



Annelyze de Araújo Reis

**Percepção em Aristóteles:
*Aísthēsis, Mnēmē e Empeiría***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Rio de Janeiro,

Fevereiro de 2022



Annelyze de Araújo Reis

Percepção em Aristóteles:

Aísthēsis, Mnēmē e Empeiría

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Dr. Daniel Simão Nascimento

Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) – UFRJ

Prof^a. Dr^a. Luísa Severo Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 2022.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Annelyze de Araújo Reis

Graduou-se em História pela PUC-Rio com trabalho monográfico na área de Teoria da História, orientada pela Profa. Dra. Flávia Maria Schlee Eyler. Kursou o mestrado em Filosofia pela PUC-Rio com dissertação defendida na Linha de Pesquisa História da Filosofia, abordando as temáticas de Ontologia e Epistemologia sob a orientação do Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. Tem interesse nas áreas de Ontologia, Epistemologia, Filosofia da Linguagem, Teoria da História e Filosofia da História.

Ficha Catalográfica

Reis, Annelyze de Araújo

Percepção em Aristóteles : Aísthēsis, Mnēmē e Empeiría / Annelyze de Araújo Reis ; orientador: Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. – 2022.

61 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Aristóteles. 3. Percepção. 4. Conhecimento. I. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para meus irmãos,
Rita de Cássia Reis Seixas
e Wendel de Araújo Reis.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro pela oportunidade de fazer parte do seu corpo discente. Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pelos auxílios concedidos, sem os quais a produção desta dissertação não seria possível. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço ao meu orientador Renato Matoso pela confiança que depositou em mim e na qualidade do meu trabalho no contexto de desenvolvimento da dissertação. Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da PUC-Rio pelo incrível trabalho que realizam ao expandir nossas perspectivas de análise filosófica. Destaco de modo especial os professores Maxime Rovere e Edgar Lyra. Não poderia deixar de agradecer também aos professores Carolina Araújo e Daniel Nascimento da UFRJ, que sempre se colocaram à disposição para auxiliar seus alunos e compartilhar conosco a paixão pela pesquisa. Agradeço novamente ao Daniel Nascimento, e à Luisa Buarque por se disponibilizarem a avaliar meu trabalho e engrandecê-lo com seus apontamentos e questões.

Agradeço aos meus colegas, que compartilharam essa jornada comigo e a tornaram mais leve: André Penna-Firme e Irã Figueiredo Salomão. Agradeço também à Rodrigo Schuller, Marta Loro e Mário Schuller por todo o companheirismo e suporte durante o desenvolvimento da dissertação, vocês me fizeram sentir acolhida e amada durante essa jornada.

Serei eternamente grata a quatro pessoas muito especiais que me mostraram que é possível e que eu sou capaz de seguir a carreira acadêmica, são elas: Padre Medoro de Oliveira, Léa Macedo Dias, Lúcia Helena Saavedra e Álvaro Saavedra. Nunca me esquecerei do quanto fizeram por mim e do quanto me inspiram a agir em prol do bem do outro. Obrigada.

Agradeço por fim, à minha família: meu pai, Francisco de Paula Reis, meus irmãos Wendel de Araújo Reis e Rita de Cássia Reis Seixas, meu cunhado Márcio Pereira Seixas e minha sobrinha Hellen Vithórya Reis Seixas. Obrigada por sempre terem me apoiado e acreditado em mim. Uma pessoa extremamente especial, e a

quem devo toda a minha existência, é minha mãe, Maria da Aparecida de Araújo Reis, que mesmo não estando mais entre nós é a responsável por todas as minhas conquistas. Mãe, muito obrigada.

Resumo

REIS, Annelyze A.; BRANDÃO, Renato M. (Orientador). **Percepção em Aristóteles: *Aísthēsis*, *Mnēmē* e *Empeiría***. Rio de Janeiro, 2022. 61p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A atual pesquisa teve como impulso investigativo primeiro o papel da linguagem dentro a proposta filosófica aristotélica, tendo como premissa que a linguagem seria o meio pelo qual se expressariam os conhecimentos derivados da percepção. Como a percepção é sempre particular, a linguagem teria o papel crucial na construção de um entendimento generalizante do real e, portanto, tornaria possível o conhecimento sistemático. No entanto, tal premissa pressupõe que a percepção configuraria um meio de acesso à uma “realidade exterior”, ao “real”, por assim dizer. Assim, no decorrer da investigação, tornou-se necessário estabelecer qual é o entendimento aristotélico sobre a percepção, se é possível conhecer através dos processos perceptivos e se, para Aristóteles, é possível dizer que há o real a ser apreendido por meio da percepção. Nesse sentido, a presente dissertação dedica-se a investigar o processo de apreensão do conhecimento através do percurso: *aísthēsis*, *mnēmē* e *empeiría*, com intuito de responder a essas questões.

