

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FERNANDA PEREIRA AUGUSTO DA SILVA

SENSO-PERCEPÇÃO NO *DE ANIMA B* DE ARISTÓTELES

**JOÃO PESSOA
2011**

FERNANDA PEREIRA AUGUSTO DA SILVA

SENSO-PERCEPÇÃO NO *DE ANIMA B* DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos

JOÃO PESSOA

2011

FERNANDA PEREIRA AUGUSTO DA SILVA

SENDO-PERCEÇÃO NO *DE ANIMA B* DE ARISTÓTELES

Dissertação aprovada em 11 de Março de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira

Presidente da Banca – Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior

Examinador – Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

Examinador – Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Ao meu avô Edmundo (in memoriam);

A minha avó Julia;

Ao meu filho Otto;

Ao meu amigo Igor (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor José Gabriel Trindade Santos, por todo o ensino, pelo brilhantismo, dignidade; por continuar sendo meu orientador, por acreditar em meu trabalho, pelo estímulo; pela sensibilidade e sensatez que possibilitam que ele proceda de forma honrada, honesta e acolhedora frente aos alunos; pela atitude de professor – na mais elevada acepção do termo, sendo aquele que instrui, educa, forma, ensina e informa –, traço que o acompanha e o distingue.

Ao Professor Doutor Anderson D'Arc Ferreira, pelo incentivo, pela competência, pela confiabilidade, pelo apoio, pela cordialidade – aspectos inerentes ao seu modo de ser; pelo bom-senso; pela solicitude; por aceitar participar da banca examinadora do presente trabalho.

Ao Professor Doutor Anastácio Borges de Araújo Júnior, da Universidade Federal de Pernambuco, por aceitar gentilmente o convite para participar como membro externo da banca examinadora deste trabalho.

Ao Professor Doutor Narbal de Marsillac Fontes, por aceitar prontamente fazer parte da banca para exame deste trabalho; pelas intervenções pertinentes, pela cordialidade.

Ao Professor Doutor Marcelo D. Boeri, pela ajuda, por disponibilizar cordialmente a sua tradução do *De Anima* (a ser publicada), pela cortesia, pela gentileza.

Ao colega e amigo José Fábio da Silva Albuquerque, pela ajuda; pela simpatia; pela amizade, pela consideração.

Ao meu avô Edmundo (*in memoriam*), pelo amor, por ser cheio de virtudes, pelas conversas, pelos ensinamentos, por minha formação intelectual.

A minha avó Julia, pelo amor incondicional, pelos ensinamentos, pelo carinho, pela atenção, por sempre cuidar de mim.

A minha tia Isabel, pela paciência, pela influência, pelas conversas, pelo incentivo, por acreditar em mim, pelos cuidados.

Aos meus primos Alessandra, Carlos, Andrea e Isabela, por tudo o que me ensinam; pelo convívio; pelo amparo; pelas lembranças.

Ao meu filho, Otto, por existir, por trazer tantas alegrias, pelo amor, por fazer perguntas, pelo entusiasmo, pelo incentivo.

A Lulu e Maria, pelo apoio, pelos cuidados comigo e com meu filho.

A Igor Bezerra Barreto (*in memoriam*), amigo singular, bem-vindo e querido, pela amizade inusitada, pelo aprendizado, pela sensibilidade, pelas conversas, debates, brigas e risadas; por acreditar em meu trabalho, pelo incentivo incondicional, pelos quadros, pelos textos, pela ousadia, por tudo o que vivemos, pelas promessas que me fez fazer.

A Breno Bezerra Arruda Câmara e Andréia de Sousa Martins, pela amizade, pela compreensão, pela sinceridade, pelas alegrias, pela conversa, pela companhia, pela gentileza, por acreditarem em meu trabalho, pelo incentivo, pelo entusiasmo.

A Francisco Gladestone Matias, pela paciência, amizade e assistência à longa distância, pelo incentivo.

A Marcelo Valença, amigo remoto, por estar sempre presente ao seu modo, pelo incentivo constante, pela amizade, por todas as conversas que tivemos, pela sensibilidade.

A Fábio Henrique Rodrigues Sousa, pela amizade que tivemos, pelas boas lembranças.

A Magno Benevides Fontolan, pela amizade, por todas as lembranças, pela sinceridade, pelo incentivo.

A Werner Norat, pela amizade, pelas conversas, pelo incentivo, pela confiança.

A Bianca Dias, pela amizade, pela delicadeza, pelas palavras certeiras.

*Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.*

Fernando Pessoa – Mar Português

SUMÁRIO

1	BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DA DETERMINAÇÃO DA NATUREZA DA ALMA NO <i>DE ANIMA A</i>	20
1.1	PROPRIEDADES DA ALMA DE ACORDO COM OS FILÓSOFOS QUE PRECEDERAM ARISTÓTELES.....	20
1.2	CONTRAPOSIÇÕES ARISTOTÉLICAS AOS ARGUMENTOS DOS FILÓSOFOS ANTERIORES	23
2	INTRODUÇÃO À TEORIA ARISTOTÉLICA ACERCA DA ALMA	27
3	HILEMORFISMO: CONCEITOS BASILARES, RELAÇÕES, RELEVÂNCIA	34
4	CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE AS FACULDADES DA ALMA	42
5	FACULDADE OU ALMA NUTRITIVA	48
6	FACULDADE OU ALMA SENSO-PERCEPTIVA	56
7	<i>DE ANIMA, B5</i> – PERCEPÇÃO E IMAGINAÇÃO	74
7.1	HILEMORFISMO.....	74
7.2	PERCEPÇÃO.....	78
7.3	IMAGINAÇÃO	91
	CONCLUSÃO	98
	BIBLIOGRAFIA	104

RESUMO

A análise da senso-percepção é fundamental para a compreensão da proposta cognitiva de Aristóteles, bem como para a eficiência do complexo da cognição. Para compreendê-la é necessário começar pelo estudo da relação entre corpo e alma, integrados nos conceitos constitutivos da teoria hilemórfica, a saber: matéria, forma, ato, potência. Mas o hilemorfismo é uma teoria mereológica: o funcionamento do todo é assegurado pelo funcionamento análogo de cada uma das partes. A faculdade senso-perceptiva é a que primeiro caracteriza o animal e deve ser compreendida segundo a teoria hilemórfica. A senso-percepção ocorre em ato quando o sentido – que, enquanto potência, é capaz de receber formas sensíveis – é movido conforme o movimento do meio, advindo do ato do percebido. Por isso, a senso-percepção consiste em receber a forma sensível sem a matéria. Ao final desse processo, o percipiente torna-se igual à forma do percebido. Mas apenas a senso-percepção dos próprios pode ser infalível, porque conecta dois atos: da percepção e do percebido. Já a imaginação é um movimento decorrente do ato da percepção sensível. É um complexo de operações cuja função é ligar a sensação ao pensamento. Essa função “positiva” é compensada por outra, “negativa”, de estabelecer as condições de possibilidade do engano e da falsidade. Sobre ela incidem os dois pensamentos: “passivo” e “produtivo”. Enquanto o primeiro capta os produtos da síntese da senso-percepção e imaginação, ao segundo cabe a função de garantir que o produto final da cognição reproduz a realidade tal como ela é, consumando o ato cognitivo perfeito.

Palavras-chave: Aristóteles, senso-percepção, hilemorfismo, cognição.

ABSTRACT

The analysis of sense-perception is fundamental for understanding Aristotle's cognitive proposal as well as for the efficiency of the cognition complex. To understand it, one shall begin by studying the relationship between body and soul as integrated parts of hylomorphic theory constituting concepts – matter, form, act and potency. Hylomorphism is a mereological theory: the functioning of the whole is secured by the analog functioning of each of its parts. The sense-perceptive faculty is the first to distinguish an animal. It must be understood according to hylomorphic theory. The sense-perception occurs in act when sense – which as potency is able to receive sensitive forms – follows the motion of the medium resulting from the act of the perceived. Therefore sense-perception consists in receiving the sensitive form without the matter. Once the process is through, the perceiving becomes equal in form to the perceived. But only the sensitive perception of its proper can be infallible, for it connects perception and perceived in act. Imagination, on the other hand, is a movement which comes from the act of sensitive perception. It is a full complex of operations designed to connect sensations to thoughts. Such “positive” function is balanced by another, a “negative” one which sets the conditions and possibilities of truth and falsity. "Passive" and "productive" thoughts act on imagination. While the former absorbs the products of the synthesis between sense-perception and imagination, the latter's goal is to make sure the final product of the cognition displays reality as it is, resulting in a perfect cognitive act.

Keywords: Aristotle, sense-perception, hylomorphism, cognition.

INTRODUÇÃO

Como indica o título da dissertação aqui apresentada – “Senso-percepção no *De Anima B* de Aristóteles” –, a pesquisa desenvolvida diz respeito à análise da senso-percepção¹ implementada no segundo livro do *De Anima*.

Para todos os comentadores da tradição filosófica Ocidental, o problema mais interessante do *De Anima*, de Aristóteles, é o da relação entre os pensamentos ativo e passivo. No entanto, trabalhos recentes sugerem a relevância da análise do processo senso-perceptivo no que concerne à compreensão global da cognição, precisamente no que diz respeito à relação entre os pensamentos ativo e passivo. Constitui objetivo desta dissertação mostrar que Aristóteles sugere com a sua análise da senso-percepção um percurso de importância capital para a eficiência do processo cognitivo, e é esse percurso que será seguido nesse trabalho. De resto, o paralelo dessa análise com a que é esboçada na obra física – tanto na *Physica*, como no *De Generatione et Corruptione* – é indesmentível.

No capítulo 1, é feita uma breve retomada de aspectos do Livro *A* do *De Anima* que parecem relevantes para a construção posterior da teoria aristotélica acerca da alma. Nesse sentido, no ponto 1.1 são apresentadas sucintamente as principais teorias sobre o tema, propostas pelos filósofos que precederam Aristóteles, a saber, movimento, sensação e incorporeidade. Dentre tais teorias, as que Aristóteles vai mais energicamente criticar são aquelas que mais aproveita: a atribuição platônica de movimento intrínseco à alma e a concepção de Empédocles segundo a qual a sensação possibilitaria conhecimento à alma por esta ser semelhante àquilo que percebe, ou seja, por ser constituída pelos mesmos elementos físicos que compõem os objetos externos.

No ponto 1.2, é apresentada a refutação aristotélica ao argumento de que a alma encontra-se essencialmente em movimento, argumento este atribuído a

¹ Neste trabalho, os termos “senso-percepção”, “percepção”, “sensação” e termos derivados destes (como sensível, perceptível, sentinte) são traduções possíveis de termos da família do termo grego *aisthesis* e são aqui tomados como equivalentes. A referência de cada um deles – se, por exemplo, se trata da faculdade, da atividade (da percepção em ato), do objeto ou daquele que percebe – dependerá da designação determinada pelo contexto em que são empregados. No título do presente trabalho, por exemplo, “senso-percepção” refere-se à faculdade da alma identificada por esse nome.

Platão. Considerando tal argumento, Aristóteles direciona a investigação para o aspecto mecânico do movimento, associando o movimento ao lugar. A sua crítica à suposta necessidade de a alma estar em movimento toma por base essa associação que ele faz do movimento ao lugar.

Dessa maneira, Aristóteles argumenta que: 1) se há movimento da alma, é no sensível que este movimento acontece; 2) se é no sensível que este movimento acontece, não é por si que a alma se move, ou seja, são os sensíveis que a movem; 3) se a alma é movida pelos sensíveis, ela não pode ser movida essencialmente, sendo movida, portanto, acidentalmente. Ao firmar a fisicalização do movimento, associando o movimento da alma ao lugar, o Estagirita fundamenta sua crítica contra a teoria platônica, afirmando que a alma é movida acidentalmente com o movimento do corpo e não necessariamente e por si mesma.

O segundo capítulo é uma introdução ao método utilizado por Aristóteles para efetivar o desenvolvimento de sua teoria acerca da alma. Em primeiro lugar, Aristóteles, como exposto no primeiro capítulo, dispõe teorias que considera relevantes de pensadores anteriores. Após uma análise, o filósofo verifica as aporias presentes em tais teorias; dessas aporias, escolhe as que lhe parecem ser mais relevantes para a constituição de seu pensamento, a partir de uma análise crítica delas. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que Aristóteles procede não apenas como filósofo como também como crítico e historiador da filosofia.

Verifica-se que o método usado pelo Estagirita para implementar a investigação acerca do fenômeno consiste, primeiramente, na consideração que – como é claro na *Metaphysica* A1 –, para se ter o conhecimento da causa, é necessário que se tenha a noção de unidade do fenômeno a ser estudado. O questionamento acerca da unidade do fenômeno é feito concomitantemente à consideração dos questionamentos feitos pelos pensadores que, nesse caso, precederam Aristóteles. Essa concomitância entre questionamentos – a saber, acerca da unidade do fenômeno e acerca dos questionamentos anteriores – é entendida como aquilo que define a unidade do fenômeno e explica a diversidade das posições da tradição relativamente ao fenômeno.

Ainda no segundo capítulo, a partir da análise do método que Aristóteles utiliza em sua pesquisa sobre a alma, observa-se que o seu objetivo é demonstrar a interdependência entre corpo e alma, sublinhando que essa relação depende da compreensão de conceitos como: substância, matéria, forma, ato, potência, ser animado, vida. Esses conceitos são objeto de tratamento nas *Categoriae* e *Metaphysica*, mas o Capítulo I do segundo Livro do *De Anima* não poupa esforços para precisar os contornos da teoria hilemórfica, por isso, ela será abordada no capítulo seguinte deste trabalho.

O terceiro capítulo do presente trabalho trata, como mencionado há pouco, do hilemorfismo, dos conceitos necessários para a composição dessa teoria, das relações que a teoria explica e possibilita e da relevância que tem essa teoria para a determinação, persistência e funcionamento do ser animado.

Inicialmente, toma-se a noção de ser animado e, para que haja o entendimento dessa noção, serão dispostos conceitos que também concorrem para a compreensão da noção aristotélica de alma, bem como estabelecem a base para o hilemorfismo. Portanto, fundamentalmente são apontados os seguintes conceitos: matéria, forma, composto, ato, potência. Essas noções são abordadas pormenorizadamente nesse terceiro capítulo, embora lhes sejam feitas referências em momentos seguintes.

Na investigação de Aristóteles percebe-se que o ser animado é uma substância composta (forma-matéria, alma-corpo, ato-potência), e isso implica a interação, a interdependência entre essas partes que compõem a mistura (substância composta). Essa relação de interdependência entre partes (alma-corpo natural orgânico) do todo (ou mistura), conhecido por ser animado, faz-se notar pela relação entre a alma e as funções desempenhadas por cada órgão no ser animado. É, portanto, em cada órgão do ser animado que a determinação de suas funções é realizada, de acordo com a atualidade da alma.

Assim, a teoria hilemórfica é mostrada no decorrer da dissertação aqui apresentada como aquela teoria que propõe uma estruturação explicativa, de caráter mereológico, acerca da interação corpo-alma. A estruturação é mereológica porque supõe que entre alma e corpo orgânico como um todo ocorra a influência mútua e recíproca do funcionamento das faculdades, inerentes ao ser

animado como um todo, tendo em conta a maneira pela qual as partes desse todo orgânico (órgãos, lembrando que estes também são compostos, portanto têm alma) contribuem para o desempenho eficaz do corpo natural orgânico. É deste modo considerada a relação entre função, órgão, faculdade e objeto, de acordo com o ato e a potência, no órgão e no todo do organismo.

Partindo para o capítulo 4, tem-se uma análise do tipo de corpo que suporta funções vitais ou biológicas, ou seja, do corpo natural orgânico. Faz-se referência ao modo como a alma atualiza o corpo natural orgânico que tem vida em potência. Essa atualidade se dá – e isso remete ao hilemorfismo –, em dois níveis: um relativo ao corpo como um todo, ou seja, relativo à primeira atualidade que o determina como vivo; o outro nível diz respeito aos órgãos e a atualidade determina seu funcionamento. Como foi dito, lembrando que o órgão desempenha funções próprias, que é parte constituinte do organismo, o que garante o aspecto mereológico da relação hilemórfica.

Ainda neste quarto capítulo, é exposto como Aristóteles pode conceber que o corpo do ser animado não pode sobreviver por si mesmo, separado da alma e como, por sua vez, a alma não pode sobreviver desvinculada do corpo, sendo apenas à unidade da composição corpo-alma possível participar da vida. Ao final desse, menciona-se o fato de as plantas serem substâncias compostas que participam da vida por ter a faculdade nutritiva. Essa faculdade é tratada no próximo capítulo.

O capítulo 5 é destinado à abordagem da faculdade nutritiva, que é a faculdade segundo a qual se pode afirmar que um ser é animado, que vive, pois é identificada com o princípio de vida. Essa faculdade detém duas capacidades, a saber, a capacidade de absorver alimento e a capacidade de reprodução.

Como faculdade determinante do ser animado como ser vivo, a faculdade nutritiva, além de ser a primeira faculdade da alma presente em um ser vivo, é a faculdade mais comum, uma vez que pertence ou está presente em todos os seres animados, independentemente da presença ou ausência neles (nos seres animados) das demais faculdades da alma, como, por exemplo, da faculdade senso-perceptiva e da faculdade cognitiva.

Ainda no capítulo 5, segue-se tratando da faculdade nutritiva e introduzindo progressiva e comparativamente a esta faculdade aspectos da faculdade senso-perceptiva. Nesse sentido, faz-se uma breve comparação entre o tipo de corpo próprio daqueles seres que detêm apenas a faculdade nutritiva e o corpo próprio dos seres que, além dessa faculdade, também detêm a faculdade senso-perceptiva.

Nota-se que no caso do corpo adequado para a alma ou faculdade nutritiva, trata-se de um corpo simples determinado pela alma, pois esta é determinante da faculdade nutritiva nesses seres (vegetais) – e também nos demais – da relação entre tal faculdade e o tipo apropriado de corpo para esse tipo de vida (vegetal) e do envolvimento desse corpo apropriado nas funções naturais relativas a tal corpo simples que possui faculdade (nutritiva). Percebe-se, então, de que modo se dá a adequação entre corpo e alma. O mesmo tipo de relação observa-se entre a alma senso-perceptiva e o tipo adequado de corpo para comportá-la.

Após uma sucinta menção ao hilemorfismo, faz-se referência à noção aristotélica de acordo com a qual se afirma que tudo aquilo que cresce e decresce fisicamente o faz porque se alimenta e a alimentação só se dá nos seres animados. É verificado que, ao tratar da alimentação, trata-se da assimilação, pois, considerando inicialmente que o contrário alimenta-se do contrário, e, em um segundo momento, o semelhante alimenta-se do semelhante, nota-se que no processo da alimentação, o alimento é primeiramente dessemelhante ao alimentado, mas ao final do processo, diz-se que o alimento assemelha-se ao alimentado, tornando-se, em certo sentido, tal como ele é, sendo, assim, o alimento assimilado pelo ser que se nutre. O ser que se nutre, quando se alimenta, é conservado e não se gera a si mesmo, mas cresce.

O capítulo 5 é finalizado com menções à capacidade de reprodução, ou seja, à geração. A capacidade de reprodução é entendida como a capacidade segundo a qual o ser vivo concebe outro ser que lhe seja semelhante, possibilitando a sua própria persistência enquanto espécie, mas não enquanto indivíduo, uma vez que o perecível não pode continuar sendo o mesmo e um. Assim, a faculdade nutritiva, além de ser princípio vital, é princípio gerador, de maneira que, de acordo com esse princípio, o ser animado visa à geração de um ser que lhe seja semelhante.

Chegando ao sexto capítulo, tem-se a abordagem da faculdade senso-perceptiva, que consiste na faculdade que primeiramente caracteriza o animal. Vê-se que, dentre os sentidos constituintes dessa faculdade, o tato é aquele que pode existir em um ser animado separadamente dos demais sentidos. Desse modo, assim como a faculdade nutritiva não requer a presença de outra faculdade da alma para que exista em um ser animado, e também as demais faculdades dependam da existência dela (da faculdade nutritiva) para sobreviver, o sentido do tato não requer a presença em um animal de outros sentidos; no entanto, todos os demais sentidos o supõem. Ou seja, para que haja em um ser vivo o sentido da visão, da audição, do olfato e/ou do paladar, é preciso que haja nesse ser vivo o sentido do tato. Assim, os seres animados que dispõem da faculdade senso-perceptiva podem ter apenas um dos sentidos – a saber, o tato –, ter alguns sentidos ou ainda ter os cinco sentidos.

No decorrer desse capítulo, é evidenciada a contraposição aristotélica ao argumento de Empédocles segundo o qual apenas seria possível conhecer o semelhante pelo semelhante. As duas principais críticas a esse argumento são: a impossibilidade de os órgãos dos sentidos serem percebidos pelos sentidos e o fato de não ser possível ocorrer senso-percepção quando não há objetos externos, que são agentes exteriores da atividade perceptiva. Nota-se, então, a importância da presença do perceptível (ou seja, do percebido), aqui chamado também de objeto externo ou objeto sensível, para a efetividade da senso-percepção.

A seguir, ainda nesse capítulo, é refinada a análise inicial sobre os modos em que se diz “potência”, “ser afetado” e “alteração”. Logo após essa breve análise – que será retomada no capítulo 7 –, faz-se referência ao modo pelo qual se dá a senso-percepção, de acordo com a teoria hilemórfica. Esta ocorre nos seguintes termos: o órgão do sentido é substância composta e, enquanto composto (forma-matéria), tem a disposição material de receber o ato do percebido (objeto externo), portanto, tem a disposição de receber a forma do percebido sem a matéria deste, por ter a disposição ou capacidade de receber a alteração advinda do objeto externo em ato.

O percebido, ou objeto externo, pode ser: 1) percebido por si mesmo e ser próprio a cada sentido, quando diz respeito a um sentido próprio (por exemplo, o palatável diz respeito ao sentido do paladar); 2) percebido por si mesmo e comum

a todos os sentidos, quando o objeto externo não tem um órgão ou sentido próprio para percebê-lo, mas é recepcionado por qualquer dos cinco sentidos próprios (visão, audição, olfato, paladar e tato) diretamente e não por acidente; 3) percebido por acidente, quando o objeto externo é percebido – acidentalmente – por estar associado a um sensível próprio.

Após constatar que a senso-percepção depende também da existência de um meio para que haja a percepção em ato dos objetos externos, faz-se referência a cada um dos cinco sentidos próprios.

A seguir, afirma-se que no ato da percepção sensível, o percipiente torna-se semelhante ao percebido, à forma do objeto externo, por ser em potência daquele modo, ou seja, porque o percipiente tem em potência a disposição de receber aquela atualidade do percebido, do objeto externo.

O capítulo 6 é finalizado com mais considerações acerca dos sentidos próprios e do sentido comum, de características da senso-percepção – como, por exemplo, ela ser entendida como uma média dos contrários e ser capaz de perceber em ato quando o ato do percebido exceder até certo ponto essa média de contrários que o percipiente detém. Outro exemplo de característica da senso-percepção é ela ser uma faculdade com função discriminadora de formas sensíveis que apreende. Há ainda uma breve alusão à imaginação, à sua relação com a senso-percepção; porém essa questão é tratada no próximo capítulo a ser aqui introduzido.

O sétimo e último capítulo é dedicado à investigação do capítulo 5 do Livro *B* do *De Anima*, e começa com a retomada da noção de ser animado enquanto substância composta. Em seguida, no ponto 7.1, trata-se do hilemorfismo.

Tomando o ser animado como composto de forma e matéria, percebe-se que a relação entre esses dois modos de se entender substância – que, quando reunidos em um composto, constituem outro modo de entender substância, a saber, substância enquanto composto –, equivale à relação corpo-alma, uma vez que ambas relações se dão a partir da interação dessas noções (forma, matéria, alma, corpo) com os princípios metafísicos do ato e da potência. Assim, o conjunto dessas noções compõe a teoria hilemórfica, que é analisada enquanto teoria explicativa das relações entre as noções citadas, de modo que a cadeia de

relações entre tais elementos consiste no modo aristotélico de procurar explicar a vida e o funcionamento dos seres animados.

No ponto 7.2 do mesmo capítulo é desenvolvida uma pesquisa acerca da sensação. Faz-se, inicialmente, uma revisão de noções, tal como a noção de “corpo natural orgânico que tem vida em potência” como sendo aquele corpo que pode receber a atualidade da forma/alma. Como corpo do animal, esse corpo tem a disposição de receber o ato do percebido, do objeto externo, pois a capacidade de perceber encontra-se em potência no órgão do sentido. Além disso, afirma-se que o órgão sensível recebe certas qualidades em concordância com uma proporção determinada no órgão.

No mesmo ponto (7.2), faz-se uma série de análises sobre afirmações que Zingano faz acerca de diversos aspectos da senso-percepção, sobretudo tratados no capítulo 5 do Livro *B* do *De Anima*, como: os tipos de alteração e sua relação com os casos de aprendizagem, os tipos de potência e sua relação com os tipos de ato, e finalmente a importante noção de aperfeiçoamento. Trata-se também, considerando todo o percurso feito pelo trabalho, do caráter cognitivo da senso-percepção, bem como de questões como falibilidade e infalibilidade dessa faculdade.

Como é dito nesse ponto, na senso-percepção não há a destruição da sensação em potência pela sensação em ato, mas sim uma conservação. E, assim, é visto que a partir da absorção e conservação da percepção em potência na memória, há a persistência dessa percepção como imaginação no percipiente. Assim, após mais algumas considerações, chega-se ao ponto 7.3.

O ponto 7.3 é o último tópico desse trabalho e nele é tratada a imaginação. A imaginação consiste em uma operação que se encontra entre a faculdade senso-perceptiva e a faculdade cognitiva. Como operação, não possui órgãos próprios que desempenhem suas operações; é falível, diferentemente das faculdades senso-perceptiva e cognitiva, que são infalíveis.

Segue-se verificando dessemelhanças entre senso-percepção e imaginação, bem como quais relações são estabelecidas entre ambas. Faz-se, igualmente, uma análise de aspectos do processo imaginativo e de sua relevância

– em conjunto com a atividade senso-perceptiva – para a efetividade do processo cognitivo, preparando a abordagem das faculdades superiores da alma.

1 BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DA DETERMINAÇÃO DA NATUREZA DA ALMA NO *DE ANIMA A*

1.1 Propriedades da alma de acordo com os Filósofos que precederam Aristóteles

Para possibilitar a implementação de um estudo bem fundamentado acerca da alma é razoável fazer menção geral às opiniões de filósofos que precederam Aristóteles – tais como: Tales de Mileto, Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras, Hípon, Alcmeón, Leucipo, Demócrito, Crítias, Diógenes de Apolônia e Platão – segundo os quais, em síntese, fariam parte da alma as seguintes propriedades:

- a) movimento → para alguns desses pensadores, como Tales de Mileto, certos Pitagóricos, Alcmeón, Leucipo e Demócrito, de acordo com essa propriedade, a alma pode ser definida como princípio motor fundamental por ser detentora de movimento propriamente intrínseco, o qual forma uma relação mecânica com o corpo (REIS, 2006, 153)². Há por parte de Leucipo e de Demócrito uma identificação da alma com os átomos esféricos:

(...) porque as formas desta espécie são eminentemente próprias ao atravessar todos os meios e ao mover tudo o resto, encontrando-se elas mesmas em movimento, conseqüentemente se julgando que a alma pode conceder movimento aos animais. (*De Anima*, 404a5)

Por desconsiderarem, todavia, a possibilidade de um princípio mover por si um outro, tal propriedade determinaria a alma como apenas um ser entre os seres em movimento.

