibilidade é considerar que seja o sentido que se torna semelhante, contudo “sentido” pode significar tanto o órgão como a capacidade presente nesse órgão, e em ambos os casos teríamos dificuldade em determinar como cada um desses elementos pode se tornar semelhante aos sensíveis comuns. Entretanto, é mais usual que

183 A unidade dos sentidos estabelece a comparação entre informações conflitantes de diferentes sentidos. A visão pode indicar que um objeto tem determinado tamanho enquanto que o tato apresenta outro tamanho. A unidade dos sentidos propicia uma diminuição da possibilidade de erro acerca dos sensíveis comuns. Cf. *De anima*, III, 1, 425b 5-10; GREGORIC, P. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, UP, 2007, pp. 194-197.

184 *De anima*, II, 5, 418a 3-6.

Aristóteles se refira ao órgão sensorial como sendo *tò aisthetérion*, portanto, o que se torna semelhante ao sensível é a capacidade sensível, ou seja, a parte sensível da alma. Se considerarmos que a *faculdade sensitiva* pode passar da semelhança em potência à semelhança em ato, então, é a ela que devemos fazer referência para compreender a apreensão dos sensíveis comuns, os quais devem ser apreendidos de maneira derivada, ou seja, por serem acompanhantes dos sensíveis próprios. Isso quer dizer, que mesmo não afetando os órgãos dos sentidos, os sensíveis comuns podem ser apreendidos, já que a faculdade sensitiva se torna semelhante aos sensíveis, e, aqui, os sensíveis podem ser compreendidos como os sensíveis percebidos por si: próprios e comuns¹⁸⁵.

Nosso raciocínio visa colocar em evidência os elementos constituintes da sensação. Anteriormente a faculdade sensitiva foi identificada com a capacidade dos sentidos agirem como um. Agora, consideramos que essa mesma faculdade tem uma capacidade para a percepção dos sensíveis comuns, isto é, há uma capacidade que possui uma dupla operação, cada sentido individualmente é capaz de apreender os sensíveis comuns, mas essa capacidade pode ser caracterizada a partir da compreensão do sentido como aquele que pode se tornar semelhante aos sensíveis. Note-se que essa afirmação é igualmente válida para os sensíveis próprios e comuns, dado que ambos são percebidos ao tornarem-se semelhantes ao sentido, agora, entendido na sua complexidade: um órgão e uma capacidade que são parte da faculdade sensitiva.

A caracterização da faculdade sensitiva deve dar conta do modo pelo qual os sensíveis são apreendidos, já que, diferentemente dos sentidos particulares ela não se constitui como a potencialidade para a percepção de uma classe de sensíveis. A faculdade sensível deve se tornar semelhante á totalidade da informação proveniente pelos sentidos, o que compreende a apreensão da unidade de sensíveis próprios e comuns presentes na coisa sensível. Aristóteles diz o seguinte acerca da faculdade sensitiva:

De uma maneira geral, para toda sensação, é preciso entender que o sentido (*aísthesis*) é a faculdade apta a receber as formas sensíveis sem a matéria, do mesmo modo que a cera recebe a impressão do anel sem o ferro ou o ouro – e ela recebe a impressão do ouro ou do bronze não enquanto ouro ou bronze.¹⁸⁶

185 Seguimos, aqui, a análise de Cootjans sobre a terminologia usada por Aristóteles para a descrição da sensação. Cf. COOTJANS, G. 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, pp. 12-13.

186 *De anima*, II, 12, 424a 16-21.

A operação dos sentidos depende tanto de um órgão apropriadamente constituído como de uma faculdade de apreensão dos dados sensíveis. “Sentido”, aqui, deve ser entendido como a parte formal, ou seja, a capacidade perceptiva, e não o órgão. O órgão pode de alguma maneira ser afetado materialmente, pois como observa Bodeüs “a pupila [pode] refletir as cores, o ar do ouvido ressoar o eco dos sons, etc.”¹⁸⁷. Todavia a sensação não se dá em relação à matéria, mas é uma recepção das formas sensíveis. As coisas sensíveis são compostas de uma parte material e de uma forma sensível. É interessante notar que o exemplo de Aristóteles do modo pelo qual uma forma sensível é recebida não se restringe aos sensíveis próprios. A impressão de um anel sobre a cera, de fato, não implica na cera tornar-se tal como o anel, em sua forma e matéria. A impressão que o anel deixa na cera apresenta apenas a sua figura, deixando de lado sua constituição material. Contudo, a analogia exemplifica uma modificação material da cera¹⁸⁸. O ponto, aqui, talvez mereça esclarecimento a partir da teoria que a analogia supõe. Não é apenas a recepção da forma sensível sem a matéria que está em questão, mas também o fato do sentido ser potencialmente semelhante ao sensível. Nesse caso, a cera ilustra justamente essa potencialidade. Antes de receber a impressão do anel a cera pode adquirir qualquer forma que lhe for impressa. O mesmo se dá em relação à faculdade sensitiva, que não é nenhum sensível, mas pode se tornar semelhante a qualquer um que seja recebido pelos sentidos, seja ele uma cor, um odor, e também um movimento ou uma figura.