Palavras-chave

Aristóteles; Percepção; Conhecimento;

Abstract

REIS, Annelyze A.; BRANDÃO, Renato M. (Advisor). **Perception in Aristotle: *Aísthēsis*, *Mnēmē* and *Empeiría***. Rio de Janeiro, 2022. 61p. Master's Thesis – Department of Philosophy, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The current research's first exploratory impulse was to look into the role of language in the aristotelian philosophical approach, with the assumption that language would be the means by which we express knowledge acquired from perception. As perception is always of the particular, language would play a crucial role in the construction of a generalizing apprehension of the real and, therefore, would make systematic knowledge possible. However, such a premise assumes that perception would be configured as a means of access to an “external reality”, or the “real”, in other words. Thus, in the course of the investigation, it became necessary to establish what the aristotelian understanding of perception is, if it is possible to know through perceptual processes and if, according to Aristotle, it is possible to say that there is the real to be apprehended through perception. In this sense, the current dissertation is dedicated to investigating the process of knowledge apprehension through the path: *aísthēsis*, *mnēmē* and *empeiría*, in order to answer those questions.

Keywords

Aristotle; Perception; Knowledge;

Nota sobre as Citações

As citações de Aristóteles serão referidas com a seguinte ordem: Título da obra, indicação do livro em algarismos romanos ou letras gregas (no caso da *Metafísica*), número do capítulo em algarismos arábicos e número das linhas conforme as indicações da Edição Bekker.

Quando houver a transcrição de citações será indicado em nota o tradutor utilizado. Quando não houver edição acessível em português da obra aristotélica, as citações serão de minha tradução a partir da edição em inglês “*The Complete Works of Aristotle*” organizada por Jonathan Barnes.

Sumário

1. Introdução	12
2. Capítulo 1: <i>Aísthēsis</i>	23
3. Capítulo 2: <i>Mnémē</i>	40
4. Capítulo 3: <i>Empeiría</i>	51
5. Conclusão	55
6. Referências Bibliográficas	56

– *Che cosa vuoi fare dopo il liceo?*
– *Filosofia.*
– *E di che si tratta?*
– *In realtà, non lo so.*

È Stata la Mano di Dio, 2021.

Introdução

Suponhamos um determinado objeto: caneca verde. Suponhamos que compartilhamos o mesmo entendimento sobre o que é uma caneca, e sobre o que é o verde. Para descrever o objeto do qual falávamos podemos afirmar: A caneca é verde. E se, diferentemente do afirmado, a caneca não for verde, mas vermelha? Poderemos afirmar então: A caneca é vermelha. Até aqui, temos duas possibilidades: i. a caneca é verde; ii. a caneca é vermelha. Qual das afirmações é verdadeira? Há uma caneca a que se provar ser vermelha ou verde? Porque alguém disse que há uma caneca, há uma caneca? É possível provar a existência da caneca somente falando-se sobre ela? Supondo que a caneca exista, como saber se ela é verde ou vermelha? É preciso olhar/tocar a caneca para estabelecer se ela existe e/ou se ela é vermelha ou verde? Qual a fiabilidade da percepção para responder a essas questões? Supondo que a caneca exista e que ela seja verde, é possível ensinar o que é uma caneca verde sem que seja necessário mostrar a caneca e o verde a quem aprende?

Responder a qualquer uma dessas questões não é tarefa das mais simples, e, geralmente, os que tentaram respondê-las atrelaram-nas a alguma teoria filosófica complexa que de algum modo diz sobre o ser, a linguagem, o movimento e o aprendizado. Daqueles que se propuseram a delinear alguma resposta, o escolhido de nossa análise é Aristóteles. E nosso objetivo é justamente buscar demonstrar que, na filosofia aristotélica, para responder sobre a linguagem é necessário responder sobre o ser, e para responder sobre o ser é necessário entender a linguagem, levando em consideração o movimento e o aprendizado no processo. Por mais que tal tarefa esteja além do escopo aqui disponível, uma iniciativa de análise é realizável. Nesse sentido, apresentaremos resumidamente nossa perspectiva sobre o papel da linguagem na filosofia aristotélica, para posteriormente estabelecer o ponto de partida da nossa investigação.