- b) sensação → juntamente com o movimento, a sensação seria uma das características determinantes da diferença entre o que é animado daquilo que é inanimado (*De Anima*, 403b25). Esta propriedade, de

² Referência às notas de Maria Cecília Gomes dos Reis aos livros do *De Anima*, em: **ARISTÓTELES, *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis**. São Paulo: Editora 34, 2006.

acordo com alguns filósofos, como, por exemplo, Empédocles (REIS, 2006, 156), tornaria possível o conhecimento para a alma partindo da composição de seus elementos, ou seja, a alma perceberia os objetos externos por ela mesma ser composta por elementos físicos semelhantes aos que fazem parte da constituição de tais objetos (REIS, 2006, 154). Crítias, por sua vez, por identificar a alma com o sangue, vê na faculdade de sentir a característica mais determinante da alma (*De Anima*, 405b5);

- c) incorporeidade → tal propriedade faria da alma algo sutil, dando-lhe poder de movimentar-se e de conceder movimento através de seu próprio movimento, não sendo, não obstante, a alma totalmente incorpórea. Enquanto Heráclito (REIS, 2006, 161) faz referência à alma como “realidade incorpórea e em mutação contínua” (*De Anima*, 405a25), responsável pelo movimento em todos os seres, Diógenes de Apolônia a identifica com o ar (REIS, 2006, 161), por este possuir, segundo tal filósofo, conhecimento, bem como princípio de movimento, devido a sua grande sutileza, o que levaria, por conseguinte, a alma a poder conhecer e a conceder movimento (*De Anima*, 405a20).

Pode-se afirmar, então, que alguns dos filósofos Pitagóricos e Atomistas identificam a alma com o princípio motor, por possuir, segundo eles, o movimento como característica exclusiva e por ser capaz de mover a si mesma. Leucipo e Demócrito a identificam com princípios múltiplos, considerando, assim, os seus atributos de conhecimento e de abrangência relativos aos seres provenientes do fato dela mesma ser formada por uma pluralidade de elementos³:

Portanto, todos aqueles que verificaram que a alma se encontra em movimento consideraram, por essa razão, a alma como sendo o primeiro motor por excelência. Pelo contrário, aqueles, que consideraram as suas propriedades de conhecimento e de apreensão relativas aos seres, identificaram a alma com os princípios que são múltiplos e formam a alma. (*De Anima*, 404b5)

³ Para um estudo mais detalhado dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos, consultar: **Coleção Os Pensadores, Pré-socráticos, vol. 1**, São Paulo: Abril Cultural, 1996 ;KIRK, G. S.; RAVEN, J. E., **Os filósofos pré-socráticos**, Lisboa, 1994; e/ou DIELS, H.; Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1956.

A alma é, ainda, identificada com o intelecto, com a forma esférica – atribuída usualmente ao fogo bem como ao intelecto –, que estaria em movimento e poderia conceder movimento aos seres animados, com as poeiras em suspensão no ar, ou ainda, com o princípio de seu movimento, uma vez que se considera que o próprio motor já se encontra em movimento.

A respiração é considerada, de acordo com teorias de pensadores precedentes a Aristóteles, como meio pelo qual um corpo poderia obter a alma (REIS, 2006, 197), como se observa na teoria presente nos “Poemas Órficos” que afirma que “a alma, gerada pelos ventos e vinda do universo, penetra nos animais quando eles respiram” (*De Anima*, 410b25). Os Atomistas consideram a respiração como critério de vida, tomando por base a teoria apresentada a seguir:

Com efeito, o meio ambiente contrai os corpos e tende a expulsar aquelas figuras que transmitem movimento aos animais, em virtude de não permanecerem elas mesmas em repouso, sendo, por sua vez, despendido por outras da mesma espécie um esforço no sentido de penetrar a partir do exterior através da respiração: impedem, por conseguinte, a eliminação das figuras já pensantes no interior dos animais que resistem à contração e à condensação – enquanto puderem desempenhar esta função, permanecerão os animais com vida. (*De Anima*, 404a10)

As opiniões anteriores acerca da alma podem ser limitadas, fundamentalmente, a três vertentes distintas, que a caracterizam, respectivamente, como:

- a) possuidora de movimento intrínseco → o qual se relaciona de forma mecânica com o corpo e é o próprio princípio motor;
- b) constituída pelos mesmos elementos físicos que compõem os objetos externos → razão pela qual ela tem o poder de percepção-los;
- c) não sendo totalmente incorpórea → o que faz dela um corpo sutil e incorpóreo.

Sobre o significado, assim como, os tipos e os modos de movimento, haverá abordagem detalhada no decorrer do texto.

1.2 Contraposições aristotélicas aos argumentos dos Filósofos anteriores

A investigação proposta por Aristóteles acerca da alma toma por ponto de partida a designação feita por ele do conhecimento como uma das “coisas mais belas e dignas de maior valor” (*De Anima*, 402a1), destacando-se também a importância de tal investigação para o estudo da natureza, bem como para o conhecimento da verdade, visto ser a alma “o princípio de todos os seres vivos” (*De Anima*, 402a5).

Com o intuito de tratar de modo esclarecido a natureza da alma, faz-se necessário, além de apresentar brevemente as opiniões atribuídas por Aristóteles aos filósofos que o antecederam, observar que as duas principais vertentes atribuídas a tais filósofos conferem à alma as seguintes características determinantes: movimento e sensação (REIS, 2006, 154); como é enfatizado a seguir:

Ora, há a opinião de que o animado difere do inanimado especialmente em dois aspectos: o movimento e a percepção sensível. E, em relação à alma, são mais ou menos esses dois que recebemos de nossos predecessores. Alguns, com efeito, dizem que a alma é, primordialmente, o que faz mover. E julgando que não pode mover outra coisa o que não estiver ele mesmo em movimento, supuseram a alma entre as coisas que estão em movimento. (*De Anima*, 403b24)

Levando em consideração, como foi dito, principalmente, as teorias relacionadas à alma como princípio do movimento e como tendo em sua composição os mesmos elementos que ela é capaz de perceber e conhecer, Aristóteles refuta veementemente as opiniões anteriores. Aqui será abordado o aspecto do movimento.

Aristóteles faz uma crítica à concepção platônica de que a alma encontra-se essencialmente em movimento. Platão concebe a criação da alma a partir do Demiurgo (REIS, 2006, 172), que constrói o cosmo como um ser animado (REIS, 2006, 173), possuindo alma e razão, como se observa nos trechos que se seguem:

(...) em nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério (...). Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. (PLATÃO, *Timeu*, 30b-c)

Sobre o movimento, continua:

Conferiu-lhe o movimento mais indicado para sua forma esférica: dos sete, aquele que melhor condiz com a mente e a inteligência. Por esta razão fê-lo girar uniformemente em torno de si mesmo, impondo-lhe o movimento circular e privando-o dos outros seis, para que não lhes sofresse as influências. (PLATÃO, *Timeu*, 34a)

Pelo o que já foi apresentado é possível dizer que Platão oferece pressupostos metafísicos – a existência de dois mundos: um inteligível e um sensível – a partir dos quais desenvolve sua teoria acerca da construção do mundo, bem como de sua alma e, portanto, de seu movimento, ou seja, faz uso da Teoria das Idéias para explicar a natureza do mundo sensível.

O movimento seria, assim, segundo a concepção platônica, essencialmente pertencente à alma, bem como a inteligência. Por conseguinte, o movimento é entendido por Platão como a expressão da natureza da alma e, as revoluções do cosmo seriam como o próprio movimento dela.

Platão utiliza metaforicamente o movimento, querendo com ele indicar *vida*, ou seja, o movimento seria aquilo que provoca a adesão ou repulsão a um objeto, a expressão de um desejo. Assim, entender a alma como movimento, enquanto metáfora, implicando *vida* em qualquer um de seus modos de expressão – por exemplo: pensamento, atração, desejo, temor, ódio –, é entendê-la como princípio de suporte da vida⁴.

Aristóteles rejeita a teoria platônica⁵, principalmente devido ao seu caráter metafísico, excluindo, assim, o sentido metafórico de movimento. Além disso, ignora a associação feita por Platão da alma ao movimento teleológico e, como foi

⁴ Sobre a concepção de que em Platão o movimento é entendido enquanto metáfora que implica vida, ver: SANTOS, José Trindade, **Para ler Platão Tomo III: Alma, cidade, cosmo**, São Paulo: Edições Loyola, 2009; sobre o diálogo platônico *Timeu*, consultar: PLATÃO, *Timeu*, In: **Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor**, trad. de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. – Belém: EDUFPA, 2001; e sobre a crítica de Aristóteles ao diálogo platônico em questão, ver: CLAGHORN, G.S., **Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus**. The Haia, 1954.

⁵ Consultar notas de Tricot para esclarecimento acerca da contraposição aristotélica ao diálogo *Timeu*, de Platão, em: **ARISTOTE, De l'ame, trad. et notes par J. Tricot**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, 33-34.

dito, direciona a investigação para o movimento em seu aspecto mecânico (REIS, 2006, 163), descartando a possibilidade de este ser uma propriedade pertencente por natureza ao domínio da alma⁶, não sendo esta tudo aquilo que se move a si mesmo ou que é capaz de mover.

O filósofo baseia a sua primeira crítica à suposta necessidade de a alma estar em movimento para poder fazer mover na associação do movimento ao lugar, como se vê no resumo que se segue da argumentação aristotélica:

- a) se há movimento da alma, é no sensível que este movimento acontece;
- b) se é no sensível que este movimento acontece, não é por si que a alma se move: são os sensíveis que a movem;
- c) se a alma é movida pelos sensíveis, ela não pode ser movida essencialmente, sendo movida, portanto, acidentalmente.

Desse modo, determina que:

- 1) uma coisa pode ser movida por qualquer outra coisa: ocorre quando a coisa em questão encontra-se em algo que está em movimento, ou
- 2) uma coisa pode ser movida por si mesma: ocorre quando a coisa move-se por si e não em virtude de se encontrar em alguma outra coisa que já esteja em movimento.

Aristóteles concebe o movimento como um fenômeno e, enquanto tal, deve ser abordado de modo adequado⁷, de modo que:

- a) exige a unidade do fenômeno – unidade esta baseada na própria observação do fenômeno;
- b) concebe esta unidade do fenômeno não apenas a partir da observação deste, mas também convocando as opiniões dadas anteriormente sobre o mesmo fenômeno⁸;

⁶ A alma se move, acidentalmente, com o corpo e a alma move o corpo porque o corpo é matéria e a alma é forma. A forma (equivalente à alma) é inicialmente ato puro e depois atualidade, efetividade, enquanto a matéria é potência.

⁷ Sobre o assunto, pesquisar em: ARISTOTLE, *Metaphysics*, trans. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1970.

- c) explicação do fenômeno, levando em conta as observações feitas e as opiniões anteriores.

Assim, Aristóteles determina a unidade do fenômeno, que é, neste caso, o movimento, apresenta as opiniões anteriores acerca desse fenômeno e, então, explica esse fenômeno.

O filósofo rejeita a concepção de Platão de que a alma estaria essencialmente em movimento, visto que “não é necessário que aquele que faz mover também esteja ele próprio em movimento, como já foi argumentado anteriormente” (*De Anima*, 406a3). Aristóteles investiga como se dá o movimento da alma, assim como de qual tipo de movimento a alma faz uso para se mover, ponderando os quatro tipos de manifestação do movimento⁸ (REIS, 2006, 166). Ele argumenta que a alma, ainda que seja princípio de movimento, não necessita estar em movimento (REIS, 2006, 164).

Assim, concebendo uma associação do movimento ao lugar, Aristóteles firma uma fisicalização do movimento (REIS, 2006, 171) e, desse modo, fundamenta seu posicionamento contra a teoria de Platão do movimento enquanto metáfora e da associação da alma ao movimento teleológico, afirmando que a alma é movida por acidente e não por natureza ou essencialmente.

⁸ Para esclarecimento acerca da relação entre fenômeno (fato) e opinião, ver: OWEN, G.E.L., *Tithenai ta Phainomena*, in: Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., *Articles on Aristotle I. Science*, London: Duckworth, 1975, 113-126.

⁹ Quais sejam, movimento local, movimento qualitativo, movimento interno de acrescentamento e movimento interno de decrescimento. Para um melhor entendimento acerca do movimento, consultar: ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, Livro I, cap. 4, tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Landy, 2001.

2 INTRODUÇÃO À TEORIA ARISTOTÉLICA ACERCA DA ALMA

No início do Livro *B*, Aristóteles considera que para prosseguir com a investigação a propósito da alma foi suficiente a abordagem feita anteriormente – no Livro *A* – acerca das concepções de alma delineadas pelos filósofos que o precederam. Partindo desse ponto, Aristóteles estabelecerá a sua definição de alma, que é reconhecida como tarefa capital do início do segundo Livro do seu tratado sobre a alma e da qual dependerá toda a teorização das faculdades dos seres animados – suas funções, objetos e órgãos correspondentes.

Sobre uma possível relação entre as concepções dos predecessores e a definição de alma a ser formulada por Aristóteles, observa-se, logo nas primeiras linhas do Livro *B* do *De Anima*, uma menção a um novo começo da investigação acerca da alma. E, tomando esse ponto, Polansky observa que, neste novo começo, Aristóteles não descarta completamente as idéias desenvolvidas por seus predecessores acerca da alma, apontando como de grande importância aquilo que o filósofo apreendeu e aceitou das concepções dos antigos, de modo que o seu novo começo relativo à sua concepção de alma estaria diretamente vinculado ao que o filósofo reafirmou das concepções anteriores após uma reflexão (POLANSKY, 2007, 146).

De acordo com a perspectiva aqui adotada, a observação de Polansky é válida, no entanto, o que se manifesta de maior importância para o desenvolvimento da teoria aristotélica acerca da alma não é aquilo que o Estagirita aceita daqueles que o antecederam, mas sim o que ele decide rejeitar de suas concepções, sendo esse tipo de abordagem característico da metodologia adotada pelo filósofo, tal como está exposto a seguir:

Começamos por apontar o pressuposto metodológico que justifica o tratado. Com a exposição e debate das teorias que refere, Aristóteles visa constituir e tornar evidentes as 'aporias', focos problemáticos a cuja exploração e resolução se vai lançar. Seu objetivo é, concentrando-se naquelas que julga bem formuladas e rejeitando as restantes (A2, 403b20-25), expor, criticar e reformular as concepções que recolhe da tradição. (SANTOS, 2009, 15)

Assim, de acordo com o método do qual o filósofo faz uso, será o que ele rejeita que balizará o seu pensamento e, portanto, a formação da sua definição de alma. No momento em que Aristóteles toma uma distância crítica que lhe permite observar e analisar as teorias dos antigos, ele adquire uma perspectiva inovadora que lhe permite diferenciar as concepções dos anteriores, observando as aporias com as quais eles haviam se deparado e, nesse sentido, percebendo quais elementos ele poderia rejeitar de tais concepções, alicerçando sua escolha de rejeição desses elementos naquilo que se mostrou de maior relevância para o desenvolvimento da unidade do seu pensamento. E ainda é válido dizer que:

Tal como na generalidade das suas obras, a exposição combina as três facetas que caracterizam o seu autor: historiador, crítico e filósofo. Após ter recolhido da tradição as opiniões de outros pensadores, separa as que lhe parecem relevantes com vista à sua ordenação e análise crítica. São essas críticas que lhe vão servir para formular as suas próprias soluções para os problemas por ele enunciados. (SANTOS, 2009, 16)

Conforme o afirmado, Aristóteles procede não apenas como filósofo, mas também como crítico e historiador da filosofia, à medida que aponta as concepções dos pensadores que o antecederam, mostrando-as como pensamentos de cunho filosófico – ainda que algumas vezes ele não seja fiel às verdadeiras palavras de alguns desses filósofos, tratando e criticando suas teorias de maneira equivocada.

Podendo Aristóteles ser identificado como historiador da filosofia, crítico e filósofo, como já foi mencionado, percebe-se que no método que segue para estruturar o seu pensamento há certa incompatibilidade entre a abordagem do Aristóteles historiador da filosofia e a do filósofo, pois, sendo ele filósofo, além de ter uma filosofia própria a conceber e firmar – e tal circunstância permite a exposição de quais os problemas por ele considerados, ou eleitos, de maior importância – ele também mantém uma parcialidade em seu julgamento acerca dos pensamentos dos filósofos anteriores, fruto do interesse em constituir sua própria filosofia¹⁰.

¹⁰ Afirma Santos: “A evidente complexidade deste procedimento metodológico, que subordina a execução das duas primeiras tarefas às exigências postas pela última, não pode deixar de levantar problemas. Pois não apenas muitas informações sobre outros são distorcidas ou falseadas, ao serem retiradas dos seus contextos originais, como os juízos críticos de que são objeto podem evidenciar inegável parcialidade ou mesmo incompreensão”. (SANTOS, 2009, 16)

Para legitimar o seu método, o Estagirita primeiramente considera que o conhecimento da causa é concedido àquele que possui a noção da unidade do fenômeno. A questão “o que é a coisa?” inaugura a busca do conhecimento da causa, ou seja, há um questionamento acerca da unidade, da natureza da coisa, para que seja identificado aquilo que se está procurando, pois para Aristóteles só é possível dizer o que a coisa é pensando em sua unidade. A busca do conhecimento da causa ocorre pelo desejo de saber (*Metaphysica*, A1, 981a25-30, 981b1-seguintes). Nesse ponto reside a tese aristotélica de que o conhecimento supremo não possui uma finalidade que lhe seja exterior e, por não possuir finalidade que seja diferente dele mesmo, é superior aos demais conhecimentos.

Retomando a questão da unidade da coisa, da unidade do fenômeno, é relevante afirmar que tal questionamento deve ser assumido em consonância com os questionamentos que outros pensadores anteriormente fizeram sobre o assunto. Essa consonância pode ser entendida como aquilo que define a unidade e a diversidade da tradição relativamente ao fenômeno (*Metaphysica*, B3, 995a25-35).

A necessidade de considerar os questionamentos desenvolvidos anteriormente relativos ao fenômeno que se encontra sob exame surge, primeiramente, a partir do espanto diante do fenômeno. O espanto é o momento inicial, manifesta-se concomitantemente ao momento em que o questionamento acerca da coisa se apresenta e a esse questionamento é dada uma resposta negativa, fazendo com que o investigador perceba que não conhece a coisa¹¹.

Nesse processo, o reconhecimento da própria ignorância acerca da resposta à pergunta que acaba de formular, e essa consciência de ignorar tal resposta, implica o encontro de uma operação cognitiva com uma metacognitiva, ou seja, há um reconhecimento, uma reflexão, um pensamento sobre a própria cognição.

Ainda que seja um momento inicial, o espanto não é o primeiro momento do encontro do pesquisador com o fenômeno que desperta seu interesse. O

¹¹ Sobre o tema, consultar: SANTOS, J. Trindade, **Para ler Platão Tomo III: Alma, Cidade, Cosmo**, São Paulo: Edições Loyola, 2009, Introdução. E ainda o artigo: SANTOS, J. Trindade, **A Filosofia como Atualização da Forma do Saber (Aristóteles, Metafísica, A1, III)**, in: Revista Kléos, vol. 4, no. 4, Rio de Janeiro, junho de 2000, p. 43-56.

questionamento acerca da unidade do fenômeno permite que se perceba que mesmo havendo uma forte familiaridade entre o pesquisador e a coisa através da percepção, tal familiaridade não é identificada com a natureza desse mesmo fenômeno. Nesse ponto, o investigador inicia a sua pesquisa.

Portanto, pode-se decompor esse processo em algumas etapas, quais sejam:

- a) o encontro com a coisa, quando se pergunta o que ela é;
- b) o espanto diante da própria ignorância frente a um fenômeno que já lhe era familiar;
- c) a decisão de pesquisar, identificando a natureza do fenômeno na sua totalidade, o que remete inevitavelmente para a necessidade de conhecer a causa.

Sobre a importância do reconhecimento da tradição e da unidade do fenômeno a ser abordado, Aristóteles afirma:

Devemos, com vista à ciência que estamos buscando, primeiro contar os assuntos que devem ser primeiramente discutidos. Estes incluem tanto as outras opiniões que alguns sustentaram em certos pontos e quaisquer pontos além desses que podem ter sido negligenciados. (...) Portanto, deve-se ter pesquisadas todas as aporias com antecedência, tanto pelos motivos que já afirmamos e porque pessoas que questionam sem primeiro ter declarado as aporias são como aqueles que não sabem onde têm que ir; além disso, um homem de outra forma não sabe se ele encontrou o que estava procurando ou não. (*Metaphysica*, B1, 3, 995a25-36)

Assim, Aristóteles reconhece que não pode iniciar uma pesquisa sobre o conhecimento de algo ignorando aquilo que antes disseram sobre isso, mesmo porque para chegar à sua própria pesquisa, ele teve que aprender com os pensadores que o precederam, pesquisando aquilo que eles disseram, qual era o problema e que soluções tinha recebido.

Esse método¹² de pesquisa impõe dificuldades enquanto se toma as investigações dos anteriores. Visto que Aristóteles não considera as aporias com

¹² Elucida Santos acerca do método do qual Aristóteles faz uso: “Começamos por apontar o pressuposto metodológico que justifica o tratado. Com a exposição e o debate das teorias que refere, Aristóteles visa constituir ou tornar evidentes as ‘aporias’, focos problemáticos a cuja exploração e resolução se vai lançar. Seu objetivo é, concentrando-se naquelas que julga bem formuladas e

as quais os pensadores que o antecederam se depararam como erros das suas concepções, toma-as como aporias, ou seja, como dificuldades. Não descarta aquelas que julga importantes e constrói a partir delas um caminho para o desenvolvimento do seu próprio pensamento.

Ele resolve os problemas inerentes a esse modo de pesquisa adotando a abordagem do método diaporético, que se desenvolve pelo cruzamento de aporias: entre as coisas que ocorrem na realidade – fenômenos – e as coisas que dizem, ou disseram, que ocorrem: doutrinas, teses, “coisas ditas”¹³. Portanto, para fazer o cruzamento de aporias, Aristóteles reposiciona as questões dispondo-as em suas próprias bases, nas bases por ele definidas, confrontando o que é dito sobre os fenômenos com os próprios fenômenos.

Tendo ratificado a importância do reconhecimento da aporia, bem como do tratamento a ela despendido por aqueles que a abordaram anteriormente, Aristóteles define a unidade do fenômeno sob as perspectivas de historiador da filosofia, crítico e filósofo, considerando os aspectos que avalia como relevantes de todas as respostas convocadas por ele para a tentativa de resolução do problema.

Então, seguindo o método diaporético, ou seja, partindo de aporias escolhidas por ele como de extrema importância para o desenvolvimento do tema, Aristóteles confronta de modo reflexivo essas aporias postas por aqueles que o precederam, critica-as e concebe, a partir dessas duas etapas, a sua própria teoria. Assim, a concepção de sua própria teoria sobre a alma é ao mesmo tempo subordinada e determinante das duas etapas que a precedem¹⁴.

Aristóteles apresenta e refuta no Livro *A* as três principais concepções gregas acerca da alma, quais sejam:

a) alma-átomo, corpórea, material¹⁵;

rejeitando as restantes (A2, 403b20-25), expor, criticar e reformular as concepções que recolhe da tradição”. (SANTOS, 2009, 15)

¹³ Opiniões.

¹⁴ Sobre a estrutura da pesquisa e o modo aristotélico de executá-la, afirma Santos: “A fortuna do tratado *Da alma* deve-se à estrutura do programa de pesquisa que executa. A partir da exposição crítica de concepções gregas sobre a alma, que recolhe da tradição reflexiva, o filósofo desenvolve a proposta de uma teorização unitária e abrangente da psique dos seres vivos, visando em particular ao estudo das funções superiores dos animais e dos homens”. (SANTOS, 2009, 15)

¹⁵ Exemplo de uma observação aristotélica sobre a questão: “Pois alguns escritores afirmam que a alma é fogo ou alguma força tal. Isto, porém, é antes uma rudimentar e inexata afirmação; e talvez fosse melhor dizer que a alma é incorporada em alguma substância de ígneo caráter. A razão para

- b) alma movimento¹⁶;
- c) alma-número¹⁷;
- d) alma harmonia (*De Anima*, 404a1-seguintes; 406b26-seguintes; A5, 410b11-seguintes).

Tal rejeição indica o que pretende o Estagirita, a saber: negar os pensamentos que tomam a alma como material, como primeiro princípio do movimento, sendo ela essencialmente movimento, e a alma como harmonia dos elementos. Perante isso que ele rejeita, o que ele mais enfaticamente nega é o dualismo platônico, pois não admite que a alma seja independente do corpo, tendo existência anterior e posterior a este e como se ele – o corpo – exercesse apenas um papel servil, de escravo da alma (*Fédon*, 80e-84b).

O filósofo pretende demonstrar que corpo e alma são interdependentes em sua relação mútua e recíproca, a qual, por seu turno, depende da compreensão de conceitos como: substância, matéria, forma, ato, potência, ser animado, vida. Esses conceitos têm por explicação de seus significados e de suas relações a teoria inovadora apresentada por Aristóteles: o hilemorfismo. Tal teoria possibilita a compreensão de que a alma pode e tem de existir, mas nunca separada do corpo, consistindo nessa união a concepção aristotélica de alma a ser apresentada. É importante evidenciar que esta teoria toma por requisito para a compreensão de algo o apelo à interação de matéria e forma de acordo com o ato e a potência, ou

isso ser assim é que de todas as substâncias nenhuma há de tão sutil para auxiliar às operações da alma como aquilo que está possuído de calor. Pois a nutrição e a concessão de movimento são funções da alma, e é pelo calor que esses são mais prontamente efetuados. Dizer então que a alma é fogo é a mesma coisa que confundir a broca e o serrote com o carpinteiro ou sua arte, simplesmente porque o trabalho é forjado pelos dois em conjunto” (*De Partibus Animalium*, II, 7, 652b5-10s).

¹⁶ Leia-se a argumentação aristotélica acerca da alma-movimento: “[...] portanto, se qualquer expressão for afirmada que está de qualquer modo derivada do gênero (por exemplo, que a alma está em movimento) olhe e veja se é possível para a alma ser movida com qualquer das espécies de movimento; se (por exemplo) ela pode crescer ou ser destruída ou vir a ser, e assim por diante com todas as outras espécies de movimento. Pois se ela não se mover em quaisquer desses modos, claramente ela não se move de forma alguma. Essa regra comum é comum para ambos os propósitos, tanto para subverter como para estabelecer uma visão: pois se a alma move-se com uma dessas espécies de movimento, claramente ela move-se; enquanto se ela não se move com qualquer das espécies de movimento, claramente ela não se move” (*Topica*, II, 4, 111b5-10).

¹⁷ Crítica aristotélica à concepção de alma-número: “[...] se nenhuma diferença pertencente ao gênero for predicada das espécies dadas, o gênero não irá ser predicado dela; por exemplo, da ‘alma’ nem ‘ímpar’ nem ‘par’ é predicado: não é, portanto, ‘número’” (*Topica*, IV, 2, 123a10s), ou ainda: “Assim, (por exemplo) se a alma tem uma participação na vida, ao passo que é impossível para qualquer número viver, então a alma não pode ser uma espécie de número” (*Idem*, IV, 3, 123a25).

seja, o que acontece e/ou efetiva e o que pode acontecer. Essa interação será explicada posteriormente.