Com isso em mente, podemos voltar à nossa questão acerca dos sensíveis comuns: a figura, o movimento, a unidade, etc., também podem ser considerados formas sensíveis? Talvez não seja razoável partir da noção de forma sensível significando, nos termos das *Categorias*, “qualidade sensível”. Essa seria uma restrição incoerente com a abrangência da expressão “forma sensível”, já que nas *Categorias* as qualidades sensíveis são definidas como aquelas que produzem alguma afecção nos sentidos¹⁸⁹. Se admitirmos a identidade entre forma sensível e qualidade sensível estaríamos mais uma vez embaraçados com a questão que inspira essa reflexão: o fato dos sensíveis comuns acompanharem os sensíveis próprios implica que eles também afetam os sentidos? A possibilidade de entender que a forma

187 *De l'âme*. Tr. R. Bodeüs. Paris, GF Flmarion, 1993. Nota 2 à passagem 424^a 17.

188 Em *De anima*, III, 12, Aristóteles apresenta uma análise do modo pelo qual os sensíveis percebidos à distância são apreendidos. Nesse contexto, ele afirma que “o ar recebe uma afecção da forma e da cor na medida em que ele permanece uma massa contínua” (435a 6-8). Essa passagem poderia ser considerada como um indício que os sensíveis comuns afetam os sentidos, no entanto, a passagem parece falar de uma maneira muito analógica ao se referir à necessidade do ar permanecer uma massa contínua. Essa não é uma necessidade para a visão, mas para a audição.

189 *Categorias*, 8, 9a 29-b 10.

sensível seja recebida pela faculdade sensível parece colocar uma nova direção para a questão, já que os sensíveis comuns podem ser subsumidos sob a noção de forma sensível, e uma vez que tenham sido recebidos pela faculdade sensitiva eles são percebidos, ainda que o sentido individualmente não seja afetado por eles da mesma maneira que os sensíveis próprios afetam os sentidos.

Como Polanski nota, “forma” (*eidos*) é um vocábulo introduzido por Platão e, “literalmente, *eidos* é o que é visto: o aspecto ou aparência de algo”¹⁹⁰. O uso que Platão faz do termo não é senão metafórico, pois se refere à apreensão intelectual das Formas. Ao abordar a faculdade intelectual, Aristóteles fará referência a formas, mas compreendidas como universais, o que deixa uma dificuldade, pois não é possível considerar que uma cor ou um som sejam universais a mesmo título que o conceito de homem¹⁹¹.

Há duas instâncias que procuramos explorar, a faculdade sensitiva entendida como a reunião das capacidades perceptivas que remete tanto à apreensão dos sensíveis próprios como aos comuns, e a noção de forma sensível, que abrange aquilo que afeta os sentidos, como o que eles carregam consigo, a saber, os sensíveis comuns. Se considerarmos que a faculdade sensitiva é uma capacidade de apreensão da forma sensível, e esta inclui toda a informação sensível proveniente dos sentidos, então, é a essa faculdade que devemos atribuir a percepção dos sensíveis comuns. Isso não significa dizer que os sentidos não são capazes de perceber os sensíveis comuns sendo necessária uma capacidade superveniente, pois há uma sensação comum, isto é, a capacidade de apreensão dos comuns que é compartilhada pelos sentidos. Então, mais uma vez devemos admitir que, apesar dos sensíveis comuns não afetarem os sentidos, há uma capacidade própria para a percepção deles, que nada mais é do que a própria faculdade sensitiva. Em primeiro lugar, trata-se de uma faculdade de recepção das formas sensíveis sem a matéria, e tanto sensíveis próprios como comuns constituem a forma sensível do que é percebido. Em segundo lugar, essa capacidade é capaz de se tornar semelhante aos sensíveis, logo, basta que eles sejam recebidos para que sejam percebidos, não importando, nesse caso, se eles afetaram os sentidos, ou acompanharam qualidades que os afetaram, pois de qualquer modo pode-se dizer que houve a recepção de uma forma sensível.