A formação da definição de alma a ser feita pelo próprio Aristóteles de alguma maneira será influenciada por suas reflexões sobre o que ele selecionou como relevante das concepções daqueles que o antecederam. É oportuno lembrar que deverá ser levada em consideração a perspectiva crítica adotada por ele: norteando a elaboração de sua teoria a partir daquilo que rejeitou das concepções dos seus antecessores, como a alma-átomo, corpórea, a alma-movimento, separada do corpo, e a da alma harmonia, expostas e rejeitadas no Livro *A* do mesmo tratado, como já posto anteriormente.

Partindo desse seu modo de abordar tais concepções, Aristóteles concebe o caminho de sua própria filosofia de maneira peculiar: tomando a negação, a refutação de concepções antigas e/ou ainda vigentes, ele afirma e tece uma rede bem fundamentada de concepções, conceitos e teorias. De maneira que o que ele refuta mostra-se de maior importância para a gênese de sua teoria do que aquilo que ele reafirma e incorpora veladamente do pensamento dos filósofos que o antecederam. E essa teoria inicial, que servirá de base e guia para todas as suas concepções a respeito da alma, será a já citada teoria hilemórfica, a ser tratada a seguir, partindo dos conceitos essenciais para a sua composição e compreensão.

3 HILEMORFISMO: CONCEITOS BASILARES, RELAÇÕES, RELEVÂNCIA

Percebe-se no segundo livro do *De Anima* que o Estagirita propõe que se determine o que a alma é, de maneira que a sua definição seja a mais compreensível. O que será visto no decorrer do texto é que, para se chegar a uma definição que atenda a esse requisito, de extrema necessidade será a compreensão de uma variedade de conceitos e das relações que mantêm uns com os outros. Esses conceitos e relações estabelecerão e esclarecerão noções importantes para o entendimento da definição de alma e de suas relações. Dadas essas considerações, a definição de alma a ser formulada por Aristóteles será a mais abrangente das formuladas até então (POLANSKY, 2007, 145).

Tal como para Aristóteles – como se encontra indicado nas linhas que se seguem (*De Anima*, 412a6-seguintes) –, é aqui considerada de maior relevância a abordagem inicial de noções que se mostrarão fundamentais para o desenvolvimento da definição de alma.

Tomando primeiramente a noção de ser animado¹⁸, diz-se que se trata de uma substância enquanto composto, uma substância primeira formada por forma e matéria. Lembrando que os seres animados que aqui serão tratados são aqueles que dispõem de toda a hierarquia das faculdades das quais a alma é princípio e pelas quais ela é definida (*De Anima*, 413b11), ou seja, que têm desde a faculdade nutritiva até a faculdade intelectual. Portanto, serão abordados os seres capazes de conhecer e será visto como a senso-percepção é enquadrada no começo do processo cognitivo.

Para entender a noção de ser animado, é necessário compreender o que vem a ser uma série de conceitos como: substância, substância enquanto composto, forma, matéria, etc. Para tanto, será feita a seguir a explicitação de alguns destes conceitos que formam um vocabulário de extrema importância para

¹⁸ Sobre o ser animado, afirma Aristóteles: “Uma propriedade ‘permanente’ é aquela que é verdadeira sempre, e nunca falha, como o de ser ‘composto de alma e corpo’, no caso de um ser animado” (*Topica*, V, 1, 129a1).

o entendimento do que é um ser animado, bem como de relações imprescindíveis para a compreensão da definição de alma traçada por Aristóteles, das bases e relações conceituais que formam o hilemorfismo apresentado pelo filósofo, bem como dos fundamentos do percurso da cognição. Tomando a noção de substância, que é um gênero dos seres, observa-se que ela pode ser entendida nos sentidos a seguir:

- a) matéria;
- b) forma;
- c) composto.

Sobre a substância¹⁹, diz Aristóteles:

Falamos de 'substância' como de um gênero do que é, e desta em um sentido como matéria, o que por si mesmo não é um 'isto', em outro sentido como a configuração ou, mais precisamente, a forma, em virtude da qual já se diz um 'isto' e, em terceiro lugar, o que se compõe de ambas as coisas. A matéria é potência, enquanto a forma é atualidade (...). (*De Anima*, 412a6-10)²⁰

Decompondo os três sentidos de substância é possível chegar às seguintes afirmações:

- a) matéria é aquilo que se transforma em um algo ao receber formas. Em si mesma, a matéria é uma abstração, é indeterminada e equivale à pura potência de ter capacidade de ser determinada em ato pela forma que ela tem a potência de receber. A forma é que permite a atualização da matéria, determinando que seja "um isto", um algo determinado;
- b) forma é o que determina o que é a coisa a partir da atualização da sua potência: da determinação da matéria como "um isto". A forma em si mesma é ato puro, uma abstração. E, enquanto ato, é o que atualiza a matéria que tem a potência de receber sua determinação,

¹⁹ Diz Aristóteles sobre substância: "Chamamos substâncias (1) os corpos simples, i.e., terra e fogo e água e tudo do tipo, e em geral corpos e as coisas compostas por eles (...). Tudo isso é chamado de substância porque não são predicado de um sujeito, mas tudo mais é predicado deles. – (2) Aquilo que, estando presente em tais coisas não são predicado de um sujeito, é a causa de seu ser, como a alma é do ser dos animais. – (3) As partes que estão presentes em tais coisas, limitando-as e marcando-as como individuais (...). – (4) A essência, a fórmula da qual é uma definição, também é chamada de substância de cada coisa" (*Metaphysica*, Δ, 8, 1017b10-22).

²⁰ Com base na obra não publicada: **Aristóteles *De Anima* (traducción directa Del griego, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri)**, Buenos Aires: Editorial Colihue, 2011. No prelo.

ou seja, a forma atualiza a potência da matéria, determinando-a como sendo vários “istos” em ato, ou ainda “um isto” em vários momentos;

- c) composto é algo determinado: uma substância. É aquilo que resulta da recepção da determinação em ato da matéria pela forma, segundo a potência da matéria de receber tal determinação. É, portanto, um composto dos outros dois modos de ser da substância, ou seja, é um composto de matéria e forma, portanto, de potência e ato.

Ao discriminar os três modos pelos quais pode ser entendida a substância, observa-se a presença de outras noções fundamentais, tais como:

- a) ato: é identificado com a forma (*De Anima*, 414a17); pode ser entendido como:
- ato puro, ou seja, como uma abstração, não tendo uma relação necessária com a matéria/potência, mas sendo equivalente à pura potência;
 - ato, no sentido de determinação da matéria/potência;
 - ato no sentido de atualização de uma matéria/potência já determinada, mas que, enquanto matéria, tem constantemente a potência de ser atualizada;
- b) potência: é identificada com a matéria (*De Anima*, 414a16); tal como o ato, é entendida em três sentidos, cada um análogo a cada sentido de ato; pode ser entendida como:
- pura potência, ou seja, como uma abstração, quando é potência de receber determinação; é análoga ao ato puro;
 - potência no sentido de receber a determinação da forma em ato; é análoga ao ato no sentido de determinação efetiva de uma matéria/potência;
 - potência no sentido de ter a capacidade de receber atualidades diversas no tempo, como exercício de uma

capacidade/faculdade; é análoga ao ato no sentido de atualização de uma matéria/potência já determinada.

Nota-se a proximidade, a relação íntima entre ato e potência, bem como entre forma e matéria. São noções interdependentes que alicerçam e começam a edificar, a partir de sua interação, a teoria hilemórfica. É ilustrativo usar a analogia (*De Anima*, 417a23-seguintes) a seguir, feita pelo próprio Estagirita ao expor uma interligação entre ato e potência, afirmando que há dois modos de entender atualidade, quais sejam:

- a) como ter potencialmente conhecimento: como saber em abstrato, sendo ato puro, oposto à pura potência. Quando se tem a capacidade de adquirir conhecimento sobre algo, tem-se o conhecimento em potência; a partir dessa potência, haverá efetivamente – em ato – o conhecimento sobre algo determinado. É nesse primeiro sentido que é entendida a alma como primeira atualidade;
- b) como exercício do conhecimento: como saber enquanto exercício de um conhecimento proporcionado pela faculdade cognitiva da alma; ocorrendo sua atualização, no tempo, quando há o exercício desse conhecimento previamente existente.

Assim, podendo a atualidade ser entendida como conhecimento e como exercício do conhecimento, a alma é atualidade no sentido de conhecimento, é primeira atualidade: é a faculdade ou capacidade de exercer uma atividade (BOERI, 2009, 141²¹) ou função.

A posse do conhecimento é anterior ao seu exercício e, tal como foi introduzido, a alma é a primeira atualidade – é o primeiro ato – de um corpo natural que tem vida em potência –, então, pode ser entendida como o primeiro ato da capacidade de um corpo natural de exercer a função, ou a faculdade, biológica que tem em potência. As atualidades seguintes a essa primeira atualidade serão exercícios de funções, de acordo com a discriminação das faculdades, potencialidades, do ser animado (*De Anima*, 412a21-28).

²¹ Todas as referências feitas a “BOERI, 2009” correspondem aos comentários feitos – com relação ao *De Anima* de Aristóteles – por Marcelo Boeri em sua obra ainda não publicada, já referida anteriormente.

Sabendo que o ser animado²² é aquilo que se compõe de matéria e forma – e, portanto, de potência e ato –, pode-se compreender a matéria de tal composto como determinada pela primeira atualidade, a saber: pela alma²³, esta sendo a forma que determina a matéria, constituindo juntamente com ela a substância composta, ou seja, o ser animado, a partir da potência que ela (a matéria) tem de receber tal forma e de ser como um substrato ou suporte para mudanças determinadas por atos, pela alma, sendo esta, por seu turno, a forma determinante da mudança (*metabolê*) da matéria relativa ao composto ao qual está vinculada.

As noções de forma, matéria, ato e potência são de suma importância para a compreensão da definição de ser animado. Aristóteles afirma no *De Anima*, Livro B, Capítulo 1, 412a15, que “todo corpo natural que participa da vida é substância, no sentido de substância composta”, ou seja, o corpo físico que pode receber os contrários e que possui em si o princípio do repouso e do movimento – tendo os processos da nutrição por si mesmo, do crescimento e do decaimento (*De Anima*, 412a14) –, é corpo, enquanto substância composta de forma e matéria. Entendendo, portanto, forma como alma, determinante da matéria e corpo vivo²⁴ como composto.

O sentido de substância que compreende a alma é o relativo à definição, ou explicação, de algo, a saber: é substância enquanto é o que é para um corpo natural orgânico (*De Anima*, 412b11-17; BOERI, 2009, 12). Ao considerar esse

²² Conclui o Estagirita sobre “ser animado” ou “ser vivente”: “Assim, o predicado ‘ser vivente’ é verdadeiro daquele do qual ‘ter alma’ é verdadeiro, e ‘ter alma’ é verdadeiro daquele do qual o predicado ‘ser vivente’ é verdadeiro; e assim ‘ter alma’ seria uma propriedade de ‘ser vivente’”. (*Topica*, V, 4, 132b15-s)

²³ Diz Aristóteles sobre a alma ser causa do ser animado: “Aquilo que estando presente em tais coisas igualmente não é predicada de um sujeito é a causa de seu ser, como a alma é do ser de um animal”. (*Metaphysica*, Δ, 8, 1017b15)

²⁴ Diferente de “corpo morto”; este é dito por analogia, pois se trata de um cadáver, uma vez que: “Se agora esse algo que constitui a forma do ser vivente é a alma, ou parte da alma, ou algo que sem alma não pode existir; como pareceria ser o caso, parece de qualquer forma que quando a alma parte, o que é deixado não é mais um animal vivente, e que nenhuma das partes permanece o que era antes, exceto em mera configuração, como os animais que na fábula são transformados em pedra; se, digo eu, isto é assim, então viria dentro da obrigação do filósofo natural informar-se acerca da alma, e tratar dela, ou em sua totalidade, ou, de qualquer forma, da parte dela que constitui o caráter essencial de um animal; [...] é no último desses dois sentidos [como essência] que ou a alma toda ou parte dela constitui a natureza de um animal; e considerando que é a presença da alma que habilita a matéria constituir a natureza do animal, muito mais que a presença da matéria que então habilita a alma, o investigador naturalmente está destinado em todo estudo aplicado a tratar antes da alma que da matéria”. (*De Partibus Animalium*, I,1, 641a18-35)

sentido de substância, percebe-se que só é possível haver alma em entes naturais²⁵.

Fazendo alusão a um exemplo utilizado pelo próprio Aristóteles (*Physica*, 193a34-b3), é possível dizer que a forma do machado não é a sua alma, mas a estrutura conceitual determinadora desse artefato ser como é. Para uma melhor compreensão, segue uma citação de Alexandre, em que está exposta a sua interpretação da noção aristotélica de alma, referida e comentada por Marcelo Boeri:

No entanto, se entendo corretamente a passagem de Alexandre no *De Anima* 16, 10 ss., quando este interpreta a definição aristotélica de alma como ‘a atualidade primeira de um corpo natural orgânico’, enfatiza que por ‘corpo orgânico’ entende aquele que possui muitas e diferentes partes que são capazes de servir às potências ou faculdades anímicas. É por isso, argumenta Alexandre, que Aristóteles disse que o corpo orgânico ‘tem vida em potência’ (ou seja, um corpo orgânico não pode ser qualquer corpo que instrumentalmente seja capaz de desempenhar uma certa função: um corpo é verdadeiramente orgânico se tem vida em potência. Mas nenhum artefato pode ser orgânico neste sentido já que, mesmo quando eventualmente possa ser capaz de desempenhar uma função, não possui vida em potência). Ou seja, o orgânico está ligado à função, mas é claro que tanto Aristóteles como Alexandre pensam em uma função que pode ocorrer em um corpo que possa albergar poderes anímicos ou vitais; ou seja, no que Alexandre está pensando corretamente, em minha opinião, é em uma função *biológica*. (BOERI, 2009, 11-12)

A perspectiva acima citada é também a aqui adotada, posto que um artefato, mesmo advindo de corpos naturais, é um ser inanimado que tem sua forma determinada apenas pela sua função, tratando-se de um sistema material contíguo, onde suas partes encontram-se apenas em contato umas com as outras, não constituindo uma unidade, uma união natural. A forma de um corpo natural orgânico, por sua vez, é a alma²⁶, que é o primeiro ato de um corpo natural constituído por órgãos – orgânico, portanto – que têm a função biológica chamada vida.

²⁵ Pode-se verificar disputas sobre esse tema em: NUSSBAUM, Martha, RORTY, Amélie O., **Essays On Aristotle's De Anima**, New York: Oxford University Press, 1996.

²⁶ Sobre a alma ser substância enquanto forma de um ser animado, diz Aristóteles: “[...] a alma dos animais (pois esta é a substância de um ser vivo) é sua substância conforme a forma, isto é, a forma e a essência de um corpo de uma certa espécie [...]”. (*Metaphysica*, Z, 10, 1035b10-12s)

A organização interna dos elementos naturais no momento em que o corpo é formado corresponde à primeira atualidade de um corpo natural orgânico²⁷. Como afirmou Boeri em seu comentário, o corpo orgânico é aquele que tem vida em potência, ou seja, é o corpo que detém em si mesmo função biológica e que, por isso, tem a potência de receber faculdades anímicas e vitais: tem vida em potência.

Sabendo que a alma é a forma do corpo natural orgânico, é aceitável afirmar que a alma está relacionada a um sistema material específico: a união natural. Pode-se dizer dos dois itens de uma união natural que:

Há em ambos uma certa unidade idêntica que faz que, em vez de estar em contato (*háptesthai*) estejam unidos naturalmente e sejam uma unidade *quanto a sua continuidade e quantidade*, embora não quanto a sua qualidade (*Metafísica*, 1014b24-26; *Física*, 213a9-11)²⁸. (BOERI, 2009, 12)

Diante do supracitado, observa-se uma nuance de extrema importância para a compreensão da união/relação entre corpo e alma: a) juntos, são substância enquanto composto; b) enquanto composto, corpo e alma diferem quanto à qualidade, mas constituem uma unidade no concernente à continuidade e à quantidade, pois em cada um dos dois componentes subsiste uma unidade idêntica que os permite uma união natural entre si. Assim, sistemas contínuos – uma união natural – são tidos por Aristóteles como sistemas materiais em que há alma (BOERI, 2009, 12).

A explicação do sistema contínuo como aquele em que há união natural mostra-se esclarecedora do tipo de relação encontrada no composto, já que esse é composto de matéria, indicando a necessidade de uma relação muito estreita entre sua composição material e sua composição formal.

Importa ressaltar que, embora haja a união natural no composto e os estados anímicos sejam referentes ao corpo, à fisiologia, Aristóteles não afirma uma identidade entre corpo e alma. Os estados anímicos não se dão independentemente do corpo e, mesmo havendo uma estreita relação entre alma e

²⁷ Desse modo, o corpo natural orgânico é aquele que tem a disposição de receber as atualidades da alma, é o tipo de corpo próprio para a alma, pois: “[...] o corpo também deve de uma maneira ou outra ser feito para a alma, e cada parte dele para alguma função subordinada, à qual ele é adaptado”. (*De Partibus Animalium*, I, 5, 645b15-s)

²⁸ Versão a partir da tradução de BOERI, 2009.

corpo, a alma não é identificada pelo Estagirita com qualquer entidade corpórea. Lembrando o que foi dito antes, Aristóteles admite que somente sistemas orgânicos – ou corpos naturais – são aptos a ter alma, tendo o corpo e a alma uma relação de interdependência, realizada no ser animado.

O ser animado aqui em questão é o homem (*De Anima*, 414b18) que, por possuir órgãos que desempenham funções específicas, é um corpo natural orgânico do qual a alma é o primeiro ato (*De Anima*, 412a28). Deste modo, o corpo formado por órgãos, enquanto matéria corpórea, recebe a determinação de seu ser, de suas funções e de seu funcionamento; a alma que é identificada com a forma do ser animado, com o ato que atualiza as suas potências no tempo, já que sobre a alma é possível afirmar que: “(...) ela é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é” (*De Anima*, 412b10). É um corpo de tal tipo que tem a faculdade nutritiva, a faculdade perceptiva e a intelectual (*De Anima*, 413b32), das quais a alma é princípio e pelas quais a alma é definida (*De Anima*, 413b10).

4 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE AS FACULDADES DA ALMA

Tendo destacado anteriormente os modos de entender a categoria da substância, nota-se que os corpos, os corpos naturais – ou seja, aqueles capazes de receber em si os contrários – e os corpos naturais que têm vida encontram-se, respectivamente, em sua abrangência. E, especificamente, que um corpo natural dotado de vida é abarcado no terceiro sentido exposto, pelo qual se entende substância. Portanto, todo corpo natural com vida é substância composta: é ele mesmo sujeito e matéria, a alma é sua substância no segundo sentido apresentado, ou seja, é sua substância formal, sua enteléquia no sentido em que o saber também o é, pois, tal como disse Aristóteles²⁹,

(...) uma vez que essa substância também é um corpo de tal tipo – que tem vida –, a alma não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados do substrato, antes, ele é o substrato e a matéria. (*De Anima*, 412a16)

A alma é, então, substância no sentido de forma de um corpo natural que em potência tem vida. De acordo com o que aqui já foi afirmado, a alma é substância no sentido de forma, e substância no sentido de forma corresponde à atualidade. Assim, a alma é atualidade de um corpo natural que em potência tem vida. É atualidade no sentido do conhecimento, visto que, a posse do conhecimento antecede o exercício do conhecimento (*De Anima*, 412a27), ou seja, a posse do conhecimento antecede o exercício do conhecimento. Portanto, “a alma é a atualidade primeira de um corpo natural que em potência tem vida” (*De Anima*, 412a28)³⁰.

²⁹ Sobre a defesa de um bissubstancialismo em Aristóteles, consultar: ROBINSON, Howard, *Aristotelian dualism*, In: OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. I, 1983; sobre a desconsideração de um bissubstancialismo em Aristóteles, verificar: NUSSBAUM, Martha, *Aristotelian dualism: reply to Howard Robinson*. In: OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. II, 1984.

³⁰ Esclarece Polansky sobre a relação forma/alma-matéria/corpo em Aristóteles: “Como primeira atualidade, isto é, atualidade do prévio ou primeiro tipo comparável ao conhecimento, a alma dá vida ao corpo, essa vida consiste em mais atualizações ou operações do ser vivo. Desde que suficientemente enfatizado que a alma é substância, e substância é forma, Aristóteles pode sair a dizer que alma é atualidade do primeiro tipo daquele tipo de corpo. Apenas nesse contexto

O corpo natural que participa da vida é o corpo orgânico – é substância composta. Como participante da vida nutre-se por si mesmo, cresce e decai. A vida em um corpo de tal tipo se dá através de uma cadeia de atualidades: da atualidade primeira que o determina como organismo vivo, possuindo vida em ato, das inumeráveis atualidades pelas quais passa o corpo natural orgânico no decorrer de sua vida e das também múltiplas atualidades efetivas – como o conhecimento efetivo de algo, deste “A” (*De Anima*, 417a25-29), por exemplo. Essas atualidades são realizadas pela alma e é necessário que se dêem no corpo natural orgânico, portanto, pode-se dizer que são relativas ao composto corpo-alma, ao ser animado.

O Estagirita faz uso de uma analogia entre olho e vista e corpo e alma. Se um olho fosse entendido como um ser animado, o olho seria a matéria da visão e a visão seria a alma, a substância segundo a forma do olho (*De Anima*, 412b20). De maneira análoga, a alma seria uma atualidade, no sentido em que a vista e a capacidade do órgão o são (*De Anima*, 413a1). A alma seria atualidade primeira e o corpo seria identificado com o que é em potência, com a matéria, “mas tal como um olho é a pupila e a vista, também neste caso a alma e o corpo são o ser animado” (*De Anima*, 413a3).

Portanto, assim como um olho do qual se retira a vista é chamado “olho” por homonímia, um corpo desprovido de alma só é chamado “ser animado” ou “corpo” no mesmo sentido, apenas por homonímia. Um ser animado é corpo-alma, não persistindo corpo sem alma nem alma sem corpo. Assim afirma-se que a alma não é separável do corpo.

Aristóteles sustenta que o corpo orgânico é um corpo natural com vida em potência (*De Anima*, 412a28). Um corpo natural orgânico, ou organismo, é um conjunto de órgãos. Um órgão é uma parte de um corpo que possui uma alma. Por se tratar também de um corpo natural com vida em potência, o organismo ou corpo orgânico tem como primeira atualidade a alma. No entanto, as atualidades se dão nos órgãos, que são partes do organismo que possuem alma. Portanto,

preestabelecido é que a atualidade primeira é suficiente para a forma substancial. Substituindo atualidade primeira por substância enquanto forma na definição, sugere o que é mais tarde chamado de concepção ‘hilemórfica’ da relação alma e corpo (*hyle* = matéria e *morphe* = forma). Essa concepção coloca alma e corpo, forma e matéria, em unidade sem perder a distinção de tomar um como atualidade e outro como potencialidade”. (POLANSKY, 2007, 160)

alma/forma se atualiza no corpo/matéria através dos órgãos, por estes desempenharem funções determinadas, ou seja, a forma realiza seu fim através da noção de órgão como parte constituinte do organismo³¹.

Dadas as afirmações do filósofo aqui expostas e o fato de o corpo do ser animado constituir a matéria da alma, tal corpo não poderá sobreviver por si mesmo separado dela, sendo, portanto, um ser animado formado pela composição alma-corpo (*De Anima*, 412b25). Considerando os três aspectos em que se diz a substância, é preciso lembrar que, caso fosse entendido apenas como matéria, o corpo, desprovido de alma, não poderia viver, pois consistiria apenas numa pura potência, incapaz de determinar-se. Também não seria possível, como já mencionado, a alma, desvinculada do corpo, viver (TRICOT, 1977, 9): pois que não seria efetivada a sua determinação em ato numa dada matéria disposta a receber tal determinação, de modo que a alma não teria capacidade de se alimentar, etc., por si mesma. Por conseguinte, a unidade da composição corpo-alma é o corpo natural orgânico que participa da vida.

Um ser animado é um ser vivo e, para que algo participe da vida, é necessário que nele esteja presente pelo menos uma de tais faculdades que, segundo Aristóteles, representam modos em que se diz viver: “intelecto, sensação, movimento e repouso segundo o lugar e também o movimento que se dá no processo de alimentação, decaimento e também crescimento” (*De Anima*, 413a22-25). Mais tarde serão tratadas as demais faculdades da alma – nutritiva, senso-perceptiva, cognitiva.

Agora será feita uma sucinta elucidação sobre o movimento, que possui quatro tipos de manifestação, quais sejam:

- a) movimento local – mudança de lugar;
- b) movimento qualitativo – mudança de estado;
- c) movimento interno de acrescentamento – mudança fisiológica; crescimento;
- d) movimento interno de decrescimento – mudança fisiológica; decrescimento;

³¹ Ver o artigo: *The Problem of Mixture*, de Kit Fine, em: LEWIS, BOLTON, *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, Blackwell Publishers, 1996.

Tal como foi afirmado anteriormente, Aristóteles procura um esclarecimento acerca do movimento com relação à alma. Então, averigua a maneira pela qual a alma se move e participa do movimento, como também através de qual – ou de quais – tipo de movimento a alma se movimenta; firmando nesse ponto uma fisicalização do movimento por meio de uma associação do movimento ao lugar, como observado a seguir:

Posto que há quatro movimentos – locomoção, alteração, decaimento e crescimento –, a alma se moveria ou por um único deles, ou por mais de um, ou ainda por todos. Se ela é movida, mas não por acidente, o movimento seria atribuído a ela por natureza e, assim, também por natureza o lugar; pois todos os movimentos mencionados ocorrem em um lugar. (*De Anima*, 406a13)

O filósofo defende que para que a alma seja princípio de movimento, não terá de estar ela mesma em movimento, necessitando, ainda, que seja ela “absolutamente subtraída ao movimento” (*De Anima*, 408b30), apesar de ela mesma atuar nos processos de mudança. É da alma que parte e é nela que chega o movimento. Valendo lembrar que:

Afirmar-se, porém, que a alma está encolerizada implicará necessariamente afirmar-se também que a alma é capaz de tocar ou de bater. Assim sendo, seria certamente preferível dizer-se que a alma é desprovida de piedade, que aprende ou que pensa ou, antes, que o homem assim procede de acordo com a sua alma. (*De Anima*, 408b15)

Ao abordar a questão do ponto de partida e do ponto de chegada de um movimento, Aristóteles indica que é uma situação verificável em alguns casos, como: na sensação, que parte de objetos determinados; na memória, que provém da alma a fim de chegar aos movimentos ou aos respectivos resíduos localizados nos órgãos sensoriais e, finalmente, no intelecto, caracterizado por ser uma substância impassível de corrupção.

No concernente ao pensamento, a situação é verificável dado que o pensamento permanece impassível em si mesmo. No caso do exercício do pensamento e do saber, assim como do amor e do ódio, estes podem ser identificados como atributos do sujeito individual. Sendo o sujeito individual que os detém em consonância com uma dimensão específica e, como parte dessa entidade composta que é o sujeito e declinam à medida que o sujeito perece ou corrompe-se ao perecer. Portanto, por dependerem – ou estarem atrelados – à

substância composta, dependem também do corpo e, assim, corrompem-se e perecem junto com ele.

Ainda sobre a relação da alma com o movimento:

(...) dizemos que a alma se magoa, se alegre, ousa, teme, e ainda que se irrita, percebe e raciocina, e há a opinião de que todas estas coisas são movimentos, donde alguém poderia pensar que a alma se move. (*De Anima*, 408a34)

No entanto, ainda que tais coisas – a saber: a mágoa, a alegria, a ousadia, o temor, a percepção e o raciocínio – só existam com a alma, são elas que provocam o movimento do corpo. É a partir desse movimento que a alma também pode ser movida, porém por acidente³².

Apenas em um ser que participa da vida, em um ser animado, podem ocorrer tais alterações ou movimentos. Essas alterações se dão em seu corpo, geram o movimento do corpo. Como a alma não é essencialmente movimento, não se move por si mesma nem independe do corpo, o movimento do qual ela participa por acidente é aquele que se dá no e pelo corpo do ser animado.

Portanto, é certo afirmar que a alma move-se por acidente e não se move quanto ao lugar³³, porque o que se move no espaço quanto ao lugar é o corpo. Por conseguinte, a alma não faz mover o corpo, mas com o movimento do corpo ela também se move. Pois:

(...) é possível, como dissemos, que a alma se mova por acidente, e que mova a si mesma (...), mas não é possível, de nenhuma outra maneira, que a alma se mova quanto ao lugar. (*De Anima*, 408a29)

Fazem parte, destarte, do domínio da alma e são suas propriedades constituintes: o conhecimento, a sensação, a opinião, o desejo, a deliberação, os

³² Sobre o assunto, afirma Aristóteles: “Secundariamente, ver se ela [propriedade] está predicada não na categoria de essência, mas como um acidente, como ‘branco’ está predicado de ‘neve’, ou ‘move-se a si mesmo’ da alma. Pois ‘neve’ não é uma espécie de ‘branco’, e, portanto, ‘branco’ não é um gênero de ‘neve’, nem é a alma uma espécie de ‘objeto móvel’: seu movimento é um acidente dela, como é freqüente de um animal caminhar ou ser conduzido”. (*Topica*, IV, 1, 120b20-seguintes)

³³ Afirma ainda sobre a alma ser movida por acidente que: “(...) se qualquer expressão for afirmada que está de qualquer modo derivada do gênero (por exemplo, que a alma está em movimento), olhe e veja se é possível para a alma ser movida com qualquer das espécies de movimento; se (por exemplo) ela pode crescer ou ser destruída ou vir a ser, e assim por diante com todas as outras espécies de movimento. Pois se ela não mover-se em quaisquer desses modos, claramente ela não se move de forma alguma. Essa regra comum é comum para ambos os propósitos, tanto para subverter como para estabelecer uma visão: pois se a alma move-se com uma dessas espécies de movimento, claramente ela move-se; enquanto se ela não se move com qualquer das espécies de movimento, claramente ela não se move”. (*Topica*, II, 4, 111b5-10)

apetites, o movimento – ao se tratar de seres animados que se movem – e a capacidade de reunir o corpo no seu todo.

A alma pode ser entendida como origem das características que indicam, junta ou separadamente, que uma coisa está viva, bem como é definida por estas mesmas características³⁴, ou seja, pelas muitas acepções em que se diz vida.

Além disso, tem partes teoricamente diferentes – pois que há diferença entre suas faculdades –, constitui-se como atualidade de uma parte que já possui certa capacidade – não podendo, por conseguinte, ser matéria ou substância, mas sim figura, forma ou noção – e reside num corpo determinado, inexistindo para além deste, ao qual se encontra associada.

A partir do que foi introduzido acerca da alma, do composto, do viver e do movimento, pode-se dizer que, de acordo com a proposta aristotélica, as plantas vivem, pois elas detêm a faculdade nutritiva – e unicamente esta faculdade –, que a posiciona entre “tudo o que sempre se alimenta e vive de um modo contínuo enquanto seja capaz de obter alimento” (*De Anima*, 413a30).

Nas plantas, como foi dito, manifesta-se a faculdade nutritiva e com ela o movimento próprio do processo da alimentação, o crescimento, o decaimento, além do repouso em um lugar e da reprodução. A alimentação, o crescimento e o decaimento podem ser classificados, respectivamente, como movimento qualitativo, movimento interno de acrescentamento e movimento interno de decrescimento.

As faculdades nutritiva e senso-perceptiva serão abordadas nos capítulos que se seguem.

³⁴ Como diz Tricot: “Os atributos da alma não são separáveis da matéria física dos seres animados (Cf. infra, 403 b 17) (...)”. (*De l'ame, trad. et notes par J. Tricot*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, 2)

5 FACULDADE OU ALMA NUTRITIVA

A faculdade nutritiva é identificada com a capacidade de absorver alimento. Como princípio de vida, é a faculdade indicativa de que um ser vive, de modo que é a faculdade nutritiva, juntamente com a capacidade de reprodução – que é uma função desta faculdade –, que determina o ser animado como tal, como vivo.

O ser vivo é aquele que tem pelo menos a faculdade nutritiva, pois, dentre as faculdades da alma, é a primeira e a mais comum, tal como afirma Aristóteles:

A alma nutritiva pertence tanto ao homem como aos outros seres vivos, sendo a primeira e a mais comum das faculdades da alma; através dela pode a vida ser concedida a todos os seres animados (...). (*De Anima*, 415a25)

Como mencionado, a faculdade nutritiva é princípio vital e pode existir em um ser vivo separadamente das demais faculdades. Nenhuma outra faculdade da alma pode dar-se num ser animado sem que este já possua a faculdade nutritiva. Similarmente, o tato é um aspecto da faculdade senso-perceptiva que pode ter manifestação independente das demais, enquanto os demais sentidos não têm manifestação em um ser animado independentemente da presença neste do tato, pois: “o tato se dá em todos [os animais] como aspecto primário da sensação” (*De Anima*, 413b4).

Assim, é possível dizer que o tato é o correspondente da faculdade nutritiva na relação desta com as demais faculdades da alma, pois o tato é o aspecto primário da sensação – como referido na citação acima. O tato, portanto, é o sentido que pode existir separadamente dos demais, tal como a nutrição pode ter existência independente das demais faculdades da alma. No entanto, o corpo das plantas é um corpo simples e não pode abarcar nem o mais básico dos sentidos – o sentido do tato –, pois este requer um corpo orgânico complexo, mesmo que neste corpo só venha a se manifestar esse aspecto fundamental, e necessário, da faculdade sensitiva – o tato –, tal manifestação primária já seria suficiente para a vida sensitiva, ou seja, para a vida animal. Comenta Polansky sobre o assunto:

(...) essa reflexão sobre o corpo apropriado para o tato completa o tema da relação e adequação do corpo e da alma. A chamada visão hilemórfica que Aristóteles tem vindo desenvolvendo requer que corpo e alma sejam de algum modo um [uma unidade]. A alma permite o envolvimento do corpo vivo em suas funções naturais; o corpo deve ser do tipo certo para suportar tais operações. (POLANSKY, 2007, 546-547)

Diante do citado, é possível dizer que assim como a alma é determinante da faculdade nutritiva nas plantas – e nos demais seres vivos, uma vez que esta é a mais necessária das faculdades da alma –, e da relação desta faculdade com o tipo de corpo próprio desse modo de vida, a saber: vegetal, a alma é também determinante da faculdade senso-perceptiva e da relação desta com o tipo de corpo necessário para suportá-la. Polansky comenta ainda sobre o assunto:

(...) ele [Aristóteles] estabelece que para que o animal tenha o sentido do tato, e conseqüentemente qualquer dos sentidos, ele deve ter um corpo complexo. Nenhum corpo elementar simples permitirá que o animal sinta [perceba] coisas. Tal argumentação aponta para uma clara rejeição da possibilidade de que funções físicas possam ser realizadas em quase qualquer tipo de corpo ou matéria³⁵. (POLANSKY, 2007, 547)

Assim, para que seja possível a presença da alma senso-perceptiva em um ser vivo, é necessário um corpo complexo que a suporte. Tanto o corpo simples da planta tem o envolvimento em suas funções naturais determinado pela alma – havendo uma adequação entre corpo e alma, à medida que o corpo simples da planta e a alma nutritiva conformam-se –, como também o corpo complexo característico do animal tem a alma determinante do seu envolvimento (do corpo) em suas funções naturais, havendo adequação entre este tipo de corpo e a alma perceptiva.

Dessa maneira, enquanto a nutrição é a faculdade da alma que primeiramente caracteriza um ser vivo, o tato é o sentido que primeiramente caracteriza o animal³⁶ (*De Anima*, 413b1-4).

³⁵ Para maiores esclarecimentos, ver os artigos: NUSSBAUM, Martha C., PUTNAM, Hilary, *Changing Aristotle's Mind*, p. 30-56 e COHEN, Marc, *Hylomorphism and Functionalism*, p. 57-73, in: NUSSBAUM, Martha C., RORTY, Amélie O., *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 1996.

³⁶ Assim, o que difere um ser animado de um inanimado, em primeiro lugar, é a presença da faculdade nutritiva e aquilo que difere o animal do vegetal é a presença da faculdade sensitiva, representada em primeira instância pelo tato. Nesse sentido, diz Aristóteles: "(...) o animal difere da planta por ter senso-percepção; se a alma sensitiva não está presente, ou atualmente ou

A faculdade nutritiva – naquilo que concerne à presença num ser animado – encontra-se no primeiro patamar³⁷, e pode ser, como indicado anteriormente, identificada como princípio vital dos seres animados. Num ser animado, essa faculdade pode ter existência separada das demais, ou seja, ela independe da existência das outras faculdades anímicas para estar presente e para ser determinante da vida em um ser vivo. Acerca da posse das faculdades da alma, diz Aristóteles:

Ademais, alguns animais tem todas estas [faculdades], outros algumas delas, e outros unicamente uma delas, e isto produz uma distinção entre os animais. (...) De um modo similar também sucede em relação aos sentidos, pois uns os tem todos, outros alguns e outros um só, o mais necessário: o tato. (*De Anima*, 413b32-414a3)

Considerando a afirmação aristotélica exposta e o que já foi tratado anteriormente, é certo dizer que as plantas são seres animados, visto que possuem a faculdade nutritiva (*De Anima*, 413b7-8), e ainda, que possuem essa faculdade sem ter as demais capacidades da alma (*De Anima*, 415a2).

No que se refere à faculdade perceptiva, esta depende da nutritiva e caracteriza primariamente o animal (*De Anima*, 415a1), enquanto a faculdade cognitiva tem existência dependente da existência das duas anteriores e caracteriza um único gênero de ser animado, o homem, e por isso é identificada com o mais alto patamar da hierarquia em que são dispostas as faculdades da alma.

Retomando a investigação acerca das faculdades da alma, aborda-se inicialmente a primeira e mais comum das faculdades, seguindo o que afirma o filósofo:

Com efeito, as atividades e ações são conceitualmente anteriores às faculdades. E se é assim, devem ser considerados como anteriores a elas os objetos correlativos (...). Portanto, deve-se discutir em

potencialmente, e se com ou sem qualificação, é impossível para face, mão, carne, ou qualquer outra parte existir (...). (*De Generatione Animalium*, II, 5, 741a4-7)

³⁷ Sobre a faculdade nutritiva anteceder a faculdade senso-perceptiva, diz Aristóteles: “não é apenas necessário decidir se o que é formado na fêmea [embrião] recebe alguma coisa material, ou não, daquilo que tem entrado nela [sêmen], mas também concernente à alma em virtude da qual um animal é assim chamado (e isto é em virtude da parte sensitiva da alma) [...]. Que eles [embriões] possuem então a alma nutritiva está claro (e claro está desde a discussão em outro lugar sobre a alma, porque esta alma deve ser adquirida primeiro). Como eles [embriões] desenvolvem-se, também adquirem a alma sensitiva em virtude da qual um animal é um animal”. (*De Generatione Animalium*, II, 3, 736a25-736b1)

primeiro lugar acerca do alimento e da reprodução, pois a alma nutritiva também se dá nos demais [vivos] e é a faculdade prioritária e mais comum da alma, em virtude da qual se dá a vida para todos [os vivos]. (*De Anima*, 415a20-25)

O Estagirita propõe um método a ser seguido na investigação sobre a alma nutritiva. Esse método consiste em tomar as relações entre faculdade, objeto, órgão e função, tal como poderá ser compreendido no decorrer do texto. É importante evidenciar que os quatro elementos apresentados – função, objeto, faculdade, órgão – mantêm entre si um conjunto de relações determinantes do viver e da manutenção da vida, através do processo de atualização da vida no ser animado, que podem ser brevemente descritas desse modo: todo órgão tem uma função; a função do órgão é aquilo que o órgão faz; essa função é produzir um objeto; por fim, a faculdade consiste no processo pelo qual o objeto é produzido pela função do órgão.

Aqui é importante lembrar algo já explicado e que permite uma relação estreita entre os elementos função, objeto, faculdade e órgão com o hilemorfismo: um corpo natural orgânico com vida em potência tem como primeira atualidade a alma; atualidades subsequentes se dão nos órgãos. Assim, a alma engendra a atualidade do corpo através dos órgãos, estes desempenham funções que lhes são próprias e que produzem objetos referentes a essas funções, sendo essa atividade reconhecida como faculdade. É por meio dos órgãos que a forma do ser animado atualiza a matéria, que é o corpo natural orgânico que possui vida.

Devido à circunstância de a alma ser para o corpo causa, forma e princípio (REIS, 2006, 221) e levando em consideração o que já foi dito, é possível fazer as seguintes afirmações sobre a alma: enquanto forma que atualiza a matéria, é dela que primeiro parte o movimento local naqueles seres vivos que dispõem de tal faculdade, sendo dela ainda que dimanam primeiramente a alteração e o crescimento (REIS, 2006, 222); a alma é “em vista de que” parte o movimento ou alteração; é, portanto aquilo que desempenha a função de agir perante determinado fim (TRICOT, 1977, 88), pois “todos os corpos naturais são instrumentos da alma, e como os [corpos] dos animais, assim também são os [corpos] das plantas, porque são em vista da alma” (*De Anima*, 415b19).

A alma possui o mesmo poder sobre a geração e sobre a nutrição, como também a alteração e o crescimento dela dimanam. Ao que parece, a nutrição

pode ser identificada como um tipo de alteração que só é possível em um ser animado, em uma substância composta, portanto. Neste sentido, diz Aristóteles:

Tanto alteração como crescimento se dão graças à alma, pois a sensação parece ser um certo tipo de alteração e nada que não participe da alma percebe sensorialmente; de modo similar ocorre com respeito ao crescimento e ao decrescimento, pois nada decresce nem cresce em sentido físico se não se alimenta, e nada que não participe da vida se alimenta. (*De Anima*, 415b25-28)

Sobre este assunto, apesar de alguns pensadores, como, por exemplo, Empédocles, defenderem ser a natureza da terra ou do fogo a causa da nutrição e do crescimento – sem, entretanto, encontrarem meios satisfatórios de expor suas teorias acerca do tema, principalmente no que se refere à manutenção da união de elementos que se encontram em oposição, como terra e fogo –, este papel pertence à alma, visto que, como foi dito, dizem respeito a ela a geração, a nutrição, a alteração e o crescimento (TRICOT, 1977, 91). Portanto, “se não houvesse algo que o impedisse, se dispersariam. E se houver, esse [algo] é a alma, ou seja, a causa do crescimento e da alimentação” (*De Anima*, 416a7-8).

Ademais, é à alma que se deve a existência nos seres – cuja constituição é proveniente da natureza – do limite e da respectiva proporção de grandeza relativa ao crescimento (REIS, 2006, 223). Assim, a alma enquanto responsável por este limite e pela proporção de grandeza relativa ao crescimento difere do fogo enquanto considerado de uma maneira absoluta como possuidor de uma natureza que seria a causa da nutrição e do crescimento.

Apesar de, aparentemente, ser o fogo o único dentre os corpos e os elementos que tem a capacidade de crescer e de se alimentar, isto cabe antes à alma, que, desempenhando o papel de causa absoluta, determina o limite e a proporção de grandeza relativa ao crescimento nos seres animados, enquanto que “o crescimento do fogo tende ao infinito, desde haja [algo] combustível (...)” (*De Anima*, 416a16).

A faculdade da alma que aqui é abordada, como se sabe, é a faculdade nutritiva. Uma das funções dessa faculdade é a nutrição e esta pode ser entendida em dois sentidos: no caso de o alimento ser digerido no princípio e não no fim, ou seja, o contrário alimenta-se do contrário enquanto o alimento não é digerido ou, no outro caso, o semelhante alimenta-se do semelhante enquanto o alimento é

digerido (TRICOT, 1977, 92). Dessa forma, acerca da alimentação, tanto se diz que o contrário alimenta-se do contrário como também que o semelhante alimenta-se do semelhante, devendo ser estas duas vertentes consideradas.

É mister fazer referência à diferença existente entre a essência do alimento e a essência do crescimento (TRICOT, 1977, 92-93), que pode ser destacada nos seguintes termos:

- a) Alimento como fator de crescimento: quando se toma o ser animado como representação de uma determinada quantidade;
- b) Alimento como fator de nutrição: quando se toma o ser animado como indivíduo concreto e substância.

O ser que se nutre, por ter sua essência concedida e preservada pelo alimento, apenas pode conservar-se, por conseguinte, não pode gerar-se a si mesmo. Por outro lado, o alimento consiste, para o ser que lhe é semelhante, naquilo que determina a predisposição do princípio gerador para a ação. Sobre este tema já disse Aristóteles:

(...) o princípio da alma é uma faculdade tal que conserva [àquele que] ao que a tem enquanto tal, enquanto que o alimento o permite atuar. É por isso que se está privado do alimento, não pode existir. (*De Anima*, 216b17-20).

Tomando o que foi mencionado como referência, seguem algumas características concernentes ao alimento:

- a) é responsável pela conservação da substância do ser vivo;
- b) é princípio de geração para aquele ser que lhe é semelhante, ou seja, é princípio de geração para o ser para o qual é alimento;
- c) o alimento concede a essência ao ser que dele se alimenta;
- d) a alimentação diz respeito, necessariamente, aos seres animados;
- e) consiste no fator de crescimento do ser animado, enquanto representação de uma determinada quantidade;
- f) torna-se fator de nutrição do ser animado enquanto ser vivo e substância composta;
- g) conserva a substância dos seres vivos;

h) o ser vivo subsiste enquanto lhe for possível alimentar-se.

Assim sendo, de modo resumido pode-se dizer que o ser que se alimenta é semelhante ao alimento que lhe concede essência, o qual também consiste em seu princípio de geração. O ser que se nutre subsiste, é conservado e não gera a si mesmo³⁸, uma vez que o alimento é que predispõe o princípio de geração para a ação.

Lembrando que o princípio da nutrição consiste na alma primitiva que é, também, o princípio gerador de um ser semelhante ao próprio sujeito que a possui, a saber: ao ser alimentado, é possível reafirmar que a faculdade nutritiva desempenha, por natureza, entre os seres animados, a função de agir ante a um fim, fazendo uso, para tanto, de suas funções que antes já foram mencionadas, a saber: da geração e da nutrição³⁹.

O ser animado possui necessariamente a faculdade nutritiva, também possui necessariamente calor vital – fator responsável pela atividade digestiva, ou seja, que possibilita a sua alimentação –, pois que o alimento – seja entendido como motriz e movido, seja como motor – precisa ser digerido para que as atividades e funções próprias da faculdade nutritiva sejam efetivadas nos seres vivos de maneira satisfatória, consoante à natureza.

Acerca da geração, pode-se afirmar que:

- a) trata-se da capacidade que um ser vivo tem de conceber um outro ser vivo semelhante a si mesmo (REIS, 2006, 220);
- b) é o fim a que visam todos os seres vivos que agem em conformidade com sua atividade natural;
- c) dentre as funções de todo ser perfeito, não incompleto e de geração não espontânea, é a mais natural (TRICOT, 1977, 86);

³⁸ Ou seja, o ser que se nutre é aquele que não tem a capacidade de gerar-se espontaneamente por si mesmo nem por meio da alimentação, pois quando se nutre, ele cresce, portanto não se gera dessa maneira. Nesse sentido o alimento é fator de nutrição e crescimento, preservando o ser animado.

³⁹ Sobre o assunto, consultar notas de Tricot em: **ARISTOTE, De l'ame, trad. et notes par J. Tricot.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, 92-94.

- d) possibilita a permanência de um ser corruptível, como semelhante a si mesmo, no ser, visto que:

(...) dado que é impossível participar do eterno e do divino de maneira contínua, porque nada destrutível pode persistir [sendo] o mesmo e numericamente um, na medida em que cada um pode participar, assim participa, um mais, outro menos, e persiste [sendo] não o mesmo indivíduo, senão [em algo que é] como o mesmo, [isto é] não é um em número, mas é um em espécie.⁴⁰(*De Anima*, 415b5)

Agindo, portanto, todos os seres vivos de acordo com sua atividade natural, almejam a geração de um ser que lhes seja semelhante. Desse modo, a faculdade da nutrição equivale ao princípio gerador de um ser semelhante ao ser animado, tal como já foi mencionado.

⁴⁰ Diz Boeri sobre a passagem citada: “Ou seja, que não é possível a persistência numérica de cada indivíduo (não há possibilidade, portanto, da persistência da identidade individual depois da morte e, por fim, da imortalidade da alma), mas só é possível a identidade específica: a identidade da própria espécie de cada coisa se transfere a sua descendência. Sobre a diferença entre identidade numérica e específica, cf. Aristóteles, *Metafísica* 1018a5-9”. (BOERI, 2009, 147)

6 FACULDADE OU ALMA SENSO-PERCEPTIVA

Como mencionado anteriormente neste trabalho, alguns dos filósofos que precederam Aristóteles defendiam a tese de que a presença da faculdade sensitiva, ou seja, da percepção sensível, consistiria na diferença principal entre seres animados e seres desprovidos de alma.

Aristóteles afirma que a faculdade sensitiva pode ser tida como a primeira característica de um animal (*De Anima*, 413b1)⁴¹, pois tal característica diferencia o animal de um outro tipo de ser animado, qual seja: as plantas. Estas, como se sabe, dispõem apenas da faculdade nutritiva.

Acerca da diferença entre plantas e animais de acordo com a presença da faculdade perceptiva, escreve Everson:

Isso levanta a questão, no entanto, por que os animais estacionários devem requerer a capacidade de perceber os alimentos, quando as plantas não, uma vez que, como as plantas, não serão capazes de usar essa percepção para se deslocar para localizar alimentos. A diferença deve ser que, enquanto as plantas elaboram nutrição de forma contínua a partir do solo, mesmo aqueles animais que não são capazes de movimento local não vão se alimentar a não ser que provocados pela percepção do alimento. (EVERSON, 2007, 14)

Em linhas anteriores ao trecho citado, Stephen Everson propõe que a função primária da senso-percepção é prover informações sobre o que está distante do animal, argumentando que “o animal precisa ser capaz de identificar alimento a fim de poder ser capaz de se mover em direção a ele [ao alimento]” (EVERSON, 2007, 14).

É considerando sua própria argumentação, feita anteriormente, que ele questiona a necessidade da capacidade de percepção do alimento naqueles animais que não desenvolvem movimento local. Entendendo a senso-percepção como uma capacidade necessária para a percepção daquilo que se encontra longe do animal sendo, assim, capaz de informar se há alimento e onde ele se encontra,

⁴¹ Stephen Everson, faz esta afirmação: “A habilidade de perceber é o que distingue animais de plantas” (EVERSON, 2007, 13), com base na seguinte afirmação aristotélica: “Percepção deve, de fato, ser atribuída a todos os animais em virtude de serem animais, pela sua presença ou ausência nós distinguimos entre o que é e o que não é um animal” (*De Sens.*, I, 436b10-12).

para, então, o animal mover-se em sua direção em busca de efetivar a nutrição através da capacidade nutritiva e seus órgãos – a qual também se encontra presente nas plantas –, encontra-se uma lacuna no que se refere aos animais que não são capazes de movimento local.

Desse modo, Everson trata de logo esclarecer seu modo de entender a questão, como visto na última citação referida, dizendo que ainda que o animal não realize movimento local – e nisso se assemelhe às plantas –, diferentemente delas, ele só será capaz de realizar o processo nutritivo, só poderá alimentar-se, se tiver percepção sensível do alimento⁴², e o sentido que primeiramente é capaz de realizar a percepção sensível do alimento é o tato.

Sobre o sentido do tato, Polansky comenta o posicionamento aristotélico afirmando que:

(...) Aristóteles sugeriu que, entre as coisas vivas, as plantas têm um corpo demasiado simples para suportar o sentido do tato (434a27-28), e para estabelecer a prova de que o tato é necessário para a vida animal, ele argumentava que o tato supõe um corpo que não é simples (434b8-11). (POLANSKY, 2007, 546)

E continua:

(...) ele mantém a argumentação de iii12 [*De Anima*, Livro III, capítulo 12] de que o tato é necessário e suficiente para a vida sensitiva, conectando o tato com o tipo de corpo necessário. A reflexão sobre o corpo do animal, servindo como o meio ou órgão do tato, contribui para o argumento de que o sentido do tato é necessário e suficiente para qualquer sensibilidade. (POLANSKY, 2007, 546)

Assim, como sentido necessário e suficiente para caracterizar a vida animal, bem como para servir de alicerce para o surgimento das demais disposições da faculdade sensitiva em um animal – a saber: a visão, a audição, o olfato e o paladar –, o tato é destacado por Aristóteles como o sentido que surge primariamente e está presente em todos os seres animados que possuem tal capacidade, como também é aquele que pode existir separadamente dos demais sentidos (REIS, 2006, 215), como já havia sido afirmado.

⁴² Everson esclarece: “Isso não deve ser tomado para sugerir que tal animal precisa identificar alimento como alimento. Um animal vai comer para saciar fome e sede, mas Aristóteles não caracteriza estes [fome e sede] como desejos de alimento, mas sim como o desejo de, respectivamente, quente e seco e frio e úmido (II. 3, 414b11-13). O animal só terá que discriminar substâncias como tendo essas qualidades, a fim de ser capaz de agir sobre elas”. (EVERSON, 2007, 14)

Com relação aos sentidos, os seres animados – que dispõem da faculdade senso-perceptiva –, podem:

- a) ter todos os sentidos;
- b) ter alguns sentidos;
- c) ter apenas um sentido: o tato, que é o mais necessário.

É válido lembrar que todo aquele que possui faculdade perceptiva, também possui faculdade desiderativa (IRWIN, 1988, 304): por ser sensível ao prazer e à dor, deseja o que é prazeroso e esse desejo é o que se chama de apetite.

A faculdade sensitiva é determinada no sujeito ainda no momento de sua geração, tornando-lhe possível usufruir dela, como um saber, desde o momento de seu nascimento. Os agentes da atividade sensitiva são exteriores: coisas individuais, particulares, e, por isso, é necessário que exista o objeto da percepção sensível para que ocorra em ato a percepção sensível. Por conseguinte, essa atividade independe da vontade daquele que percebe. Diverso, nesse aspecto, é o saber: que depende daquele que conhece, porque os objetos do conhecimento são universais (TRICOT, 1977, 101), “e estes de algum modo estão na própria alma” (*De Anima*, 417b16), e são, portanto, de algum modo, internos. Tais aspectos da faculdade senso-perceptiva serão tratados no decorrer do trabalho.