190 POLANSKY, R.. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, UP, 2007, p. 340.

191 Hicks e Tricot propõem que a forma sensível se refira ao que é *kathólou*, um universal sensível. Isso ainda permanece como uma dificuldade a ser explorada em outra oportunidade. Cf. *De l'âme*. Traduction et notes par J. Tricot. Vrin, Paris, 1995, nota 5 à passagem 424a 17, e *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907, p. 416.

Considerações finais

Segundo Aristóteles, a sensação é um tipo de alteração. Compreender qual é esse tipo de alteração é parte fundamental de sua teoria da sensação. Mas falar de um “tipo” parece supor a existência de algum padrão através do qual a sensação possa ser designada. Todavia, não há bem uma relação em que uma noção de alteração possa ser aceita como *strictu sensu* e, outra, *lato sensu*. Há, antes, a oposição entre duas acepções da noção de afecção.

Um tipo de afecção é aquele no qual uma qualidade é substituída por outra, de maneira que a primeira sofre um processo de destruição (*phtorá*) para dar lugar à segunda. Outro tipo de afecção ocorre quando nenhuma qualidade é destruída, mas há a preservação (*sotería*) do que é em potência por aquilo que é em ato. É esse segundo tipo que corresponde à sensação. Seria de se esperar que uma afecção produzisse alguma mudança naquilo que é afetado, contudo, a afecção tomada como uma preservação encontra sua expressão em uma complexidade própria à sensação. O que é afetado é um sentido. Este possui uma dupla acepção: é tanto o órgão do sentido como a faculdade da alma.

A análise de cada um dos cinco sentidos mostrou que, em primeiro lugar, a acepção de afecção que cabe à sensação tem uma expressão fisiológica. Os três elementos que compõem o fenômeno sensitivo são, respectivamente, o sensível, o meio e o sentido. A relação entre essas três instâncias pode ser descrita, primeiramente, pela ação do sensível sobre o meio. A propriedade que caracteriza a ação do sensível sobre o meio é o seu “aparecer” através dele. A cor, por exemplo, move o meio transparente, e ao movê-lo produz como efeito sua visibilidade através do transparente. A partir disso, a determinação da fisiologia do órgão da visão está estabelecida: o órgão da visão deve ser igualmente transparente.

Há no efeito da cor sobre o transparente do olho duas possibilidades. A intensidade do estímulo visual pode estar dentro dos padrões que o olho suporta ou o estímulo pode ser de uma intensidade superior. No primeiro caso, há a preservação do que é em potência (o sentido) pelo que é em ato (o sensível). No segundo caso, o sentido é destruído, perdendo sua *capacidade* de perceber. Portanto, a preservação e a destruição se referem à dupla acepção da parte afetada, pois “sentido” implica tanto o órgão do sentido como a capacidade sensível correspondente. Se há a preservação do sentido, então há sensação, mas se o sentido é destruído a capacidade sensitiva não pode operar. A lição da relação entre o conceito de preservação e o estudo da fisiologia dos sentidos é que a preservação indica tanto a constituição material de cada sentido, como estabelece um limite no qual a sensação é

possível.

Além do tipo de afecção próprio à sensação, Aristóteles descreve o processo pelo qual o sentido passa a perceber. O sentido, que é potencialmente semelhante ao sensível, se afetado pelo sensível passa a ser atualmente semelhante a ele. Nesse caso, também é possível fazer apelo à relação entre o sensível e o meio para esclarecer a questão. O meio não pode ser nenhuma qualidade sensível determinada, mas deve ser um suporte para qualquer qualidade sensível possível dentro do espectro ao qual ele está ligado: por exemplo, o ar e água em relação à cor e ao som. Todas as cores, assim como todos os sons podem aparecer através do ar e da água. Portanto, o ar e a água são potencialmente semelhantes à cor e ao som, de modo que os órgãos dos sentidos devem ser constituídos desses elementos que propiciam a recepção dos sensíveis, isto é, a possibilidade dos sentidos passarem da semelhança em potência para a semelhança em ato.