Retornando às concepções dos filósofos anteriores, Empédocles, segundo Aristóteles, seria um dos defensores da opinião de acordo com a qual a alma – para poder ter percepção sensível dos seres e conhecer cada um deles – deveria ser composta a partir dos elementos. E ainda deveria ser tomado como pressuposto que somente a partir do semelhante seria possível conhecer o semelhante (REIS, 2006, 229), tal como indica o fragmento que Aristóteles lhe atribui: “Pois vemos terra com terra, água com água, o divino éter com éter, fogo aniquilador com fogo, afeto com afeto, discórdia com funesta discórdia” (*De Anima*, 404b15)⁴³.

No entanto, esse posicionamento apresenta muitas falhas, dentre as quais estariam, por exemplo:

⁴³ Versão feita a partir da tradução de Marcelo Boeri do fragmento B 109 (DK), de Empédocles, citado por Aristóteles em *De Anima*, 404b15.

- a) a impossibilidade efetiva de os órgãos dos sentidos serem percebidos pelos sentidos – visto que, supondo serem os próprios sentidos compostos por elementos semelhantes aos que percebem, deveriam ter a capacidade de também se perceberem, uma vez que seriam constituídos por esses mesmos elementos (TRICOT, 1977, 95), pois: “Se os sentidos são movidos pelo semelhante, então os sentidos poderiam se mover a si mesmos, e é duvidoso que haja uma ação real ou movimento e uma senso-percepção” (POLANSKY, 2007, 225);
- b) o fato de não existir percepção nos sentidos na falta de objetos externos também consiste numa falha, pois, de acordo com os pressupostos da opinião apresentada, os sentidos teriam de ser compostos pelos elementos para que pudessem percebê-los. Dessa feita, os sentidos não apenas deveriam deter em si a capacidade de se perceberem a si mesmos, como também a percepção poderia acontecer independentemente da presença de objetos externos (TRICOT, 1977, 96). Aristóteles evidencia o problema afirmando:

Mas aqui se apresenta uma dificuldade: por que não há sensação também das sensações mesmas, e por que sem as coisas externas [os órgãos dos sentidos] não produzem sensação, havendo [neles] fogo, terra e os demais elementos, dos quais há sensação, sendo por si mesmos ou por acidente. (*De Anima*, 417a2-6)

Assim, o filósofo avança com um fator ou elemento que se mostrará fundamental para o entendimento do processo senso-perceptivo: o objeto externo⁴⁴. O estabelecimento do objeto externo como fator necessário para o processo perceptivo é determinante do posicionamento aristotélico acerca do tema, uma vez que a percepção sensível é entendida pelo filósofo como resultante do movimento causado pelo objeto externo na alma.

Sobre o assunto, diz Polansky:

⁴⁴ Acerca do sentido aristotélico de “externo” e seu papel no que diz respeito à senso-percepção, observa, em nota, Polansky: “Tudo que ele quer significar com ‘externo’ é [o que está] fora do sentido em si (cf. 417a28). A questão é saber se o sentido percebe apenas a si mesmo ou há algo além dele que atua como um motor para provocá-lo a perceber”. (POLANSKY, 2007, 226)

(...) ele precisa estabelecer suficientemente que há objetos sensíveis.
 (...) Para o trabalho dele aqui é suficiente [dizer] que há particulares externos aos quais os sentidos tornam-se semelhantes. Enquanto a nutrição tem a alma causando a digestão do alimento, a senso-percepção tem a alma sendo afetada por seu objeto. (POLANSKY, 2007, 226-227)

Como visto, a presença do objeto externo é imprescindível para a efetividade da senso-percepção. Há mais um fator que reafirma a dependência da capacidade perceptiva com relação ao objeto externo, qual seja: que tal capacidade é de algum modo uma potencialidade, como é possível observar na consideração a seguir:

Aristóteles diz que fica claro (*dêlon*) que a capacidade sensitiva (*aisthetikón*) é apenas em potencialidade (*dynamei mónon*) e não na atualidade (*energía*, 417a6-7). Isso é claro, presumivelmente, uma vez que animais não estão sempre percebendo – pelo menos às vezes eles dormem e, talvez, fecham os olhos (ver A2) –, por isso a percepção é uma capacidade em vez de atualidade. Porque o sentido é de algum modo uma potencialidade, ele só vai perceber quando alguma coisa o provocar (...). (POLANSKY, 2007, 227)

Assim, capacidade perceptiva é levada da potência à atualidade por um agente externo em ato – e somente por ele. Pode-se ter a sensação como o efeito que o movimento do objeto externo causa na alma senso-perceptiva, e esse efeito se dá como um certo movimento da alma senso-perceptiva.

Retornando uma vez mais a uma definição de alma – a fim de facilitar a compreensão do movimento citado acima –, ela pode ser entendida como forma e, enquanto tal, ela é “aquilo graças a que vivemos, sentimos e pensamos” (*De Anima*, 414a4). Pois, como foi referido anteriormente acerca da substância, ela se diz de três modos:

(...) forma, matéria e o que se compõe de ambas. E deles, a matéria é potência e a forma atualidade; dado que o que se compõe de ambas as coisas é animado, o corpo não é a atualidade da alma, mas é esta [que é a atualidade] de um certo corpo. (*De Anima*, 414a15-19)

Considerando a citação, é possível afirmar que a alma é abordada como atualidade, ato através do qual efetiva algo. O perceber é igualmente identificado com o “entrar em atividade”, porém a capacidade de perceber é uma potência – é a função do órgão do sentido. Assim, tanto o perceber, como a percepção e o objeto da percepção sensível podem ser ditos de dois modos, a saber: em

potência ou em ato (TRICOT, 1977, 96). Para melhor fazer essa distinção, Aristóteles faz uso do exemplo no qual se refere ao conhecimento:

Desse modo, poderíamos chamar a algo ‘conhecedor’ como se disséssemos que ‘um homem é conhecedor’ porque ‘homem’ se encontra entre os que conhecem ou tem conhecimento, ou como quando dizemos que já é conhecedor o [homem] que tem a gramática. Cada um deles possui uma potencialidade, mas não do mesmo modo: um porque seu gênero e matéria são de tal índole, o outro porque, quando quer, é capaz de efetuar uma atividade teórica, se nada externo o impedir. O que já está efetuando é [conhecedor] em ato e, em sentido estrito, sabe que ‘este é *A*’. (*De Anima*, 417a23-29)

Sobre o trecho supracitado é possível destacar dois sentidos em que se pode dizer que o homem conhece: um em potência e um em ato ou atualidade. Há ainda a faculdade não exercida, quando se possui a faculdade, mas não se exerce em ato; estando apenas o conhecimento em potência subdividido em dois modos, como se verifica a seguir⁴⁵:

- a) é em potência → porque o homem é um ser capaz de saber e possuir conhecimento; implica o gênero e a matéria; atualiza sua potência por meio da alteração proveniente da aprendizagem e passa freqüentemente de umas disposições às disposições contrárias;
- b) é em potência → porque o homem em questão possui intelectualmente, por exemplo, o conhecimento da gramática; implica a capacidade de saber ou exercitar o seu conhecimento, se nada externo lhe for oposto; atualiza sua potência passando do ter a capacidade ou potência da percepção sensível sem exercitá-la, ao estar em exercício;
- c) é em atualidade ou ato → porque o homem capta efetivamente algo, ou seja, conhecendo “o que é ou a natureza” – na atualidade – em sentido genuíno.

⁴⁵ Para maior esclarecimento, consultar notas de Reis, em: **ARISTÓTELES, *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis**. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 231-232.

Cabe ainda notar que Aristóteles faz menção aos dois sentidos possíveis do termo “ser afetado”, como também do termo “alteração”⁴⁶, tal como exposto resumidamente a seguir:

a) ser afetado:

- certa corrupção ou destruição originada em decorrência da ação do contrário;
- conservação do ser em potência pelo ser em atualidade, ou em enteléquia.

b) alteração:

- mudança sobre as condições privativas;
- mudança sobre as disposições e a natureza.

Acerca da alteração⁴⁷, Aristóteles indica os dois sentidos apresentados para esse termo com a finalidade de justificar um uso possível do termo em questão para se referir ao homem que passa da potência ao conhecimento na atualidade (IRWIN, 1988, 306), como está exposto de modo mais claro na citação que se segue:

No entanto, levar à atualidade o que pensa e compreende desde o que é em potência não é uma instrução, mas é justo que tenha outro nome: ‘o que aprende e adquire conhecimento desde o que é em potência pela ação do que é em ato e instrui’, ou não há [necessidade] de chamá-lo ‘ser afetado’, como afirmado, ou devemos reconhecer que há dois tipos de alteração: a mudança quanto às disposições privativas, e a [mudança] quanto aos [diferentes] estados [de uma coisa] e a natureza⁴⁸. (*De Anima*, 417b10-16)

⁴⁶ Sobre o assunto, consultar: IRWIN, T. H., *Aristotle's first principles*, Oxford, 1988, 305.

⁴⁷ Acerca da relação estabelecida por Aristóteles entre percepção e alteração, diz Ronald Polansky em *Aristotle's De Anima*, 225: “Anteriormente o próprio Aristóteles sugeriu que a percepção é algum tipo de alteração (ii 415b24), e agora ele repete o ponto em que se justifica a alegação de que a percepção é um caso de ser movido e ser afetado. Qualquer caso de alteração é um caso de ser movido e ser afetado uma vez que na *Física* vii 1 e viii 4 argumenta-se que cada movimento é um caso de ser movido por alguma coisa, e alteração em particular resulta de ser afetado (ver GC 323a15-22)”.

⁴⁸ A seguir a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis: “Por um lado, então, conduzir o que pensa e entende do ser em potência à atualidade é justo que tenha outra denominação que não instrução. Por outro lado, sendo em potência quem aprende e compreende uma ciência por parte de quem, tendo-a em atualidade, pode ensinar, ou não se deve dizer que é afetado (como foi mencionado), ou deve-se dizer que existem dois modos de alteração: a mudança quanto às condições privativas e a mudança quanto às disposições e à natureza”. (*De Anima*, 417b10-16)

Enquanto substância composta, o órgão do sentido detém em si a disposição de receber o ato do percebido, ou seja, a sua forma, de maneira que apenas por já possuir em si mesmo a capacidade de ser alterado pelo ato do objeto externo, é que o órgão do sentido é capaz de receber a forma deste objeto, sem a matéria, assim se dando a percepção em atualidade.

Desse modo, evidencia-se, como já mencionado, a importância e a necessidade da presença do objeto externo para a efetividade da percepção sensível. É mister investigar esses objetos externos (os sensíveis, as coisas sentidas); e esses se dizem como⁴⁹:

- a) percebido por si mesmo e próprio a cada sentido → a coisa sentida diz respeito a um único e determinado sentido que a percebe por si mesma, ou seja, diretamente. Um exemplo desse tipo de percebido é a visão de cor, de modo que: “dos sensíveis por si, os próprios são sensíveis em sentido estrito e é a respeito deles que a substância de cada sentido é por natureza” (*De Anima*, 418a25). É, por isso, impassível de erro e constitui o sensível para o qual o órgão do sentido está, por natureza, configurado para percebê-lo.
- b) percebido por si mesmo e comum a todos os sentidos → a coisa sentida não diz respeito a um único sentido, portanto, não possui um sentido próprio – ou seja, nem ao menos um órgão do sentido – para percebê-la. Por não ser próprio a sentido algum, acerca deste tipo de sensível é possível enganar-se. No entanto, todos os cinco sentidos – a saber: visão, audição, olfato, paladar e tato – são capazes de apreender este tipo de sensível diretamente, ou seja, por si mesmo, pois,

Os [sensíveis] comuns, no entanto, são movimento, repouso, número, figura, magnitude. De fato, tais [sensíveis] não são próprios de nenhum [sentido], mas comum a todos, pois constituem certo tipo de movimento que é sensível pelo tato e a vista. (*De Anima*, 418a17-20)

⁴⁹ Consultar: IRWIN, T. H., *Aristotle's first principles*, Oxford, 1988, 314-318.

- c) percebido por acidente → a coisa sentida é percebida por acidente por estar associada a um outro sensível – este, por sua vez, próprio – , que é percebido diretamente e em primeiro lugar:

(...) se chama sensível ‘por acidente’, por exemplo, se [algo] branco for ‘filho de Diares’, pois é por acidente que [alguém] percebe sensorialmente isso, porque ao branco lhe sucede acidentalmente [que é] aquilo que se percebe⁵⁰. (*De Anima*, 418a20-23)

Por conseguinte, o percebido por acidente é percebido indiretamente, e não por si mesmo. Além disso, nem é próprio a um sentido determinado, nem é comum a todos os sentidos. Portanto, é passível de erro.

É importante ressaltar que o processo da percepção sensível ocorre porque há um meio que é movido pelo ato do objeto perceptível, o qual atinge, fazendo mover, o órgão do sentido, este, por sua vez, percebe em ato o objeto – valendo lembrar que mesmo que a capacidade de perceber exista, de um modo, em potência, o percipiente é capaz de perceber em ato. O meio é justamente aquilo que estabelece a diferença entre a coisa sentida e aquilo que a sente (REIS, 2006, 242), permitindo que haja a sensação. O mais importante dos meios é o transparente:

(...) e chamo ‘transparente’ ao que é visível, mas não é visível por si, por assim dizer em sentido absoluto, mas por uma cor estranha. E tal é o ar, a água e muitos sólidos, pois não é transparente enquanto água nem enquanto ar, mas porque há uma certa natureza que é a mesma e é imanente a estes dois [corpos simples] (...). (*De Anima*, 418b5-8)

⁵⁰ Sobre a passagem, enfatiza Boeri: “Ou seja, a percepção sensorial em sentido estrito é de um objeto sensível que tem uma qualidade determinada (como ‘branco’), mas a ‘branco’ pode ‘suceder-lhe’ (ou ‘resultar-lhe acidentalmente’; *sumbébeke*) que seja filho de Diares. Dito de outro modo, uma relação como ‘ser filho de’ não é objeto da percepção sensorial, mas é algo que se capta ou apreende acidentalmente junto com a captação efetiva do objeto sensível. O que Aristóteles está interessado em enfatizar é o fato de que um sensível acidental como ‘filho de Diares’, enquanto tal (i.e. enquanto é uma relação, algo que resulta ser a ‘branco’), não atua sobre o sentido. Como observa Polansky (2007: 209, n. 12), relações como ‘ser filho de’ ou ‘ser pai de’ são sensíveis acidentais no sentido indicado; mas há outro tipo de relação (como ‘mais verde’ ou ‘mais branco’) que são sensíveis próprios, e outro tipo (como ‘mais rápido’ ou ‘mais grande’ [maior]) que são sensíveis comuns. Mas o tipo de relação enfatizado em ‘ser filho de Diares’ se encontra entre o tipo de relações que são incapazes de ter algum tipo de poder causal sobre o sentido pela simples razão de que não são sensíveis próprios e, por fim, não podem ter um caráter estritamente sensível”. (BOERI, 2009, 153, n. 425)

Assim, o transparente pode ser indicado como aquilo que permite que o ato do percebido, através do movimento provocado por ele no meio – ou seja, no transparente –, chegue ao órgão da percepção sensível, o qual é movido pelo movimento do meio – a saber, do transparente – para que seja captado por este órgão da percepção que é movido (REIS, 2006, 243). Por conseguinte, a sensação não acontece quando o percipiente é afetado pelo percebido, mas sim quando é afetado pelo meio. Sobre este assunto, segue a referência que Aristóteles faz ao ato de ver: “O ato de ver ocorre quando o capaz de perceber é afetado por algo; mas é impossível que o seja pela própria cor que é vista; resta então que o seja pelo intermediário” (*De Anima*, 419a19).

O Estagirita afirma ainda que os demais sentidos, assim como a visão, requerem a existência de algum tipo de meio que possibilite a sensação advinda dos sensíveis em ato que lhes sejam correspondentes, visto que estando em contato direto com o órgão do sentido, o sensível não ocasiona sensação alguma:

E, a respeito do som e do odor, a discussão é a mesma, pois nenhum deles produz percepção sensível ao tocar no órgão sensível, e sim quando o intermediário é movido pelo odor e pelo som; e pelo intermediário, por sua vez, cada um dos órgãos sensíveis. E, quando alguém coloca sobre o órgão sensível o próprio soante ou exalante, nenhuma percepção será produzida. E, a respeito do tato e da gustação, o caso é similar, mas não é evidente (...). (*De Anima*, 419a25)

Para uma melhor elucidação, será feita uma breve nota a respeito dos cinco sentidos⁵¹:

a) visão:

- concerne ao visível e ao invisível; entendendo-se por “visível” o sensível próprio para o qual é voltada por natureza a visão, ou seja, é aquilo que atualiza a potência do órgão do sentido: é, para a visão, a cor; e por “invisível”, o transparente em potência: “E deste tipo é o transparente, e não quando transparente em atualidade, mas quando em potência; pois a mesma natureza ora é treva, ora é luz” (*De Anima*, 418b29);

⁵¹ Sobre os cinco sentidos, ver: **ARISTÓTELES, *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis**. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 243-272.

- o transparente, como foi dito, é o meio que permite a ocorrência da sensação; neste caso, em ato é a luz e em potência é a treva;
- a cor é aquilo que pode ser visto na luz, portanto, é o que pode mover o meio – o transparente – em ato. E, como o ato do transparente é a luz, é necessária a presença desta para que ocorra a visão da cor, como diz Aristóteles:

Por ora, está claro isto: o que é visto na luz é a cor e por isso também não se vê sem luz. Pois isto é o que é ser para a cor: ser aquilo que é capaz de mover o transparente em atualidade, e a atualidade do transparente é a luz. (*De Anima*, 419a7)

- dessa feita, é possível afirmar que: 1) a cor já existe em potência, mesmo não havendo luz que a revele; 2) a luz revela em ato a cor em potência, mesmo não havendo alguém para percebê-la; 3) o “ato”, ou seja, o exercício efetivo da capacidade acontece quando alguém vê esta cor;

b) audição:

- concerne ao audível e ao inaudível; sendo audível o som em ato e inaudível o som em potência;
- o som em potência diz respeito às coisas que não detêm a capacidade de soar:

Pois dizemos que certas coisas não têm som (por exemplo, a esponja e a lã), mas que outras têm (por exemplo, o bronze e tudo o que for sólido e liso), porque podem soar, isto é, podem produzir som em atividade naquilo que é intermediário entre elas e a audição. (*De Anima*, 419b6)

- o som em ato diz respeito às coisas que detêm a capacidade de produzir som em ato, através de golpe, no meio, visto que “sempre que surge um som em atividade é de algo contra algo e em algo; pois é um golpe que produz o som” (*De Anima*, 419b9);
- o ouvido é o órgão da audição e a ele está naturalmente associado o ar, que se encontra confinado em seu interior, de modo que o ouvido impede que o ar que se encontra nele se disperse:

E o responsável pelo som nem é o ar, nem é a água, mas precisa ocorrer o golpe dos sólidos, um contra o outro e contra o ar, e isto surge quando o ar permanece depois de golpeado e não se dissipa. (*De Anima*, 419b19)

- portanto, as coisas capazes de produzir som em ato através do golpe movimentam o meio, seja este o ar ou a água, e este faz mover o ar que se encontra no ouvido, o qual, incapaz de dispersar-se, por seu movimento provoca a sensação da audição, “e o próprio ar, de fato, não é sonoro, porque é facilmente dispersado; mas quando é impedido de dispersar-se o seu movimento produz som” (*De Anima*, 420a9);
- acerca da voz, Aristóteles infere que se trata de um tipo de som que, por ter significado, requer imaginação sendo, portanto, concernente a seres animados providos dessa capacidade imaginativa (a qual será tratada mais adiante), pois:

(...) é preciso que aquele que provoca o golpe seja dotado de alma e, mesmo, que tenha alguma imaginação (pois a voz é um certo som significativo, e não som do ar respirado, como a tosse), e que com o ar respirado bata o da traquéia contra ela. (*De Anima*, 420b30)

c) olfato:

- diz respeito ao odorífero e ao inodoro, lembrando que essa diferença é marcada por ato (odorífero) e potência (inodoro);
- é o sentido menos desenvolvido do homem, “pois o olfato parece análogo à gustação e, similarmente, as espécies dos sabores são análogas às dos odores” (*De Anima*, 421a18).
- é, de certo modo, comparável ao paladar, porém menos desenvolvido no homem do que este último, tornando mais difícil a distinção dos odores pelo olfato do que a dos sabores pelo paladar:

Tal como o sabor – este doce, aquele amargo –, assim também são os odores. (...) Mas, pelo fato de que os odores não são tão claramente distintos quanto os sabores, como dissemos, tomou-se destes a denominação em virtude da semelhança das coisas. (*De Anima*, 421a26)

- aproveitam-se, para se referir aos odores, as denominações utilizadas para o palatável, tais como: doce, acre, etc.;

- tal como a visão e a audição, é necessário um meio para que aconteça a sensação da olfação; este meio pode ser tanto o ar quanto a água;

d) paladar:

- concerne ao palatável (ato) e ao não-palatável (potência);
- pode ser designado como um tipo de tato;
- “palatável é um certo tangível” (*De Anima*, 422a8), úmido em ato ou em potência; é o percebido, ou seja, o objeto perceptível capaz de produzir a sensação do sabor em ato, pois:

Nada produz sensação de sabor sem ter umidade, e ter umidade ou em ato ou em potência, tal como o salgado; pois ele próprio é facilmente dissolvido e age como um solvente na língua. (*De Anima*, 422a17)

- tal como o sentido do tato, não requer a existência de um meio exterior ao corpo para que ocorra a sensação produzida pelo que é palatável;

e) tato:

- pode ser identificado como o mais desenvolvido dos sentidos do homem;
- concerne ao tangível (ato) e ao intangível (potência):

Mas a diferença entre o tangível e o visível ou o que é capaz de soar reside em que percebemos estes últimos graças à ação do intermediário, enquanto percebemos os tangíveis não pela ação do intermediário, mas simultaneamente ao intermediário, tal como alguém que é golpeado através de um escudo. Pois não é o escudo golpeado que se lança contra o homem, senão que ambos são golpeados simultaneamente. (*De Anima*, 423b12)

- tangíveis são as diferenças distintivas dos elementos;
- a percepção sensível dos tangíveis se dá concomitantemente à percepção do meio; este último, a saber, o meio, no que se refere ao tato e ao paladar, é identificado com a carne⁵².

O sentido é a capacidade em potência de receber o movimento advindo do ato do percebido, ou seja, a matéria do sentido encontra-se preparada para

⁵² O termo carne é usado no sentido de atualidade de um corpo, do corpo natural orgânico, sendo seu componente material e consistindo no meio através do qual se dá o sentido do tato – e do paladar, de certo modo.

receber a forma que se lhe apresenta (IRWIN, 1988, 307-311): “pois perceber é ser afetado por algo; de maneira que o agente torna como si mesmo em atividade aquele que é tal em potência” (*De Anima*, 423b32).

A faculdade sensitiva caracteriza-se por ser uma maneira de receber em ato alguma coisa e, aquilo que o percebido produz em ato como ele, já é em potência daquele modo. Assim, o objeto sensível apenas atualiza algo daquele modo porque o órgão sensível já tem em potência a capacidade de receber tal atualização (CHARLES, 2000, 111); ou seja, a matéria detém em si a potência que a apropria àquela forma (IRWIN, 1988, 310),

E a capacidade perceptiva é, conforme dissemos, potencialmente tal como seu objeto o é já em atualidade. Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante, mas, uma vez que tenha sido afetada, ele se assemelha e torna-se tal como ele. (*De Anima*, 418a3)

Pois, sentir é tornar-se igual à coisa sentida (IRWIN, 1988, 307) – à forma, sem a matéria, num ser (percipiente) predisposto àquela forma de sentir, de se relacionar com o exterior. Por conseguinte, afirma-se que a sensação torna o percipiente semelhante ao percebido.

Vale ressaltar que a faculdade sensitiva deve, em cada um dos sentidos, deter em potência os contrários, para que possa ser atualizada por um deles sempre que tiver a percepção de algo (REIS, 2006, 269), servindo, então, os sentidos: “(...) como uma certa média do par de contrários nos objetos perceptíveis. E é por isso que discerne os objetos perceptíveis” (*De Anima*, 423b36).

Visto isto, o percipiente só é apto a receber o ato do percebido que lhe for excedente à média de contrários que detém em si mesmo, diferenciando, dessa maneira os objetos perceptíveis. No entanto, caso o excedente se apresente de modo demasiado, pode acarretar na destruição do órgão do sentido (REIS, 2006, *Idem*).

A sensação pode ser entendida como percipiente de formas sensíveis (KAHN, 1978, 402), de modo que, no concernente aos sensíveis próprios⁵³, cada

⁵³ Sobre a diferença entre os tipos de percepção, consultar: KAHN, Charles H., *The role of nous in the cognition of first principles in Posterior Analytics II 19. In: Studia Aristotelica IX – Aristotle on science: the Posterior Analytics*. ed. by Enrico Berti, Pádua, 1978, 401.

sentido age em separado um do outro e em relação a seus respectivos percebidos, podendo ainda um sentido próprio perceber acidentalmente o percebido relativo a um outro sentido (por exemplo, perceber o filho de Cléon porque é branco); enquanto no concernente aos sensíveis comuns os sentidos agem conjuntamente (por exemplo, perceber pela visão o doce), desempenhando a sensação uma função diferenciadora de formas sensíveis.

Portanto, a sensação é aquilo por meio do que temos percepção das diferenças entre os percebidos concernentes a cada um dos diversos sentidos, bem como das diferenças subjacentes em cada um dos percebidos (KAHN, 1978, 402):

Assim, é claro que é impossível haver um sentido próprio para qualquer um deles, como, por exemplo, para o movimento. Pois seria tal como quando percebemos pela visão o doce, e neste caso temos percepção sensível de ambos, enquanto simultaneamente tomamos conhecimento de que coincidem (do contrário, de nenhuma outra maneira teríamos percebido, a não ser acidentalmente, isto é, assim como percebemos o filho de Cléon não porque é o filho de Cléon, mas porque é branco, embora seja um acidente para o branco ser o filho de Cléon). E dos sensíveis comuns temos uma percepção comum, e não por acidente, embora não haja sentidos próprios. (...) Mas os sentidos percebem por acidente os sensíveis próprios em relação aos demais, mas não como tais, porém na medida em que formam unidade, como quando ocorre uma percepção sensível conjunta no caso de um mesmo (...). (*De Anima*, 425a24)

Assim,

- a) os sensíveis comuns⁵⁴ são percebidos não acidentalmente pelos sentidos – os quais são relativos, de modo estrito, à percepção dos sensíveis próprios;
- b) para os sensíveis próprios, há órgãos do sentido que lhes são correspondentes;
- c) no que diz respeito aos sensíveis comuns, não há órgãos do sentido que lhes sejam específicos;
- d) a percepção dos sensíveis comuns ocorre concomitantemente à percepção dos sensíveis próprios, lembrando que estes últimos são percebidos por seus respectivos órgãos dos sentidos.

⁵⁴ Para esclarecimento sobre o sentido comum, ver: CHARLES, David, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 124-128.

e) é o sentido comum que possibilita, primariamente, que se tenha a sensação de que se está percebendo efetivamente algo.