Essa explicação dá conta da classe de sensíveis designada por Aristóteles como *sensíveis próprios*. Esses são considerados como sensíveis propriamente ditos, pois os sentidos são constituídos em relação a eles e apenas eles produzem o tipo de afecção próprio à sensação.

No entanto, a apreensão sensível não se esgota nessa classe de sensíveis. Além deles, também percebemos os sensíveis comuns: a figura, o tamanho, o movimento, o repouso e o número. Essa outra classe de sensíveis não possui um sentido particular para sua percepção, mas eles podem ser percebidos por mais de um sentido. Podemos perceber o tamanho, a figura e o movimento de algo tanto pela visão como pelo tato. Ocorre que, nenhum desses sensíveis afeta os sentidos, pois estes não são apropriadamente constituídos para percebê-los.

Tanto a percepção dos sensíveis próprios como a percepção dos comuns é dita por si. Isso significa que não é preciso nenhuma associação prévia para que eles sejam percebidos. No momento em que um vestido vermelho aparece diante de nossos olhos percebemos imediatamente sua cor, seu tamanho, sua figura, etc. A explicação da percepção por si dos sensíveis comuns reside, inicialmente, no fato que eles acompanham os sensíveis próprios. Mas, como os sensíveis comuns não afetam os sentidos, há em nós uma sensação comum, ou seja, uma capacidade para a percepção dos comuns que é partilhada pelos sentidos particulares. Essa capacidade coincide com a faculdade sensitiva da alma, compreendida como a capacidade que recebe a forma sensível sem a matéria. Então, apesar dos sensíveis comuns não afetarem os sentidos, eles são percebidos, pois fazem parte da forma sensível que é apreendida através dos sentidos. Em última instância, toda a percepção depende dessa faculdade, na medida em que a forma sensível é aquilo que os sentidos podem apreender,

sejam sensíveis próprios, sejam os sensíveis que os acompanham. Portanto, a sensação é efetivamente uma atividade da alma, cujo princípio reside na constituição fisiológica dos sentidos, os quais são capazes de serem afetados de maneira a receber a forma sensível sem a matéria.

Bibliografia

Obras de Aristóteles

Traduções e edições do *De anima*

De anima libri III. A. Torstrik. Berlim, Georg Olms Verlag, (1862) 1970.

Traité de l'âme. Trad. G. Rodier. Texte, traduction et notes. Paris, Leroux, 1900. (2 tomes).

De anima. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907.

“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 translation by W. Stanley. The Loeb Classical Library. London, Harvard, U. P., 1957.

De Anima. Edited, with introduction and commentary by Sir W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1961.

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

De l'âme. Trad. R. Bodéüs. Paris, GF Flammarion, 1993.

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

De anima. Translated with notes by H. Lawson-Tancred. London, Penguin, 1997.

De anima. Trad. 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. P. Thillet. Paris, Gallimard, 2005.

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

Demais obras de Aristóteles

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

Physique. Livres I-IV. Trad. H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Physique. Livres V-VIII. Trad. H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

The physics. With an English translation 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 translation by A. L. Peck. The Loeb Classical Library. London, Heinemann, 1953.

Minor works. With an English translation 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 UP, 1995. vol. 1.

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

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

Métaphysique. Trad. J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. (2 tomes).

“Metafísica”, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário G. Reale. (Trad. do italiano M. Perine). 3 vols. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

Obras de comentadores

AGGIO, J. O.. *Conhecimento perceptivo segundo Aristóteles*. (Dissertação de mestrado), USP, São Paulo, 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 *Psyche*.” originalmente publicado em *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 73, 1972 (pp. 119-133). Reeditado em *Aristotle's De Anima in Focus*, 1993.

ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's On Sense Perception*. Tr. A. Towey. Cornell, UP, 2000.

AVERROES. *Long commentary on the De anima of Aristotle*. Tr. R. C. Taylor. Yale, UP, 2009.

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

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

BAKKER, P. J. J. M., and THIJSSSEN, J. M. M. H., eds., *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, UP, 2013

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.. (Org.) *Articles on Aristotle: Vol. 4: Psychology and Aesthetics*. Duckworth, 1979.

BOGEN, J.. “Change and Contrariety in Aristotle.” In *Phronesis* vol. 37, n. 2, 1992.

BOLTON, R.. "Perception Naturalized in Aristotle's *De anima*." In *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*, R. Salles (ed.), Oxford, UP, 2005.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1870.

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.