Portanto, acerca do sentido comum é ainda possível dizer que consiste na capacidade de perceber os sensíveis comuns – de maneira que esta percepção de sensíveis comuns envolve a colaboração dos sentidos próprios uns com os outros. Esse tipo de percepção desempenha uma função organizadora das sensações conforme elas chegam aos sentidos e, considerando que a unidade da sensação permite uma primeira noção da unidade do sentido, é possível, a partir da percepção em questão, constituir a unidade do conhecimento sensível (CHARLES, 1998, 113).

Vale ressaltar que a sensação é um ato, bem como é em ato, enquanto o percebido, tal como o sentido, pode ser em ato ou em potência. E ainda: o ato do percebido e o sentido – ou seja, o ato do sentido – podem ser entendidos como uma mesma coisa, pois se dão simultaneamente no percipiente (IRWIN, 1988, 312).

A sensação é, por conseguinte, o processo pelo qual o sentido, que em potência detém a capacidade de receber o ato do percebido, torna-se igual àquilo que recebeu em ato. Assim, o sentido recebe em ato a forma sensível por deter em si uma disposição material para receber a função que desempenha, ou seja, a sensação, uma vez que esta pode ser entendida como função do sentido.

Cada percepção, em ato, que ocorre indicando um dos contrários, implica necessariamente o outro contrário, pois o corpo, como substância no sentido de matéria do composto corpo-alma (substância composta corpo-alma, ou seja, forma-matéria), tem a capacidade de receber os contrários e, como em cada percepção se verifica um dos contrários, já se está implicitamente negando a qualidade contrária que não se encontra naquele percebido (CHARLES, 1998, 115-116):

Pois a mesma coisa indivisível pode ser em potência ambos os contrários, embora não quanto ao ser; por meio da atividade, ela é todavia divisível, não sendo possível nem que ela seja ao mesmo tempo branca e preta, nem que seja afetada ao mesmo tempo por estas duas formas, se tal é a percepção sensível e o pensamento. (*De Anima*, 427a5)

Portanto, para se ter tal capacidade de avaliar os contrários, reconhecendo um deles em um percebido, e ao mesmo tempo negando o outro contrário nesse mesmo percebido, é necessário que o corpo detenha a capacidade de receber ambos os contrários. Dessa maneira, a sensação pode ser dita como percepção dos contrários (REIS, 2006, 269), ou seja, tem a disposição de ter os contrários ativados, ficando um em atualidade e o outro em potência e, nesse sentido, não os recebe, pois já os tem, portanto só tem a capacidade de ter um contrário atualizado enquanto o outro fica em potência.

No capítulo seguinte será abordado o tema da imaginação, por ora é suficiente afirmar que a imaginação consiste em um conjunto de operações existente entre a sensação e o pensamento, que permite a articulação daquela com este, bem como estabelece as condições do engano e da falsidade. De modo que a imaginação não se mistura à faculdade perceptiva nem à intelectiva, não sendo, portanto semelhante a elas, visto que elas são infalíveis (CHARLES, 1998, 111), enquanto a imaginação tem em si o aspecto da falibilidade (CHARLES, 1998, 138):

(...) pois a percepção sensível é ou uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver; mas algo pode aparecer para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste – como, por exemplo, as coisas em sonhos. Além disso, a percepção sensível está sempre presente, mas não a imaginação. (...) Depois, as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa. (*De Anima*, 428a5)

A sensação é perceber a forma sensível sem a matéria (CHARLES, 1998, 112). Esse aspecto determina a necessidade da presença do percebido para que ocorra a percepção dele (CHARLES, 1998, 141), como também indica a possibilidade de formação de imagens constituídas a partir da percepção em ato de algo, que permanecem no percipiente na ausência do percebido. Por não requerer a presença daquilo que foi percebido, a imaginação difere da percepção sensível em ato – a qual não admite a ausência do percebido sendo, por isso, impassível de engano – podendo, por conseguinte, haver imaginações falsas.

A percepção dos sensíveis próprios pelos sentidos próprios correspondentes é sempre verdadeira (KAHN, 1978, 401), podendo haver engano somente quando ocorre a percepção em que os sensíveis próprios a um sentido

são percebidos acidentalmente por outro(s) sentido(s) ou quando há a percepção comum, ou seja, a combinação de percepções de diversos sentidos:

Mas, uma vez que é possível que, uma coisa tendo se movido, outra coisa seja movida por ela, e já que a imaginação parece ser um certo movimento e não ocorrer sem percepção sensível – mas apenas naqueles que têm percepção sensível –, e já que é possível que o movimento ocorra pela atividade da percepção sensível e há a necessidade de ele ser semelhante à percepção sensível, este movimento não poderia ocorrer sem percepção sensível, tampouco subsistir naqueles que não percebem, mas aquele que o possui poderá fazer e sofrer muitas coisas de acordo com ele, que pode ser tanto verdadeiro como falso. (*De Anima*, 428b10)

É de notar que a sensação pode ser entendida como um movimento decorrente (e idêntico) do movimento do ato dos percebidos, podendo acarretar este ato dos percebidos em três modos de percepção – a saber: 1) percebido por si mesmo e próprio a cada sentido; 2) percebido por acidente; 3) percebido por si mesmo e comum a todos os sentidos. A primeira delas é uma percepção verdadeira, quando está presente o percebido. Por sua vez, as duas últimas podem ser verdadeiras ou falsas estando ou não presente o percebido, tal como já explicado. Podendo a imaginação ser entendida como movimento resultante do ato da percepção sensível, afirma-se que só há imaginação nos seres animados que têm faculdade perceptiva sendo, por isso, a imaginação sempre acerca das coisas das quais se pode ter sensação (IRWIN, 1988, 305).

7 DE ANIMA, B5 – PERCEPÇÃO E IMAGINAÇÃO

Aristóteles – como foi possível observar nos aspectos tratados anteriormente – indicou que o ser vivo é um ser animado, ou seja, é uma substância enquanto composto, constituído por alma/forma, corpo/matéria⁵⁵, pois:

(...) se a alma é identificada com a forma e o corpo com a matéria (*De Anima*, 412a17-19; 412b6-8; 414a14-19), e se deve haver uma certa relação de dependência entre a forma e a matéria, não pode haver uma forma separada (no sentido de uma ‘separação real’: *tópo*; *De Anima*, 413b15) de sua correspondente matéria. (BOERI, 2007, 216)

Percebe-se a necessidade da admissão do composto enquanto unidade substancial e da coexistência e interdependência das noções de forma e de matéria para a caracterização do ser animado. O composto, ou substância composta, é forma-matéria, e trata-se, assim, de um terceiro elemento, diferente da forma e da matéria, se entendidas separadamente, mas composto em sua unidade por ambas. Esse aspecto restringe o domínio do que é substância no sentido de composto, pois se não houver um dos elementos constituintes do composto, por exemplo, se a matéria de um ser animado perecer, não será possível dizer que continuará sendo substância composta ou ser animado.

7.1 Hilemorfismo

A relação forma-matéria, bem como a relação alma-corpo, se dá através da interação dessas noções com os princípios metafísicos – ou explicativos – ato e potência, apresentados pelo Estagirita e que compõem, juntamente com as outras noções (forma, matéria, corpo, alma), a então chamada teoria hilemórfica⁵⁶.

⁵⁵ Diz Johansen: “Nos seres vivos a forma é a alma e a matéria o corpo”. (JOHANSEN, 2009, 7)

⁵⁶ Afirma Johansen sobre a teoria hilemórfica: “Hilemorfismo é a teoria de que [acordo com a qual] seres naturais são compostos de forma e matéria”. (JOHANSEN, 2009, 6)

Sobre o hilemorfismo, introduz Fine:

(...) precisamos ter uma visão mais clara da metafísica da inerência. Isso é para ser realizado, parece-me, levando a perspectiva hilemórfica de Aristóteles mais a sério. Isso não é suficiente para tratar a forma como meramente externa a um objeto (...). Tampouco é suficiente para tratar a forma meramente como uma característica essencial a um objeto, (...). O que devemos fazer é reconhecer o aspecto mereológico⁵⁷ do hilemorfismo, o fato de que uma coisa é um composto de matéria e forma e que a matéria e a forma podem elas mesmas ter uma estrutura mereológica. É isso, eu afirmo, que dará conta da mistura com o suporte ontológico necessário. (FINE, 1996, 106)

O hilemorfismo é a resposta aristotélica para o problema da dupla perspectiva pela qual se enxerga o ser animado – dado que este é corpo e é alma, constituindo a unidade corpo-alma, e não sendo, portanto, o ser animado um caso de bissubstancialismo⁵⁸. Pois, a substância enquanto composto é um dos modos de se entender a substância, que pode também ser entendida de dois outros modos, como já abordado, quais sejam: substância enquanto matéria e substância enquanto forma.

Quando se trata da aplicação da teoria hilemórfica, no que diz respeito à explicação da constituição do ser vivo (BOERI, 2007, 216), afirma-se que:

(...) para Aristóteles matéria e forma não são coisas, senão ‘princípios de explicação’, e isso é assim a tal ponto que não só pensa que se trata de ‘aspectos’ (...), mas também sustenta que a forma e matéria últimas são uma e a mesma coisa, só que enquanto matéria é em potência, a forma é em ato (*Metafísica*, 1045b16-21). (BOERI, 2007, 216)

Afirma, ainda, Boeri sobre a temática:

(...) nem a matéria nem a forma são ‘coisas’ em sentido estrito. (...) quando [Aristóteles] define a alma como ‘a atualidade primeira de um corpo natural orgânico (ou organizado)’ enfatiza que deve ser descartada a pergunta de se o corpo e a alma são uma só coisa (*De Anima*, 412b5-9), como também deve ser descartada a possibilidade de que a cera e a figura que a ela se lhe imprime sejam uma só

⁵⁷ No ser animado, por exemplo, o funcionamento das capacidades a ele inerentes depende do modo pelo qual as partes do organismo (órgãos) contribuem para a eficiência do desempenho do todo (corpo natural orgânico), lembrando que cada uma dessas partes tem a sua estrutura própria.

⁵⁸ Diz Marcelo Boeri: “Aristóteles faz grandes esforços para se afastar do dualismo substancialista de Platão, que sustentava que a alma é uma entidade imaterial que pode existir separadamente do corpo (cf. *Fédon*, 64c-65-a). De modo expresso e provavelmente pensando na tese platônica, Aristóteles sustenta que a alma não pode existir separadamente do corpo [cf. *De Anima*, 413a3-5] (...)” (BOERI, 2007, 216). Mas há dúvidas de que se possa interpretar o corpo como uma substância.

coisa. Ou seja, o que se deve fazer é distinguir a matéria de cada coisa daquilo do qual [ela] é matéria. (BOERI, 2007, 217)

Acerca do que foi acima citado – e do que foi anteriormente exposto – diz-se que:

- a) forma e matéria são tomadas como princípios explicativos;
- b) tais princípios explicativos são constituintes da chamada teoria hilemórfica desenvolvida por Aristóteles e que é fundamentada na relação mútua entre esses conceitos;
- c) além desses conceitos, participam da teoria hilemórfica a relação recíproca entre ato e potência, uma vez que esses são relacionados aos dois princípios expostos, a saber: forma e matéria;
- d) o ser animado, enquanto substância composta – corpo-alma –, tem sua constituição explicada pela interação desses princípios;
- e) o composto é uma unidade formada por duas noções diferentes, porém interdependentes e, portanto, inseparáveis, quais sejam: ato/forma/alma e potência/matéria/corpo
- f) matéria e forma, enquanto princípios explicativos, não são coisas, ou ainda coisas distintas;
- g) forma e matéria são, em última instância, uma só “coisa”, ou melhor, um só princípio explicativo que pode ser entendido sob duas perspectivas, a saber: matéria é entendida no sentido de ser em potência, e forma é entendida no sentido de ser em ato;
- h) assim como matéria é sempre matéria de algo, de alguma forma⁵⁹, o composto é sempre constituído por matéria-forma.

Assim, de maneira similar à necessidade da união de forma e matéria para a constituição do composto como substância em sua unidade⁶⁰, é a necessidade da

⁵⁹ Assim como matéria é sempre matéria de algo, “a forma é sempre realizada em alguma matéria. A forma não advém sem alguma matéria”. (JOHANSEN, 2009, 7)

⁶⁰ Afirma Zingano: “(...) a metafísica aristotélica é vista como atravessada por uma tensão indelével entre formas que são a causa dos compostos existirem, embora estas próprias formas não existam separadamente”. (ZINGANO, 1998, 8)

interação ato-potência e corpo-alma, pois apenas desse modo é possível explicar a relação entre esses elementos, bem como a vida e o funcionamento do ser animado.

Tais elementos podem ser divididos em dois grupos interdependentes de acordo com a correspondência entre eles, quais sejam: forma/ato/alma e matéria/potência/corpo. O primeiro grupo é ativo e determinante do segundo, que é potencial e depende do ato do primeiro. A junção dos dois grupos é a efetividade da relação entre eles, ou seja, é a determinação do segundo grupo através da atualidade imposta à potencialidade deste (segundo grupo) pelo ato do primeiro grupo.

Dito de maneira diversa, a alma é a forma do ser animado e, enquanto forma, atua sobre a matéria do ser animado – o corpo –, que, por ser potência (matéria), não possui a capacidade de se determinar sozinho, mas que tem a capacidade de receber o ato da forma/alma. Portanto, a matéria/potência/corpo depende do ato da forma/alma para ter a sua potencialidade efetivada. A efetivação constitui, em um primeiro sentido, o ser animado, visto ser a alma a primeira atualidade de um corpo natural que tem vida em potência.

Considerando ainda o corpo orgânico e retomando o que foi afirmado há pouco – a saber, que ato e potência são interdependentes e que correspondem à forma e à matéria, respectivamente – pode-se afirmar que o suporte material necessário para que se dê a primeira atualidade determinante da faculdade senso-perceptiva é o órgão do sentido⁶¹ (JOHANSEN, 2009, 252).

⁶¹ O fato de ser necessário um suporte material (órgão do sentido) para que se dê a percepção não quer dizer necessariamente que mudanças perceptivas sejam explicadas com referência a alterações materiais, como afirma Johansen: “Poderíamos esperar que uma teoria que requer que mudanças perceptuais sejam explicadas com referência à forma e à matéria do percipiente também exigisse que mudanças perceptuais fossem explicadas com referência a mudanças materiais no percipiente. (...) é nosso preconceito científico moderno [pensar] que percepção é uma mudança [ou alteração] física em um sistema físico. Seja qual for a resposta que achamos correta para o debate sobre se acontecem alterações materiais nos órgãos do sentido quando nós percebemos, o fato de os órgãos do sentido em Aristóteles poderem ser explicados sem referência a essas alterações materiais deve ser considerado uma diferença fundamental entre ele e nossa visão científica moderna da percepção”. (JOHANSEN, 2009, 252-253)

7.2 Percepção

Por ora, basta afirmar que o corpo natural tem vida em potência porque tem a capacidade de ser atualizado pela alma/forma que determina, explica e fundamenta a vida em tal tipo de corpo, bem como o funcionamento da fisiologia do ser animado. O corpo natural em questão é orgânico e capaz de receber em si os contrários – é o corpo do animal, logo, dispõe da faculdade senso-perceptiva –, e tem essa capacidade por ser o suporte material, portanto potencial, adequado para ser alterado pelo ato do objeto sensível. Essa potencialidade diz respeito ao órgão sensível, e:

Uma vez finda a percepção, o órgão sensitivo volta ao seu estado potencial, que se resume em poder ser qualquer um dos sensíveis em ato. O órgão não é modificado como é alterado fisicamente um objeto que recebe uma nova qualidade, da qual não pode desfazer-se a não ser por outra alteração⁶². (ZINGANO, 1998, 86)

Sabe-se, então, que sentir é receber certas qualidades segundo uma dada proporção, consistindo cada um dos sentidos numa média racional, um *lógos*, e sendo os órgãos dos sentidos, assim, capazes de captar uma dada variação dos objetos sensíveis (ZINGANO, 1998, 82). Além disso, cabe lembrar que a percepção se dá a partir do movimento causado no intermediário pelo ato do objeto externo, sendo esse movimento que afetará de alguma maneira o órgão do sentido. Desse modo,

(...) o objeto de sensação põe em movimento (ou altera) o intermediário através do qual o órgão é afetado. Existe um processo fisiológico da percepção que está ocorrendo mediante uma certa alteração provocada pelo intermediário no órgão; o intermediário tendo sido posto em movimento (alterado) pelo objeto sensível. (...) a forma que assim é recebida são certas qualidades da coisa numa dada proporção. (ZINGANO, 1998, 83)

⁶² Sobre o tipo de alteração que ocorre no órgão do sentido, afirma Zingano: "(...) no que diz respeito ao que ocorre exatamente no órgão sensitivo, não se trata de uma simples alteração física, como a que ocorre quando uma folha branca se torna amarela pelo derramamento sobre ela de tinta amarela (obviamente então se altera com a matéria que carrega tal qualidade). Esta alteração simples é o caso das plantas que, podendo sofrer a ação de tangíveis, isto é, podendo esfriar-se e aquecer-se (*De Anima*, III, 12, 424a34-b1), não têm, porém, sensação: 'a causa disto é que não têm um termo médio nem um princípio tal que receba as formas dos sensíveis, mas se alteram com a matéria' (424b1-3)". (ZINGANO, 1998, 84)

Portanto, a alteração que se dá no órgão do sentido no início do processo perceptivo é engendrada pelo intermediário – primeiramente posto em movimento pelo ato do objeto sensível –, de maneira que o órgão é afetado pela “qualidade de uma coisa através de um corpo (intermediário)” (ZINGANO, 1998, 83).

Assim, a capacidade de perceber existe em potência no órgão do sentido – uma vez que é uma função do órgão –, e necessita do ato do objeto externo para ser alterada e passar da potência ao perceber em atualidade, já que a percepção é uma certa alteração⁶³.

No momento da percepção em ato, o percipiente torna-se semelhante ao objeto externo, pois “a sensação e o objeto sentido são o mesmo no ato de sensação. Isso garante a capacidade da percepção de fornecer corretamente os dados que terão de ser reconhecidos posteriormente pelo intelecto” (ZINGANO, 1998, 85).

Dando continuidade ao tema, observa-se que a senso-percepção é o processo pelo qual o percipiente recebe as qualidades sensíveis sem a matéria destes (ZINGANO, 1998, 84), ou seja, capta a forma do objeto externo sem a matéria, pois:

(...) o objeto sensível afeta o órgão sem a matéria na medida em que o órgão torna-se tal qual cor ou som ‘não como cada um é dito tal coisa particular, mas enquanto possui tal qualidade e com respeito à *ratio*’ (*De Anima*, 424a23-24). (...) A percepção envolve seguramente uma alteração no órgão sensitivo, mas não a mesma alteração que um objeto sofre segundo a matéria. Trata-se da apreensão de uma certa proporção (...). (ZINGANO, 1998, 85)

Assim, Aristóteles concebe uma abordagem da percepção em ato que se baseia na suposição de que esta é relativa à captação de uma certa proporção dos contrários (enquanto qualidade)⁶⁴. O processo perceptivo parece envolver uma alteração, mas, como observa Zingano, não é a alteração simples, do tipo que envolve mudança física. Além disso, como já foi introduzido, o filósofo afirma que a

⁶³ Diz Aristóteles: “A sensação em ato é uma certa alteração”. (*De Somno*, 2, 459b4-5)

⁶⁴ Afirma Zingano sobre a estratégia aristotélica para abordar a questão da percepção sensível como a captação da proporção: “(...) a partir das propriedades dos sensíveis (as qualidades são opostos, dos quais representam uma certa proporção), ele [Aristóteles] analisa o ato de sensação, que é a recepção desta proporção, e isto porque eles podem ser dados, como substratos, fora do ato sensitivo”. (ZINGANO, 1998, 86, n.42)

sensação pode ser entendida como em potência e como em ato, como citado a seguir:

Mas dado que dizemos que ‘sentir’ se entende de duas maneiras – pois dizemos que o que ouve e o que vê em potência ouve e vê, mesmo que esteja dormindo, e também o que [ouve e vê] em ato [ouve e vê] –, também a sensação se entenderá de duas maneiras, a que é em potência e a que é em ato. (*De Anima*, 417a9-13)

Partindo desses dois modos pelos quais a sensação pode ser entendida, Aristóteles vai instituir distinções entre ato e potência por meio de uma análise da obtenção e do uso da ciência (ZINGANO, 1998, 87-88). Tais distinções já foram abordadas num momento anterior, no entanto agora são trabalhadas sob uma perspectiva diversa. Portanto, leia-se:

(...) Aristóteles, examinando a aquisição e o uso da ciência, propõe as seguintes distinções: (a) um homem é dito em potência erudito no sentido de poder adquirir uma ciência (potência primeira); (b) ele é também dito em potência erudito no sentido em que, tendo já adquirido uma ciência, não a está exercitando, embora possa exercitá-la a qualquer momento (potência segunda); (c) o homem que está exercitando sua ciência é dito ter tal ciência em ato. Em relação a (c), (a) e (b) são potências, mas não do mesmo modo. (ZINGANO, 1998, 88)

De acordo com a citação, são diferenciados três modos de se entender potência (P1, P2, P3), nos seguintes termos:

- a) em P1 – que em sua abordagem Zingano identifica com o ponto (a) –, a potência tem relação com a natureza de ser homem; “um homem é dito em potência erudito no sentido de poder adquirir uma ciência” (ZINGANO, 1998, 88);
- b) em P2, a potência tem relação com o homem ter à disposição a ciência; “ele [o homem] é também dito em potência erudito no sentido em que, tendo já adquirido uma ciência, não a está exercitando, embora possa exercitá-la a qualquer momento” (Idem);
- c) em P3, a potência tem relação com a ciência que já se tinha e que está sendo atualmente exercida; “o homem que está exercitando sua ciência é dito ter tal ciência em ato” (Ibidem).

Sobre P1 e P2, diz Aristóteles:

No entanto, os dois primeiros [P1 e P2], embora sejam conhecedores em potência, chegam a ser conhecedores em ato, um tendo sido alterado através da aprendizagem pela mudança freqüente de um estado a seu [estado] oposto; o outro, de outra maneira, por possuir a sensação ou a gramática, mas sem exercitá-las, ou seja, enquanto a seu exercício ativo. (*De Anima*, 417a30-b2)

No trecho acima pode ser observada a distinção entre dois gêneros de alteração no concernente à ciência. No primeiro dos casos (P1), parece ter ocorrido uma alteração no conhecedor através do ensino, passando da potência ao ato, mudando freqüentemente de uma disposição contrária à outra. No segundo caso (P2), ou não há alteração, ou é um outro gênero de alteração, posto que o conhecedor já tinha a ciência à disposição e passa da potência à atualidade de outra maneira.

Desse modo, com relação ao conhecimento, nota-se que P1 é um tipo de potência comumente entendida como alteração e P2 é tomada tradicionalmente como “um certo tipo” de alteração⁶⁵, que não se identifica com a alteração propriamente dita, e como sendo referente à senso-percepção e ao pensamento.

Zingano afirma que Aristóteles não opõe nesse ponto do tratado *De Anima* – a saber, 417a30-b2⁶⁶ – o modo pelo qual P1 passa da potência ao ato, ao modo pelo qual P2 o faz. Ele sustenta que Aristóteles, por outro lado, opõe (α), que consiste na “aprendizagem de uma ciência que alguém obtém mediante ensino (ministrado por uma outra pessoa)” (ZINGANO, 1998, 89) a (β), que seria “a aquisição [de ciência] que alguém obtém por si próprio e o uso de uma ciência” (ZINGANO, 1998, 89).

Nesses termos, inicialmente Zingano observa que (α) ordinariamente é entendido como um tipo comum de alteração que se dá através do ensino, “passando o aluno do estado privativo à disposição da ciência” (ZINGANO, 1998,

⁶⁵ Marco Zingano volta-se contra a tradição nesse ponto, pois não concorda que a interpretação de P2 possa suscitar a conclusão de que o pensamento é impassível por analogia com a sensação: “(...) Aristóteles não conclui que o pensamento é impassível mediante uma analogia com a sensação”. (ZINGANO, 1998, 89).

⁶⁶ Leia-se: “(...) os dois primeiros, embora sejam conhecedores em potência, chegam a ser conhecedores em ato, um tendo sido alterado através da aprendizagem pela mudança freqüente de um estado a seu [estado] oposto; o outro, de outra maneira, por possuir a sensação ou a gramática, mas sem exercitá-las, ou seja, enquanto a seu exercício ativo”. (*De Anima*, 417a30-b2)

89), enquanto (β) precisa ser entendido como sendo outro gênero de alteração ou como não sendo alteração em absoluto.

Lembrando que (β) consiste na auto-instrução, ou seja, na obtenção de conhecimento por si mesmo e o uso do conhecimento, entende-se que também nesse caso há uma aprendizagem, “a saber, aquele da descoberta por si próprio a partir de dados empíricos” (ZINGANO, 1998, 89). Tal aprendizagem, no entanto, difere da exposta em (α), na qual o aluno é instruído por meio de uma outra pessoa.

A seguir, vê-se como (α) e (β) se aproximam:

Aristóteles vai mostrar (...) contra o uso comum da língua, que (α) não é distinto de (β); por conseguinte, não se deve falar de alteração propriamente dita nem mesmo em (α), já que não é o caso em (β). (...) em relação ao intelecto e à ciência, não há alteração alguma, nem em (a) [P1] nem em (b) [P2], pois não há alteração nem em (α) nem em (β). O que permite Aristóteles mostrar que não há nenhuma diferença significativa entre (α) e (β) é o fato que (β) contém também um caso de aprendizagem (...). Ora, o caso de aprendizagem em (α) não difere, quanto ao ponto em questão (isto é, se há ou não uma alteração), do caso de aprendizagem em (β), o que leva à conclusão que também em (α), assim como em (β), não é o caso de alteração alguma. (ZINGANO, 1998, 89)

O que é importante aqui é perceber que: como (β) pode ser entendido como um caso de aprendizagem e nem por isso tem sua passagem da potência ao ato caracterizada como alteração propriamente dita, (α), que também pode ser comumente entendido como um caso de aprendizagem, não é entendido como alteração. Desse modo, visto que há ocorrência de aprendizagem em (α) e (β) – e que a aprendizagem é semelhante em ambos, no que concerne à alteração –, (α) e (β) não devem ser entendidos como casos de alteração.

Lembrando que Aristóteles está construindo uma análise da passagem da potência ao ato mediante uma pesquisa do conhecimento, Zingano percebe que em *De Anima* 417a21-b2, Aristóteles “não está opondo a passagem (a) da potência ao ato como alteração propriamente dita, à passagem (b) de potência já adquirida ao exercício, que seria o caso igualmente para o intelecto e para a sensação” (ZINGANO, 1998, 89). Segundo o autor, a oposição se dá entre a

pretensa alteração adquirida através do ensino e a alteração que se dá quando se passa da potência ao uso da ciência adquirida, ou seja, a oposição entre o que supostamente seria uma alteração ocasionada pela obtenção de conhecimento através da instrução e a alteração que ocorre ao passar da posse ao uso do conhecimento adquirido. Ou seja, ao passar “do ter a percepção sensível⁶⁷ ou a gramática sem exercitá-las ao exercitá-las” (*De Anima*, 417a32-b1).

Por conseguinte, Aristóteles admite que no concernente à ciência, obtê-la ou usar uma ciência não constituem alteração⁶⁸. Como também não é alteração o aprendizado através do ensino e, do mesmo modo, não será alteração o que acontece no pensante quando pensa, devendo, portanto, receber outro nome ou ser outro gênero de alteração (ZINGANO, 1998, 90). Sobre a questão, é válido citar novamente que:

(...) levar à atualidade o que pensa e compreende desde o que é em potência não é uma instrução, mas é justo que tenha outro nome: ‘o que aprende e adquire conhecimento desde o que é em potência pela ação do que é em ato e instrui’, ou não há [necessidade] de chamá-lo ‘ser afetado’, como afirmado, ou devemos reconhecer que há dois tipos de alteração: a mudança quanto às disposições privativas, e a [mudança] quanto aos [diferentes] estados [de uma coisa] e a natureza⁶⁹. (*De Anima*, 417b10-16)

Pôde-se observar na citação acima que Aristóteles concebe uma distinção entre dois modos de se entender alteração, um relacionado à mudança sobre as

⁶⁷ Zingano diz que: “O detalhe importante está na menção aqui [em *De Anima*, 417a32-b1] da sensação. Não se trata de introduzir a sensação como tal, mas de fazer menção ao conhecimento adquirido através da percepção inicial de algo, que então é apreendido pelo intelecto como um universal. Com efeito, a apreensão dos universais só pode ocorrer mediante seu reconhecimento nos dados fornecidos pela sensação”. (ZINGANO, 1998, 89-90)

⁶⁸ Zingano interpreta a questão afirmando que: “Aristóteles escreve que, ‘com efeito, o que tem a ciência engendra-se contemplando, o que não é um alterar-se (pois é um progresso em direção de si mesmo, isto é, de sua enteléquia) ou é outro gênero de alteração. Por isso não é correto dizer que o sujeito pensante, quando pensa, sofre uma alteração, não mais do que um arquiteto quando constrói’ (*DA* II 5 417b5-9). Sendo de mesma natureza (pois ambos supõem o ato de pensar como condição originária), o que vale para o passar a ter ciência por si próprio a partir da experiência (em suma, da percepção) deve também valer para o usar a ciência que já se adquiriu. (...) o ponto é que o passar a ter ciência tem a mesma natureza que o servir-se dela, a saber: não é alteração (o que será aplicado por sua vez ao ensino). Com isso, Aristóteles pode mostrar que a noção de *πάθος* (que é restrita à percepção) não é simples, assim como igualmente não é a alteração quanto à ciência (o ponto comum sendo que ambas envolvem uma passagem de ato a potência)”. (ZINGANO, 1998, 90, n.43)

⁶⁹ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis: “Por um lado, então, conduzir o que pensa e entende do ser em potência à atualidade, é justo que tenha outra denominação que não instrução. Por outro lado, sendo em potência, quem aprende e compreende uma ciência por parte de quem, tendo-a em atualidade, pode ensinar, ou não se deve dizer que é afetado (como foi mencionado), ou deve-se dizer que existem dois modos de alteração: a mudança quanto às condições privativas e a mudança quanto às disposições e à natureza”. (*De Anima*, 417b10-16)

disposições privativas – que é identificado com o sentido próprio de alteração, “inválido para qualquer caso de conhecimento (tanto para a descoberta pessoal como para o ensino)” (ZINGANO, 1998, 91) –, e outro relacionado à mudança sobre as disposições e a natureza – que, por sua vez, não é um sentido próprio de alteração.

O segundo modo citado de se entender alteração, a saber, aquele que concerne à mudança sobre as disposições e a natureza da coisa, não significa, de fato, alteração e é equivalente ao aperfeiçoamento (*τελείωσις*). Desse modo, adquirir o conhecimento através do ensinamento e a descoberta dos universais não são casos de alteração, mas antes, de aperfeiçoamento.

Aristóteles no *De Anima* 417a32-b1, faz referência ao caráter cognitivo da sensação, de maneira que é a partir de informações da experiência sensível que os universais podem ser apreendidos. Leia-se:

Não se trata aqui de introduzir a sensação como tal, mas de fazer menção ao conhecimento adquirido através da percepção sensível inicial de algo, que então é apreendido pelo intelecto como um universal. Com efeito, a apreensão dos universais só pode ocorrer mediante seu reconhecimento nos dados fornecidos pela sensação. Não é necessário vasculhar todo um domínio, pois é possível (...) reconhecer o universal à base de um ou poucos particulares que o instanciam. (ZINGANO, 1998, 90)

Assim, entende-se que aquilo que assegura a possibilidade de captação do universal é a extrema simplicidade dessa operação. Por meio da percepção sensível o ser pensante obtém informações acerca de universais instanciados em particulares e o pensamento, a partir dessas informações, capta-o reconhecendo que se trata de um universal. Por exemplo, quando se aprende algo, há uma substituição de um entendimento errôneo por uma compreensão correta, em ato, ou seja, uma compreensão perfeita daquilo que se aprendeu. Mais tarde veremos que isso pode constituir uma distinção forte entre pensamento paciente e pensamento produtivo.

Quanto ao que estava sendo tratado, a saber: a alteração, percebeu-se que, no que se refere à ciência, não há alteração, notando ainda que:

O paralelo entre um e outro está no fato que a intervenção das noções de potência e ato torna complexos os termos que, *prima facie*, pareciam simples. ‘Ser afetado’ comporta, com efeito, dois

sentidos. A afecção é, de um lado (i) ‘uma destruição pela ação do contrário’ (417b3) (...). Por outro lado, a afecção sensitiva (ii) ‘é antes uma conservação do que é em potência <i.e., a faculdade sensitiva> pelo que é em ato <i.e., o objeto exterior> (417b3-4)⁷⁰. (ZINGANO, 1998, 91-92)

Sendo assim, havendo dois modos de entender afecção – tal como há dois modos de entender alteração: um próprio e um impróprio –, no primeiro modo citado, ou seja, na “destruição por ação do contrário”, onde se dá a alteração propriamente dita, segundo a matéria. Já a senso-percepção é uma afecção diversa, pois há a conservação do que é em potência por aquilo que está em ato. Assim, na percepção ocorre substituição imediata da percepção anterior, e esta, por sua vez, é absorvida pela memória e imaginação, pois mesmo tendo sido corrompida, a percepção anterior persiste no percipiente como imaginação. Dessa maneira, observa-se que:

(...) são distinguidos dois sentidos de ser afetado, mas estes sentidos não são idênticos aos dois sentidos de alteração: enquanto, para a alteração, no tocante ao conhecimento, tem-se (1) uma mudança das disposições privativas e (2) um aperfeiçoamento, que não é alteração, a não ser num sentido de equivocidade total ou lingüística, para o ser afetado, no que concerne à sensação, tem-se (3) uma destruição pelo contrário e (4) uma conservação do estado potencial pela atualização. (ZINGANO, 1998, 92)

Nesse sentido, no tipo de alteração em que consiste a percepção sensível, há uma mudança, no sentido de haver uma atualização, mas não há a destruição, mas sim a preservação do estado anterior em potência. Esse movimento parece mais uma alternância entre disposições que uma substituição – se substituição for tomada num sentido forte, que implique destruição. Zingano continua sua análise dizendo que:

⁷⁰ Sobre o trecho 417b2-seguintes, do *De Anima*, diz Zingano: “a estrutura argumentativa depende muito da pontuação adotada. Sugiro a seguinte: inicialmente, Aristóteles escreve que (a) a noção de ser afetado não é simples (417b2-5); ele cita os dois tipos de afecção que serão encontrados: um de corrupção, o outro de preservação. Em seguida, em 417b5-16, Aristóteles argumenta que (b) o sentido de ‘alteração’, para o conhecimento, ou bem é impróprio (é sua tese), ou bem tem dois gêneros, portanto não é simples em ambos os casos: ou é equívoco ou é duplo. O resultado (b) permite aceitar (a): também em (a) não haverá um sentido simples (o ponto comum sendo que, em ambos, a passagem de potência a ato, peculiar a cada regime, instaura uma diferença de sentido nos termos envolvidos). O que (b) faz não é determinar quais sentidos esconde a noção de ser afetado, mas que esconde diferentes sentidos, não sendo uma noção simples. Finalmente, em 417b16-28, Aristóteles analisa (c) os dois sentidos de ‘ser afetado’ no tocante à sensação”. (ZINGANO, 1998, 91, n.44)

Na verdade, (1) e (3) são equivalentes (pois a mudança das disposições privativas é a destruição pelo contrário, que ocorre na alteração simples); no entanto, (2) não é o mesmo que (4), pois (2) não é nenhuma alteração (e sim aperfeiçoamento) e (4) não é nenhum aperfeiçoamento, mas preservação. O conhecimento não sofre nenhuma alteração, enquanto a sensação é um outro tipo de afecção que a afecção pelas disposições privativas. (ZINGANO, 1998, 92)

Assim, os tipos de alteração, com relação ao conhecimento, e os tipos de afecções, com relação à senso-percepção, são modos pelos quais se passa da potência ao ato. No entanto, como foi exposto na análise acima citada, apesar de senso-percepção e ciência terem em comum a passagem de potência a ato, essa passagem se manifesta de maneira diversa em uma e em outra. No que diz respeito ao conhecimento, não se manifesta uma alteração, mas o aperfeiçoamento da faculdade cognitiva. Já no que diz respeito à senso-percepção, há sim a manifestação de uma afecção, mas de um tipo que lhe é próprio, ou seja, tratando-se de uma afecção do tipo (2), que é uma preservação do que é em potência pelo que é em ato, como afirmado a seguir:

Para a sensação, ser afetado significa propriamente a preservação ou conservação do que é em potência pela atualização causada por um objeto externo, não possuindo de modo algum o sentido de destruição, como é o caso para a alteração material. (...) No conhecimento, porém, não ocorre nenhuma alteração, nem mesmo quando alguém é ensinado; não há nenhuma preservação do que é em potência pelo que é em ato, mas uma passagem (...), um aperfeiçoamento. (ZINGANO, 1998, 93)

Admitindo tais distinções entre o modo pelo qual a passagem de potência a ato se dá na senso-percepção e no conhecimento, nota-se que, enquanto na faculdade perceptiva a passagem se dá sempre no sentido de conservar a faculdade tal qual era no momento do nascimento, na faculdade cognitiva se dá no sentido de garantir o constante aperfeiçoamento da faculdade, sem conservação do que é em potência pelo que é em ato, havendo, assim, uma substituição.

Aristóteles afirma que a primeira mudança quanto à capacidade perceptiva é determinada pelo progenitor, leia-se:

A primeira mudança [no percipiente] da faculdade sensível é produzida pelo gerador e [de maneira que], quando [o percipiente] é gerado, já possui o perceber sensorialmente, como [o que possui] o conhecimento; o [perceber sensorialmente] em ato se diz de modo semelhante ao exercer [o conhecimento]. Há, no entanto, uma

diferença [entre os dois casos]: os objetos que produzem a atividade, i.e., o que se vê ou se ouve e, de modo similar, o resto dos sensíveis, são exteriores. E a razão disso é que a sensação em ato é dos particulares, enquanto que o conhecimento é dos universais e estes estão, de certo modo, na própria alma. (*De Anima*, 417b16-24)

É possível inferir, a partir do citado, que diferentemente da ciência, que precisa ser adquirida, a sensação não necessita ser adquirida, uma vez que esta (a sensação) é determinada no momento da geração do ser animado que, então, dispõe dessa faculdade e irá exercitá-la de acordo com as condições de seu organismo. Nesse sentido, tem-se a senso-percepção por natureza, ou seja, não é necessário nem possível adquiri-la e/ou aperfeiçoá-la (ZINGANO, 1998, 92-93); e, como já mencionado, essa constitui numa diferença entre sensação e conhecimento. Outra diferença, como foi apresentada na citação acima, é que a sensação em ato é do objeto externo – ou seja, é aquilo que se encontra fora do percipiente e que pode ser percebido –, de maneira diversa, o conhecimento é dos universais “e estes estão, de certo modo, na própria alma” (*De Anima*, 417b23-24).

Como foi abordado anteriormente, no que dizia respeito ao caráter cognitivo da sensação, afirma-se que os universais podem ser apreendidos a partir de dados obtidos via senso-percepção. O processo de captação dos universais está vinculado à ocorrência da persistência da percepção sensível⁷¹; a percepção sensível, num primeiro momento, obtém informações acerca de universais instanciados em particulares; partindo dessa detenção de informações sensíveis, o pensamento capta o universal e este, de certo modo, já estava na alma devido a todo o processo que se dá antes da captação em ato. Por outro lado, como foi afirmado, a senso-percepção necessita da presença do objeto externo, do ato do objeto externo, para ser efetivada ou atualizada (POLANSKY, 2007, 227)

A partir do que foi dito, pode-se afirmar que a senso-percepção consiste num certo tipo de movimento, pois para que ocorra é necessário que a percepção que se tinha em ato, ou seja, que a percepção anterior admita o surgimento

⁷¹ Comenta Boeri sobre *De Anima*, 417b23-24, e *Analytica Posteriora*, 99b39-100b1: “Os universais estão, de certo modo, na própria alma porque, como argumenta Aristóteles nessas passagens de *An. Post.*, a experiência sensível em alguns animais (os seres humanos) deixa um rastro sensível, uma ‘persistência’ (*moné*), que constitui o começo da aparição do universal na medida em que é o que anuncia o aprofundamento do fluxo sensível. Que isso é assim pode ser visto com clareza a partir do fato de que aqueles animais que não experimentam este aprofundamento do fluxo sensível somente podem ter conhecimento sensível (*An. Post.* 99b38-39). E é, precisamente, a partir desse aprofundamento que aparece o *lógos*, i.e., o universal. O qual, de certo modo, já estava na alma”. (BOERI, 2009, 151, n.415)

daquilo que se está percebendo em ato (agora, efetivamente), além de ser preservada por esta sensação em ato.

Para que seja possível esse tipo de substituição – entre uma percepção que era (em ato) e passou a ser de outro modo (em potência) –, é preciso que haja dessemelhança entre o percipiente e a coisa percebida no momento inicial do processo perceptivo, mas que, por outro lado, o percipiente seja semelhante à coisa percebida ao final da percepção. Como afirma o filósofo:

(...) também o movimento é uma certa atividade, embora incompleta, como foi dito em outra parte. Todas as coisas são afetadas e movidas por um agente, quer dizer, pelo que está em ato. É por isso que, em um sentido, como dissemos, é afetado pelo semelhante e, em outro, pelo dessemelhante, pois o dessemelhante é afetado, mas tendo sido afetado é semelhante. (*De Anima*, 417a16-21)

Esse é um processo de assimilação em que o órgão do sentido é dessemelhante ao objeto externo, e vice-versa, no início da captação perceptiva e, ao final da captação, o percipiente assemelha-se ao objeto externo, ou seja, o percipiente torna-se idêntico àquilo que era dessemelhante no momento inicial (ZINGANO, 1998, 87).

Aquilo que é referido como “igual” na expressão “torna-se igual ao percebido” é melhor referido como “semelhante”, uma vez que a percepção da coisa torna-se efetiva quando aquilo que é resultado da percepção sensível em ato e que o percipiente atualmente percebe for igual àquilo que existe no mundo, fora do percipiente, de maneira que a forma do percebido e a que há no percipiente no momento da percepção em ato é a mesma, porém a matéria não⁷². Assim, diz-se que ao final da atividade senso-perceptiva o percipiente fica tal qual o percebido; semelhante, mas não igual ao percebido.

Nesse aspecto, na assimilação há movimento quando dois diferentes – a saber, o objeto externo e o órgão do sentido – estabelecem contato um como outro e, ao final do processo, o movimento proporcionado pela dessemelhança, ou seja, pelo processo que se dá quando o dessemelhante torna-se semelhante, cessa como consequência da paridade, da semelhança entre os elementos (objeto

⁷² Ver disputa entre Burnyeat e Sorabji em: NUSSBAUM, Martha, RORTY, Amélie O., *Essays On Aristotle's De Anima*, New York: Oxford University Press, 1996.

externo e percipiente), caracterizando, assim, a percepção em ato. Reafirma Aristóteles:

(...) a faculdade sensitiva é em potência, tal como o [objeto] sensível já é em ato. Portanto, [a faculdade sensitiva] é afetada por não ser semelhante, mas uma vez que foi afetada, se assemelha [ao objeto], e é tal como ele. (*De Anima*, 418a4-6)

Pode-se inferir que o percipiente, quando se dá o final da percepção, fica como se fosse a coisa percebida, ou seja, que o percipiente se assemelha, mas não é o objeto percebido, pois, não há como o percipiente ser ou tornar-se o objeto percebido uma vez que, no tipo de afecção que é válido para a senso-percepção, é a forma da coisa que é recebida, percebida pelo percipiente, sem a matéria. Assim, na senso-percepção os sentidos tornam-se semelhantes aos objetos externos (POLANSKY, 2007, 226-227). Portanto, o órgão do sentido é afetado pelo ato do objeto externo, sendo, assim, atualizada⁷³ sua potência de ser tal como o percebido.

Retomando o que foi abordado no que se refere à faculdade senso-perceptiva, tem-se que:

- a) a percepção dos próprios é aquela percepção que dispõe de órgãos, de maneira que cada órgão tem em si mesmo a potência de receber o ato do objeto externo que lhe é correspondente, tornando-se (o órgão do sentido) idêntico ao percebido. Pois, “dentre os objetos sensíveis por si mesmos, os próprios é que são propriamente perceptíveis, e é para os quais se volta naturalmente a substância⁷⁴ de cada sentido” (*De Anima*, 418a24). Deste tipo são: a visão do visível, a audição do audível, a olfação do odorífero, o paladar do palatável e o tato do tangível;
- b) os sentidos próprios têm percepção direta dos percebidos que correspondem às potências de cada órgão, sendo, em ato, percepção infalível;

⁷³ Diz Zingano: “As plantas não sentem, embora possam ser afetadas por qualidades que são percebidas pelos animais, como o frio e o quente, porque são alteradas *μετα τῆς ὕλης*, ‘com a matéria’ (DA II 12 424b3), enquanto os animais têm a faculdade de receber a forma sensível sem a matéria”. (ZINGANO, 1998, 97)

⁷⁴ Nesse trabalho prefere-se “natureza” à tradução “substância” de Maria Cecília Reis.

- c) a percepção ocorre como um processo pelo qual o dessemelhante torna-se semelhante.
- d) a sensação consiste num processo de assimilação em que o percipiente recebe em ato a forma do percebido, sem a matéria, assemelhando-se a tal forma por já deter em si a potência de ser em ato tal qual ela. Dito de outra maneira, o percipiente assemelha-se em ato ao final do processo à forma que recepiona no órgão sensível próprio, por já ser semelhante em potência. Nesta percepção, como foi dito, é impossível o engano por ser uma percepção direta da forma do percebido;
- e) o sentido comum é outro modo de percepção que, por sua vez, determina a relação entre os sensíveis próprios. Este tipo de percepção não possui órgão que lhe seja correspondente (*De Anima*, 425a14). Tem uma função organizadora da percepção, sintetizando e constituindo, assim, a unidade do percebido, a unidade da percepção que permite reconhecer o objeto percebido (*De Anima*, 425a34). Como quando ocorre, por exemplo, por meio das percepções próprias concomitantes de: branco pela visão, granulado pelo tato e doce pelo paladar, formar uma unidade reconhecida conscientemente como objeto da percepção, nesse caso o açúcar. Por não se tratar de uma percepção direta, é passível de engano nas relações que estabelece entre percepções próprias e as percepções que realiza indiretamente e ao mesmo tempo em que ocorrem as percepções próprias por meio dos órgãos da percepção própria (como o movimento), para dar origem a uma percepção comum;
- f) a percepção comum é caracterizada por ser capaz de perceber o ato de perceber: perceber que percebe, por deter a capacidade de sintetizar as percepções provenientes dos sentidos próprios, construindo, assim objetos a partir da colaboração de vários sentidos.

(...) embora cada sentido [próprio] tenha seu órgão sensório correspondente, os sentidos estão comunicados (ou 'unificados') graças a um 'sentido comum ou geral' que opera como um tipo de 'centro de controle' da percepção; este 'sentido comum' teria a função de unificar a experiência perceptiva. (BOERI, 2007, 240)

Assim, a percepção comum enquanto formadora de objeto a partir de uma síntese, enquanto consciência de percepção, depende da percepção própria, que ocorre a partir de um contato inicial com o percebido na realidade, recebendo deles a forma sem a matéria, de modo que a percepção dos próprios requer e depende da presença do percebido;

- g) tanto as formas sensíveis quanto as imagens permanecem nos órgãos do sentido – ainda que o percipiente não esteja mais percebendo em ato –, isso se devendo ao modo que se dá a sensação, ou seja, à recepção da forma sem a matéria;

Considerando os pontos acima, vale lembrar que na percepção ocorre substituição imediata das percepções, ficando a percepção anterior conservada (em potência), tendo dado lugar à nova percepção em ato. A percepção que permanece conservada é absorvida pela memória e imaginação; portanto, mesmo tendo sido corrompida, a percepção anterior persiste no percipiente como imaginação. Compreende-se melhor considerando que a ação simultânea dos sentidos próprios permite ao sentido comum a percepção da percepção (a percepção comum), como mencionado. De modo que é o sentido comum que elabora a síntese das percepções próprias pela ação de uma intencionalidade, de um direcionamento, que tem base num passado perceptivo da síntese (do objeto que foi constituído instantaneamente no percipiente), ou seja, numa sucessão de várias formas sensíveis e imagens relacionadas ao objeto já existentes no percipiente por tê-las impressas em sua memória. Tanto a percepção comum (que é indireta), como a construção do objeto e as imagens são falíveis, permitindo, assim, o erro.

7.3 Imaginação

Tal qual foi visto anteriormente, a imaginação (*φαντασία*) consiste numa operação – ou ainda, num conjunto de operações – que se encontra entre duas

faculdades infalíveis, quais sejam: a faculdade perceptiva e o pensamento (*De Anima*, 427b13), proporcionando uma relação entre essas duas faculdades. Não é uma faculdade, pois não tem órgão que lhe seja próprio para desempenhar a sua função, mas é uma operação, como já mencionado, que desempenha tarefas cruciais para o processo cognitivo. Diferentemente das faculdades perceptiva e do pensamento, ela consiste num conjunto de operações em que pode haver engano.

Sobre o termo *φαντασία*, afirma Boeri que:

Com frequência significa ‘representação’, ‘impressão’, ‘aparência’ (por oposição à ‘realidade’ ou ao ‘que efetivamente é’ [...]); mas também ‘aparência’ no sentido de ‘o que se aparece ou se faz presente’. A palavra tem sido traduzida também por ‘imaginação’. (BOERI, 2007, 228)

Neste trabalho vem-se utilizando a tradução de *φαντασία* por imaginação e seguirá com esse uso.

A imaginação não é semelhante à senso-percepção, mas, a despeito dessa dessemelhança, o valor de verdade de uma imaginação depende da faculdade senso-perceptiva, mas não apenas dessa faculdade, dependendo também de disposições ou faculdades diversas, como, por exemplo, a opinião e o pensamento (intelecto). Pois,

(...) embora estreitamente vinculada à sensação, não é o mesmo que ela. A verdade ou falsidade da imaginação dependerá do caráter da sensação conectada a ela: se a imaginação que segue a sensação é a de um ‘sensível próprio’, será verdadeira enquanto tal sensação dura ou permanece, mas será falsa quando tal sensação tiver desaparecido. A explicação começa por estabelecer que aquilo em virtude do qual se produz uma imagem em nós terá que ser uma daquelas faculdades ou disposições em virtude das quais discernimos, nos encontramos na verdade ou na falsidade. Essas faculdades ou disposições são a sensação, a opinião, a ciência e o intelecto (estas duas últimas disposições habituais - *ἔξεις* – são tratadas como virtudes ou perfeições intelectuais em *EN [Ética a Nicômacos]*, VI, virtudes intelectuais ‘que sempre estão na verdade’). (BOERI, 2007, 228-229)

Assim, a percepção em ato de um sensível próprio – enquanto está acontecendo – garante o caráter verdadeiro a uma imaginação. Quando tal percepção cessa, a imagem do objeto que foi percebido será falsa. Dessa maneira, como foi mencionado, a imaginação tem sua existência dependente da senso-percepção, mas não se iguala ou equivale a ela.

Como senso-percepção e imaginação não se igualam, dispõem-se a seguir algumas diferenças entre ambas: a imaginação opera formando imagem mesmo na ausência do objeto externo, não necessitando do ato ou da potência para tanto, por outro lado, a senso-percepção pode ser em potência ou em ato; a imaginação nem sempre está presente, enquanto a senso-percepção sempre está, seja em ato ou em potência, como foi dito; a imaginação encontra-se no engano – ou seja, é falsa – em grande parte das vezes, enquanto a senso-percepção em ato dos próprios está sempre na verdade – ou seja, é sempre verdadeira. Portanto, afirma-se:

Que as sensações são sempre verdadeiras deve significar que, se o órgão do sentido do sujeito percipiente está são, verá o que, efetivamente, está vendo – por exemplo, em um dia ensolarado em um lago de águas claras verá o remo quebrado –; isso não significa, no entanto, que o remo está quebrado ou que a proposição ‘o remo está quebrado’ seja verdadeira. Será verdadeira se o juízo que descreve um estado de coisas coincide com o ‘estado de coisas real’ (*πράγματα*), i.e., se o remo está efetivamente quebrado, o juízo será verdadeiro; se não, não. (BOERI, 2007, 229)

Assim, quando se diz que as sensações são sempre verdadeiras, primeiramente leva-se em consideração que se trata de uma percepção dos sensíveis próprios em ato e que os órgãos do sentido estejam em plenas condições de funcionamento no momento da percepção. Nesse sentido, a percepção é verdadeira, pois o que está sendo visto, como no caso do exemplo, é um remo quebrado, pois é isso que o sujeito está recebendo desses dados do sentido. Até esse ponto não há dúvida de que o que se vê é o que efetivamente está sendo visto, ainda que o remo não esteja de fato quebrado. Porém, esse caráter verdadeiro da percepção em ato não implica que, caso se formule uma proposição do tipo “o remo está quebrado”, ela seja verdadeira. Pois, para que se dê a formulação de tal proposição, é necessário que o sujeito faça uso da imaginação e essa pode estar corrompida, estar no erro, portanto. Ou seja,

(...) a imaginação humana – sobretudo no tipo de imaginação que Aristóteles chama ‘racional’ ou ‘deliberativa’ – envolve ingredientes judicativos no sentido de que há uma elaboração do conteúdo sensível da imaginação que pode ser expresso de modo proposicional na crença ou opinião. Por exemplo, depois de ter a sensação de calor (que é verdadeira na medida em que meus sentidos percebem o calor e sou afetado pelo calor, quer dizer, ‘sinto calor’), eu represento o calor – porque a sensação ‘calor’ faz com

que eu represente o quente – e digo (ou, simplesmente, creio ou penso em silêncio sem proferir sentença alguma) ‘a pedra está quente’, razão pela qual também ‘creio que a pedra está quente e pode queimar-se’. Claro que quando alguém passa ao plano judicativo para descrever o conteúdo da sensação ou ‘o movimento que a sensação em ato produz’ (i.e., a imaginação), pode aparecer o erro. (BOERI, 2007, 230)

Por conseguinte, o conteúdo sensível da imaginação é elaborado em conjunto com elementos judicativos – lembrando que a senso-percepção é uma faculdade discriminadora –, de maneira que, no que concerne à imaginação deliberativa, esse conteúdo elaborado poderá ser expresso proposicionalmente por meio de uma crença ou opinião.