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

BRUNSCHWIG, J.. « Le multiple chemins aristotéliens de la sensation commune ». In *Revue de métaphysique et de morale*. n. 4, 1991.

BURIDAN, J.. "Commentary on Aristotle's *De anima*, Book II." In *Readings in medieval*

Philosophy. Trasl. By P. G. Sobol. Org. A. B. Srhoedinger, Oxford, UP, 1996.

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.

_____. "How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on *De Anima* II 7-8." In *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003.

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

BRUNDSCHWIG, 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.

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 *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*, R. Salles (ed.), Oxford, UP, 2005.

COOTJANS, G.. «La physiologie sensorielle dans le *corpus* aristotélien: schéma et terminologie. » In *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 72, n. 1, 1994.

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.

EVERSON, S. (ed.). *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge, UP, 1991.

_____. *Aristotle on Perception*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

GREGORIC, P.. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, UP, 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, [1968a] 1993.

_____. “Koine Aisthesis” In *The Monist*, vol. 52, n. 2, 1968b.

HARTMAN, E.. *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*. Princeton, UP, 1977.

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.

_____. *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, UP, 2005.

HASS, F.A.J. de. and MANSFELD, J. (edd.). *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I*. Symposium Aristotelicum. Oxford, UP, 2004.

HEINAMAN, R.. “Actuality, Potentiality and De Anima II.5” In *Phronesis*, vol. 52, n. 2, 2007.

JOHANSEN, T. K.. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, UP, 1997.

KAHN, C.. “Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology”, originalmente publicado em *Archive für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966 (pp. 43-81). Reeditado 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, UP, 2005.

KAMTEKAR, R.. “Knowing by Likeness in Empedocles”, in *Phronesis*, vol. 54, n. 3, 2009.

LLOYD, G. E. R. and OWEN, G. E. L.. *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. 1975. Cambridge, UP, 2007.

MAGEE, J. M.. “Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle” In *Phronesis*, vol. 45, n. 4, 2000.

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, UP, 1987.
- NUSSBAUM, M. C. and RORTY, A. O. (edd.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, UP, 1997.
- NUYENS, F.. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1973.
- GREGORIC, P.. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, UP, 2007.
- POLANSKY, R.. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, UP, 2007.
- RASHED, M.. « La σωτηρία dans les *Parva Naturalia* » In *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 1, 2002.
- RIEL, G. V. & DESTRÉE, P. (edd.). *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima* In *Ancient and Medieval Philosophy*, Vol. 49. Leuven, UP. 2009.
- RODIER, G.. *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*. Paris, Vrin, 1985.
- ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO, C. (éds.). *Corps et âme. Sur De Anima d'Aristote*. Paris, Vrin, 1996.
- ROSS, W. D.. *Aristotle*. 6 ed. London, Routledge, 1995.
- SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford, UP, 2005.
- SHARPLES, R. W.. “Alexander of Aphrodisias on the Nature and Location of Vision.” Oxford, UP, 2005.
- SIMPLICIUS. *On Aristotle's On the Soul 3. 1-5*. Tr. By H. J. Blumenthal. Cornell, UP, 2000.
- 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, n°. 2, Nov., 1972.
- _____. “Body and Soul in Aristotle”, *Philosophy* 49, 1974, reeditado em *Article's on Aristotle*, vol. 4, 1979.

_____. “Intentionality and Physiological Processes: Aristotle’s Theory of Sense-perception” In *Essays on Aristotle’s De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003.

THEMISTIUS. *On Aristotle on the Soul*. Tr. R. B. Todd. Cornell, UP. 1996.

THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle’s De Anima*, Tr. K. Foster, Indiana, Dumb Ox Books, 1994.

THOMAS AQUINAS. *A Commentary on Aristotle’s De anima*, Tr. R. Pasnau. New Haven, Yale UP, 1999.

THOMAS AQUINAS. *Commentaries on Aristotle’s “On sense and what is sensed” and “On memory and recollection”*. Tr. with intr. and notes by K. White and E. M. Macierowski. Washington, CUA, 2005.

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

WILKES, K. V.. “Psyche Versus the Mind” In *Essays on Aristotle’s De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003.

WOOD, R. & 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^a 14-30)”. Em *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, 3, v. 8, n. Especial, 1998.

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

_____. “Considérations sur l'argumentation d'Aristote dans *De Anima* III 4” *Ancient Perspectives on Aristotle’s De Anima* In G. V. Riel, R. Friedman, C. Steel (edd.). Leuven, UP. 2009.