A imaginação recebe da sensação os dados que opera como imagens mentais, que são todos os estímulos perceptivos que permanecem na mente mesmo após o término da atividade perceptiva, ou seja, mesmo após o fim da ação conjunta do percebido e do percipiente, pois a imaginação independente da presença do percebido (*De Anima*, 428a15) e pode ser entendida como “o movimento engendrado pela sensação em ato que deixa sua impressão na mente como imaginação (III 3 429a1-2)” (ZINGANO, 1998, 120). Ou seja, primeiramente ocorre a persistência da forma do percebido que ficou impressa no percipiente como resultado da percepção em ato; em segundo lugar, a imaginação recebe essa forma proveniente da ação de uma faculdade (da faculdade perceptiva) e descarta o suporte, ou seja, a matéria⁷⁵ da qual extrai a forma que será sucessivamente usada na constituição das imagens mentais ou objetos constituídos por essa operação.

Em outro momento, nota-se que a partir da construção da imagem, é feita uma associação desta imagem a determinado nome. O nome⁷⁶ tem um significado

⁷⁵ Matéria no sentido de suporte metafísico, ou seja, aquilo que tem a disposição de ser atualizado pela forma. De maneira que a imaginação recebe o resultado da percepção, mas sem a matéria, pois atualiza aquele resultado. No processo do conhecimento, há uma série de atualizações de matéria – o resultado da operação anterior é recebido e a matéria, tal como era, é descartada, tornando-se em seguida outro resultado que será matéria a ser atualizada por outra operação. Isso ocorre até se chegar ao conhecimento da forma em ato, ou seja, ao pensamento ativo ou produtivo.

⁷⁶ Afirma Aristóteles: “(...) a combinação e a divisão são essenciais para que se tenham a verdade e a falsidade. Um nome ou verbo por si mesmo muito se assemelha a um conceito ou pensamento que não é nem combinado nem dividido. (...) O nome é um som que possui significado estabelecido somente pela convenção (...) Nenhum som é naturalmente um nome: converte-se em um tornando-se um símbolo”. (*De Interpretatione*, 2, 16a15-25)

intersubjetivo⁷⁷, visto que ao introduzir a palavra, ao proferi-la, está-se fora da representação privada do percipiente, do homem enquanto indivíduo, está-se no domínio da comunidade de indivíduos que estabelece uma convenção. Por outro lado, a representação privada de determinado objeto reconhecido e nomeado convencionalmente pela comunidade não é transmissível de um membro para outro; pois aquilo que os membros da comunidade lingüística têm em comum acerca de determinada representação é a convenção que estabelecem, uma vez que a representação de cada um depende da experiência individual, da senso-percepção, do contato com os objetos sensíveis dos quais extraiu a forma sensível.

Assim, da imagem, que é forma, chega-se ao nome e ao significado, que são imagens sonoras, com os quais é possível a constituição de proposições. As proposições são opiniões, suposições advindas de crenças (*De Anima*, 428a23) que o percipiente tem e que se encontram baseadas na sua própria interpretação daquilo que percebe; isto indica que as proposições podem ser verdadeiras ou falsas (*De Anima*, 428a1), como vimos anteriormente (no exemplo que Boeri deu do remo). Leia-se a análise a seguir sobre o modo pelo qual o percipiente pode perceber que está no erro:

Mas como sabe um sujeito percipiente que está no erro? Unicamente se dispõe de uma faculdade que lhe permita mediar entre as coisas ou estados de coisas (como ‘realmente são’) e a percepção de tais coisas ou estados de coisas que [se] tem. Mas para que isso seja possível deve traduzir o real (i.e., as coisas ou estados de coisas) que se dá na sensação ao nível de uma estrutura lingüística que seja descritiva daquilo do qual, como ser percipiente, tem sensação. Este é, efetivamente, o plano em que aparece o erro. Na intuição ou captação direta (a ‘intelecção’ – *νόσις* –, diz Aristóteles; *De Anima* 430a26-27) da coisa (i.e., a intelecção do conceito, noção ou ‘objeto inteligido’: *νόημα*), na intelecção dos indivisíveis, não há erro ou falsidade. A falsidade ou erro só aparece com a combinação de *νοήματα*; a falsidade sempre se dá na composição, quer dizer, no juízo. (BOERI, 2007, 230)

Desse modo, a partir do momento em que a proposição é proferida, o que nela está apresentado se torna discutível pelos demais indivíduos – membros da

⁷⁷ O termo “intersubjetivo” é aqui usado para evidenciar o aspecto convencional do nome, ou seja, o nome tem um significado atribuído e compartilhado pelos membros da comunidade lingüística; portanto, pelo fato de partilharem o significado do nome, diz-se que tal significado é de caráter intersubjetivo.

comunidade lingüística –, uma vez que a natureza na qual se baseia primeiramente todo estímulo interpretado é a mesma para todos, mudando apenas, como foi dito, a representação que cada um compõe sobre o que percebe dela.

O discurso e a opinião são constituídos, portanto, a partir da detenção de crenças e suposições. Neste patamar do processo cognitivo encontra-se a formação de nomes, conceitos e proposições que admitem a atribuição de verdade ou falsidade. O conceito (*De Anima*, 428a25) é formado a partir da combinação da percepção com o resultado da imaginação, permitindo a formulação da crença e da suposição e a partir delas, a constituição da opinião que culmina nele (no conceito).

Então se chega ao patamar do conhecimento que se dá com a faculdade intelectiva ou pensamento (*De Anima*, 429a12). Conhecimento, para Aristóteles, é conhecimento da natureza, da realidade, e é tomado como processo que se dá a partir de um contato com a realidade através da senso-percepção, que é o caminho que permite o acesso do pensamento à realidade. Assim, o pensamento irá trabalhar com o resultado de um processo, de uma cadeia de atualizações, que vem desde processo perceptivo, passando pela operação da imaginação e suas sub-operações e elaborações até chegar à faculdade intelectiva, uma vez que o pensamento não pode ocorrer sem imagens (*De Anima*, 432a13-14).

Esta faculdade, enquanto pensamento passivo, tem como objeto as formas provenientes, mas diferentes, das formas sensíveis, recebendo-as como forma e matéria detendo-a em potência, pois não se torna igual a ela, ou seja, é receptor de todas as formas e não é afetado por nenhuma delas. O pensamento passivo só exerce a sua faculdade enquanto está pensando, exerce-a no tempo (POLANSKY, 2007, 438-439).

Já no que diz respeito ao pensamento ativo, as formas já se encontram no pensamento, tomando ele como forma o resultado do processo que a faculdade do pensamento passivo desempenha, exercendo uma ação pontual e fora do tempo, sendo ele imperecível por não ser composto de forma e matéria, ou seja, por não ter um suporte material que permita que receba determinações de uma outra forma, sendo por este motivo sem extensão, separado do corpo: é ato puro. De

modo que, o pensamento é apenas um, mas não com relação ao ser, visto que a atividade cognitiva só pode ser completa pelo ato do pensamento ativo.

Diante do que foi abordado, pode-se inferir que o conhecimento adquirido através da percepção sensível inicial de algo (ZINGANO, 1998, 89-90) pode ser identificado com a forma sensível ou ainda com o que se chama de universal próximo. Esse universal próximo é aquele universal que o ser pensante pode acessar via senso-percepção, uma vez que se encontram instanciados em objetos externos ou particulares. Como a natureza é sempre a referência, quando ocorre a percepção sensível em ato, o percipiente encontra-se semelhante ao percebido e, nesse sentido pode-se afirmar que se encontra semelhante àquilo que está na natureza.

Em algum momento, porém, o percipiente passa do domínio da percepção sensível ao domínio do pensamento e, dessa maneira, torna-se capaz de compreender a natureza como ela é, ainda que seja necessário ao percipiente ultrapassar o domínio dos universais próximos. Pode-se, a partir de então, afirmar que o processo do conhecimento consiste na substituição dos universais captados por proximidade pelos universais na natureza, lembrando que quando se capta um universal na natureza, ele é captado em ato, portanto, por meio do pensamento produtivo ou ativo (*Physica*, A1, 185).

Por ora basta entender que o pensamento paciente ou passivo caracteriza-se por ser a captação gradual de formas recebidas e processadas a partir da percepção e demais operações cognitivas que o antecedem hierarquicamente – como memória, imaginação, representação proposicional – no entanto, essa captação mantém-se como gradual, não sendo atingida efetivamente.

No entanto, quando essa captação gradual característica do pensamento passivo é atingida, pode ocorrer a compreensão perfeita, em ato, daquilo que se aprendeu, nesse sentido, a forma é efetivamente captada; conseqüentemente, a compreensão em ato pode ser entendida como traço do pensamento produtivo ou ativo. Por conseguinte, Aristóteles brandamente exhibe o curso, o modo pelo qual se dá o aperfeiçoamento da alma através do conhecimento, de maneira que ela ganha a compreensão em ato das coisas tal como elas são na natureza, dependendo, para tanto, da senso-percepção e da imaginação.

CONCLUSÃO

A tradição cognitiva foi iniciada na Filosofia Grega Clássica por Parmênides, com seu poema *Da Natureza*. Isso pode ser verificado no Frag. 2, mediante a tese de que “só há dois caminhos para pensar”. Mas a tese que provocou maior efeito na tradição foi aquela em que ele defende que “o que não é” não pode ser conhecido (Frag. 2.6-7).

Tal argumentação levará à concepção da realidade como estando na dependência do pensamento, como se pode perceber pela conclusão que instaura a identidade do conhecimento (ou do pensamento) com o “o ser” (Frag. 3, 8.34, 6.1-2); ou seja, da consumação do ato cognitivo⁷⁸ com a coisa conhecida. Mas Parmênides só pode chegar a essa conclusão depois de ter sustentado que “o que não é” não pode ser conhecido. É por essas duas teses que está garantido que só “o que é” pode ser conhecido.

O argumento de Parmênides foi amplamente aceito pelos pensadores gregos posteriores⁷⁹, no entanto, com algumas interpretações divergentes e com alguma falta de reconhecimento por outros. Nesse sentido, há aqueles que atribuem ao conhecimento – ou ainda, ao sujeito do conhecimento – a capacidade de conhecer a realidade, mas o fazem de maneira pouco esclarecedora (por exemplo, Protágoras, se é verdade que defende que “todas as opiniões são verdadeiras”: *Teeteto* 170-171). Apesar de esta não se tratar de uma interpretação formalmente equivocada, é mais prudente defender que o argumento de Parmênides restringe a concepção do “conhecimento” ao ato cognitivo que capta “o que é”. É com esse posicionamento que se institui a regra da identidade necessária do conhecimento ao conhecido, conhecida como identidade eleática, além de estabelecer o aspecto distintivo dessa faculdade/estado cognitivo⁸⁰.

Dentre as conseqüências advindas da aceitação da regra ou princípio acima exposto, destacam-se: 1) a difusão da tese da infalibilidade do conhecimento; 2) a atribuição de um valor cognitivo limitado ao exercício da *doxa* (“crença”, “aparência”, “opinião”), esta sendo entendida como um complexo que reúne a capacidade discursiva (“língua”, frag. 7.4) ao exercício da sensibilidade (“ver” e “ouvir”, frag. 7.3-4).

⁷⁸ Registe-se a observação de que o conhecimento de “o que não é” é “inconsumável” (*anyston*: 2.6).

⁷⁹ Exceto Gorgias, Frags. 3, 3a;

⁸⁰ Ver: **Presença da Identidade Eleática na Filosofia Grega Clássica**, José Trindade Santos, *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III, 2009 Issue 2; e ainda: **Sete Teses sobre o Poema de Parmênides**, José Trindade Santos, *Revista Hypnos*, 2011, no prelo.

Apesar de reformular de maneira considerável o argumento eleático, Platão aceita-o integralmente em vários de seus diálogos. Em uma dessas reformulações, faz-se a associação da reminiscência à teoria das Formas (*Fédon*, 65c-102c), que proporciona à epistemologia platônica essa “faculdade cognitiva superior” (Aristóteles, *Analytica Posteriora*, B19), sendo essa faculdade capaz de engendrar a captação das Formas, ou seja, de objetos epistêmicos perfeitos. Mas, ao identificar o saber (*epistêmê*) com as Formas, o erro e a falsidade se tornam produtos cognitivos inexplicáveis, e isso consiste em um problema.

Segundo o registro presente no *Teeteto*, 170a-171c, Protágoras – ou seja, o Protágoras platônico – sustenta que nenhum ônus haverá para o exercício do conhecimento ao se afirmar que as opiniões são verdadeiras para aqueles que a sustentam. Assim, Platão resolve as dificuldades resultantes da sua aceitação da tradição epistemológica eleática a partir da cisão entre o complexo da *doxa* e as tarefas de produção e avaliação de valor de verdade dos enunciados.

A proposta platônica para solucionar este problema passa pela separação das “competências/faculdades” (*dynaméis*) cognitivas (*Teeteto*, 152a-210d). De modo que só quando verdade e falsidade são tomadas como “qualidades” dos enunciados (*Sofista*, 263b-e) a “opinião acompanhada da percepção” tem negado o seu valor epistêmico.

Todavia, ao se levar em consideração as críticas aristotélicas à epistemologia platônica, nota-se que de algum modo o Estagirita deve ter percebido que a epistemologia de Platão não seria suficiente para acompanhar o progresso científico e suas exigências de maneira satisfatória. Pois, há fatores que sugerem a ineficiência da epistemologia platônica, como, por exemplo:

- a) a inoperância do dualismo, que vincula o conhecimento e a pesquisa com um mundo repleto de objetos inteligíveis (*Metaphysica*, A6, 9);
- b) a concepção de que “o ser se diz de uma só maneira”, tornando, com isso, nula a distinção funcional entre sujeito e predicado de uma proposição (*Physica*, A2-3);
- c) a defesa da concepção de uma faculdade/estado cognitivo superior que possibilite a cognição (reminiscência).

Assim, parece justificada a necessidade de Aristóteles de tecer críticas à epistemologia platônica. Mas, apesar de Aristóteles portar-se bem como crítico, não se deve tomar esta atitude do Estagirita simplisticamente, pois ele não rejeita de todo as

idéias que ele próprio critica e refuta, por mais enfaticamente que o faça. É esse o caso da concepção platônica da alma.

Como já mencionado, Aristóteles não admite a idéia da “separação da alma do corpo” (Platão, *Fédon*), que é uma concepção que apresenta estreita relação de dependência com a crença órfico-pitagórica na transmigração das almas através de diversos corpos. Por outro lado, há elementos do pensamento platônico acerca da alma que são integralmente aceitos por Aristóteles, tais como: 1) a associação da alma a toda manifestação da vida; 2) a concepção teleológica da natureza; 3) o forte traço cognitivista presente no platonismo; e, por fim, pode-se dizer que após fortes críticas contra o eleatismo na *Physica*, A2-3, o Estagirita surpreende ao aceitar implicitamente a tese eleática da identidade do conhecimento ao conhecido.

A talvez aparente inconsistência que se apresenta devida à mistura do caráter fortemente crítico do pensamento aristotélico e da necessidade de construção de uma filosofia própria superando e agregando aporias, faz com que a epistemologia aristotélica encontre-se em uma dificuldade que fora antes resolvida por Platão: o problema da incompatibilidade de uma concepção infalibilista da cognição (atribuída a Protágoras) com a necessidade de explicação dos fenômenos do erro e da falsidade (que a argumentação do *Teeteto* é incapaz de superar).

Nos Livros *B* e *Γ* do *De Anima*, como foi esclarecido anteriormente, Aristóteles, por meio da teoria hilemórfica, concebe a alma como aquilo que dá vida a um corpo orgânico unitário, ou seja, como princípio vital de um corpo de tal tipo, para o funcionamento do qual contribuem os órgãos que o constituem. De maneira que um órgão, como parte constituinte de um corpo natural orgânico, é um sistema que funciona visando à produção de um objeto pela faculdade que abriga (por exemplo, o olho, pela visão, produz o visível). É também isso que se passa com as faculdades da alma – nutritiva, senso-perceptiva, cognitiva –, pois cada uma delas tem sua própria função, seus órgãos e sua atividade próprios.

Como foi visto, dentre as faculdades da alma, destaca-se aquela que é considerada princípio vital do ser animado (a faculdade nutritiva) e aquele sentido que primeiro caracteriza o animal (o tato). A partir dessa faculdade e desse sentido – a faculdade nutritiva sendo comum a todos os viventes e o tato sendo comum a todos os animais –, todas as demais faculdades e todos os outros sentidos se estruturam.

O problema de Aristóteles tem início com a necessidade de compatibilizar a unidade do sistema com a diversidade das faculdades cognitivas. Tendo o Estagirita estabelecido o funcionamento de cada órgão sensível à semelhança de um elemento

físico – ou seja, como um substrato no qual os contrários existem em potência –, a solução para o problema posto pelo erro começa a se apresentar na distinção entre “sensíveis próprios” e “sensíveis comuns” a cada sentido.

Pois, encontrando-se preso à identidade eleática e sendo forçado por sua rejeição categórica do dualismo platônico, Aristóteles vê-se impelido a atribuir à percepção a infalibilidade. Porém, limita esse caráter infalível aos sensíveis próprios. De modo que os sensíveis comuns serão aqueles passíveis de erro.

A percepção dos próprios, se tomada isoladamente (e isso só é possível teoricamente, dada a intervenção das outras operações e faculdades psíquicas), é infalível. Ao começar a análise das combinações realizadas a partir da síntese dos sensíveis próprios, o próprio Aristóteles adverte a possibilidade do erro. A essa síntese adiciona-se a percepção dos “percebidos por acidente” – ou seja, dos “concomitantes”. Mas essas combinações ficam ainda mais complexas mediante a intervenção da consciência, que é aquela capacidade cognitiva superior que torna o percipiente capaz de “perceber que está percebendo”⁸¹.

Ao complexo de sistemas referido atrás segue-se, porém, já fora do horizonte desta pesquisa, a imaginação que, apesar de desempenhar uma importante função cognitiva, é tida por excelência como fonte do erro. A imaginação não pode ser vinculada à senso-percepção primeiramente por não ser uma faculdade, visto que não tem órgão com que atue, nem, portanto, objeto que produza. De modo que, tomada em bloco, a imaginação mostra-se como a designação ou termo que abrange várias operações de natureza distinta, podendo-se observar ainda algumas com aspectos não filosóficos – por exemplo, as aparições, as previsões, os sonhos, etc.

Outro papel que a imaginação desempenha é o de demonstrar como, a partir das faculdades infalíveis, podem ocorrer processos falíveis. A conseqüência que é observada diante dessa relação remete para a pesquisa epistemológica desenvolvida por Platão no *Teeteto* e no *Sofista*, a saber: se todo o estado é infalível, só em tudo o que é processo se pode achar o que é falível.

Portanto, os processos falíveis, gerados a partir dos produtos das faculdades infalíveis, começam pela percepção dos comuns, agregando a consciência, e, a partir destas – sempre de acordo com o princípio de que a percepção capta a forma sem a matéria – todas as operações da imaginação, que conduzem ao pensamento passivo.

⁸¹ Diz Aristóteles: “(...) alguém que vê percebe que vê, alguém que escuta percebe que escuta e alguém que caminha percebe que caminha; similarmente em outros casos, há algo que percebe que estamos ativos, de modo que percebemos que percebemos e pensamos que pensamos.” (*Ethica Nicomachea*, IX, 1170b29-32)

Completada deste modo a intervenção dos processos falíveis, a infalibilidade da cognição pode de novo ser assegurada pelo pensamento ativo, ou melhor, “produtivo”. Nota-se, por conseguinte, que da totalidade das operações cognitivas, apenas a primeira fase (a senso-percepção dos sensíveis próprios em ato) e a última (o pensamento ativo) são de natureza infalível.

Encerra-se neste ponto a pesquisa que complementa esta, a qual aqui se restringirá a duas observações passageiras. A primeira é que deve ser levado em consideração que nenhum dos elementos das faculdades e das operações ocorre “puramente”, de modo separado, sendo anterior ou posterior ao outro. *Tudo se dá ao mesmo tempo: senso-percepção, consciência, imaginação, memória e, nos humanos, logos e pensamento.* Aqui radica também o caminho da ação: o desejo e o movimento por ele gerado, que encerra o percurso do *De Anima*.

Por isso é importante ter um entendimento sobre a idéia expressa atrás de que “tudo ocorre ao mesmo tempo”, no que concerne à cognição, fazendo uma reflexão acerca dos universais sensíveis (*Analytica Posteriora, B19*). A observação do processo de captação do universal sensível evidencia a impossibilidade de se perceber a unidade e a diversidade do real sem que se dê conta de categorias, de gêneros e espécies.

Então, por exemplo, quando se diz “isto é um bosque”, “neste bosque há muitas árvores”, tem-se que dispor dos universais “árvore” e “bosque”, para que se possa perceber esta diversidade, e isso consiste em uma condição necessária da cognição para todos os cognoscentes.

*

A despeito do tratamento despendido por Aristóteles na investigação acerca da cognição, não se pode esquecer que o Estagirita, diferentemente de Platão, não reduz ou exalta o sujeito à sua dimensão cognitiva. Mas, pelo contrário, interpreta todo conhecimento sob uma perspectiva ímpar, que é a perspectiva da subsistência do humano; daí a primazia do sentido do tato e a importância da função nutritiva.

Por fim, percebeu-se o que Aristóteles aceita e o que ele rejeita. Diante do seu posicionamento crítico, o que ele escolhe, afinal, é acentuar que o cognitivismo, ou seja, o conhecimento, constitui o fato central da vida humana. Ele faz essa escolha já completamente destituído das obrigações éticas e teológicas de Platão, tentando captar e interpretar a cognição na natureza. Mas nunca seria possível chegar a uma idéia abrangente sobre o funcionamento global do todo sem analisar detidamente a estrutura da senso-percepção.

A segunda observação tem o peso de um anti-clímax. Como é possível conceber que o ponto chave de toda a cognição se condense num episódio misteriosamente infalível? Representaria o pensamento produtivo o regresso a Platão⁸²?

Perante a magnitude de um estudo como o do *De Anima*, peço que me perdoem e compreendam que as respostas às questões que acabo de formular não cabem no exercício propedêutico em que deve consistir uma dissertação de mestrado.

⁸² Ver: KOSMAN, L. A., *What does the Maker Mind Make?*, in: *Essays on Aristotle's De Anima*, 342-358.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de filosofia*, tradução de Alfredo Bosi e Revisão de Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ANGIONI, L., *Aristóteles: De Anima, livros I-III (trechos)*. Campinas, 1999.

ARISTÓTELES, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, translated by H. P. Cooke and Hugh Tredennick, in: Aristotle vol. I, Harvard University Press, London, 2002.

_____. *Da alma (De anima)*, int., trad. e notas por Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Da geração e da corrupção*, tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Landy, 2001.

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *De anima*, text and commentary, ed. W. D. Ross. Oxford, 1961.

_____. *De l'ame*, trad. et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

_____. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Física I-II. Prefácio, introdução, tradução e comentários: Lucas Angioni*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Metaphysics*, trans. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1970.

_____. *On the Soul*. In: *Aristotle VIII, On the soul – Parva naturalia – On breath*, trans. by W. S. Hett, Harvard University Press, London, 2000.

_____. *Organon*, São Paulo: Edipro, 2004.

_____. *Physics, Books I-IV, in: Aristotle vol. IV*, translated by P.H. Wicksteed and F.M. Cornford, Harvard University Press, London, 2005.

_____. *Physics, Books V-VIII, in: Aristotle vol. V*, translated by P.H. Wicksteed and F.M. Cornford, Harvard University Press, London, 2006.

_____. *Posterior Analytics, Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster, in: Aristotle vol. II, Harvard University Press, London, 2002.

_____. *The Works of Aristotle volume II*. Publisher: William Benton, Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

_____. *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, vol. I and II, Princeton University Press, USA, 1995.

BERGSON, Henri, *Matéria e memória, Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERTI, Enrico, *Aristóteles no século XX*, São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *As razões de Aristóteles*, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOERI, Marcelo D., *Apariencia y realidad en el pensamiento griego, Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Anigüedad*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.

_____. *Aristóteles De Anima (traducción directa Del griego, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri)*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2011. No prelo.

BRANQUINHO, João, MURCHO, Desidério, GOMES, Nelson G., *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BURNYEAT, M. F., *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft*, in: *Essays On Aristotle's De Anima*, ed. by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, New York: Oxford University Press, 1996.

CASSIN, Barbara, *Aristóteles e o lógos, contos da fenomenologia comum*, São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CHARLES, David, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Claredon Press, 2005.

CLAGHORN, G.S., *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*. The Haia, 1954.

Coleção Os Pensadores, *Pré-socráticos*, vol. 1, São Paulo: Abril Cultural, 1996.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8 ed., Berlin, 1956.

EDEL, Abraham, *Aristotle and his philosophy*, London: Croom Helm, 1982.

EVERSON, Stephen, *Aristotle on perception*, New York: Oxford University Press, 2007.

FINE, Kit, *The Problem of Mixture*, in: *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, ed. by Frank A. Lewis and Robert Bolton, Los Angeles: Blackwell Publishers, 1996.

GOTTHELF, Allan, *Aristotle on nature and living things*, Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985.

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

JOHANSEN, T. K., *Aristotle on the sense-organs*, New York: Cambridge University Press, 2009.

KAHN, Charles H., *The role of nous in the cognition of first principles in Posterior Analytics II* 19. In: *Studia Aristotélica IX – Aristotle on science: the Posterior Analytics*. ed. by Enrico Berti, Pádua, 1978.

KIRK, G. S.; Raven, J. E., *Os filósofos pré-socráticos*, 4 ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KOSMAN, L. A., *What does the Maker Mind Make?*, in: *Essays On Aristotle's De Anima*, ed. by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, New York: Oxford University Press, 1996.

LEWIS, Frank A., BOLTON, Robert, *Form, matter and mixture in Aristotle*, Los Angeles: Blackwell Publishers, 1996.

LLOYD, G. E. R., OWEN, G.E.L, *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Nature and life: a Review of Allan Gotthelf (ed.), Aristotle on nature and living things, philosophical and historical studies presented to David M. Balme on his seventieth birthday*.

NUSSBAUM, Martha, *Aristotelian dualism: reply to Howard Robinson*. In: *OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. II, 1984.

_____. RORTY, Amélie O., *Essays On Aristotle's De Anima*, New York: Oxford University Press, 1996.

PARMÊNIDES, *Da Natureza*. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PLATÃO, *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de José Trindade Santos. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

_____. *Ménon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio – Edições Loyola, 2001.

_____. *O banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Timeu*. In: *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo, Lisboa: Stória Editores Lda, 2003.

POLANSKY, Ronald, *Aristotle's De Anima*, USA: Cambridge University Press, 2007.

ROBINSON, Howard, *Aristotelian dualism*, In: *OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. I, 1983.

ROSS, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.

SANTOS, José Trindade, *Antes de Sócrates*, Lisboa: Gradiva Publicações, 1992.

_____. *Para ler Platão Tomo I: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*, São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *Para ler Platão Tomo II: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*, São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *Para ler Platão Tomo III: Alma, cidade, cosmo*, São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SORABJI, Richard, *Aristotle on memory*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

_____. *Intencionalidade and Physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, in: *Essays On Aristotle's De Anima*, ed. by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, New York: Oxford University Press, 1996.

WEDIN, Michael V., *Mind and imagination in Aristotle*, New York: Vail-Ballou Press, 1988.

WILLIAMS, Bernard, *Hylomorphism*, In: OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. IV, 1986.

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