Aristóteles no livro Γ da *Metafísica*¹ elenca os saberes entre Práticos, Poiéticos e Teóricos. Os saberes Práticos são os que fazem alguma coisa, entre eles

¹ E novamente em E 2, 1026b 4-6.

encontram-se as obras de política e ética. Os saberes Poiéticos são os que produzem alguma coisa, ou seja, que ensinam a *tékhnē*, como a *Retórica* e a *Poética*. Os saberes Teóricos são os que contemplam as coisas. Das investigações aristotélicas, destacamos a *Lógica* e a *Metafísica*² por sua abrangência. A *Lógica*, é o instrumento necessário a qualquer conhecimento, seja prático, teórico, poiético ou metafísico. E sobre a *Metafísica* diz Aristóteles em Γ 1003a 20: “*Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal.*”³

O objeto da lógica é o silogismo (*sylogismós*), seus elementos e suas formas. E na definição aristotélica em *Tópicos* I 1, 100a 25-27: “*O raciocínio dedutivo [ou silogismo] é um discurso no qual, dadas certas premissas, alguma conclusão decorre delas necessariamente, diferente dessas premissas, mas nelas fundamentadas.*”⁴. Como na seguinte estrutura:

Premissas:	se	Todos os homens são mortais.
		Sócrates é homem.
Conclusão:	então	Sócrates é mortal.

² A tradição nos legou a palavra ‘Metafísica’ como aquela que dá nome à ciência buscada por Aristóteles, a saber, a ciência do ser enquanto ser. Mas o que significa o nome Metafísica? E por que ele se adequa tão perfeitamente aos estudos aristotélicos ainda que não tenha sido o próprio Aristóteles a cunhá-lo? A primeira questão comumente se responde dizendo que o nome ‘metafísica’ se origina apenas de uma questão editorial – *meta ta physika*, aquilo que está para além da física –, ou seja, numa ordem bibliotecária, depois dos tratados sobre a física estão os tratados sobre a metafísica. A segunda questão é mais complexa de se responder, e nos reenvia ao primeiro questionamento um pouco mais duvidosos de sua fácil resolução. Aristóteles nos deixou herdeiros de três nomes para sua investigação: Filosofia Primeira, Teologia e/ou Sophia (ou Sapiência). Se suas investigações já possuíam três possíveis títulos, cunhar um novo nome, inicialmente, não parece ser uma necessidade. Para entender o motivo que levou dos antigos editores de Aristóteles, ou, possivelmente, seus seguidores próximos, a recusarem os nomes já citados pelo filósofo, é preciso definir o sentido de cada um desses títulos e encontrar o que os distingue entre si e o que os distinguirá do novo nome ‘metafísica’. Nesse sentido, a explicação de ‘metafísica’ ser um termo apenas de natureza editorial será insuficiente, sendo necessário interpolar essa coincidência bibliográfica com os possíveis sentidos filosóficos dos nomes que a investigação aristotélica possui. Por esse ângulo, o mero estabelecimento de um nome para a ciência buscada suscitará o questionamento do caráter e do objeto da investigação. Resultando na distinção entre a busca pelos primeiros princípios (Filosofia Primeira) e a busca pelo que está para além da física, não enquanto uma ordem de livros, e não somente enquanto uma ordem de aprendizagem, mas enquanto uma ciência que busca o universal além da física. Para o aprofundamento da questão ver: MANSION, Augustin. Filosofia primeira, Filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. pp. 123-176; e AUBENQUE, Pierre. Meta Ta Physica. In: *O problema do Ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012. pp. 27-74.

³ Tradução de Geovanni Reale.

⁴ Tradução de José Segurado e Campos.

O exemplo mostra que tanto as premissas quanto a conclusão são proposições, que por sua vez, são formadas de termos (Sócrates, homem, mortal). Ao estudo das proposições Aristóteles dedica o tratado *De Interpretatione*, e ao dos termos o tratado *Categorias*. Simplificando a fins de exposição, o *De Interpretatione* trata do discurso apofântico, aquele que desvela, que mostra algo como algo. Podendo ser afirmativo ou negativo. Se afirmativo, “*mostra algo sobre algo*”, se negativo, “*mostra algo separado de algo*”⁵. Por exemplo: afirmativo – Sócrates é sábio (algo sobre Sócrates é mostrado, no caso, mostra-se Sócrates como sendo sábio); negativo – Sócrates não é ignorante (mostra-se algo que é separado de Sócrates, no caso, mostra-se Sócrates como não sendo ignorante). Além de afirmativas e negativas, as proposições podem ser universais ou particulares, resultando em quatro tipos de proposição: i. universais afirmativas; ii. universais negativas; iii. particulares afirmativas; e iv. particulares negativas.

E, novamente simplificando, o tratado *Categorias* aborda os termos das proposições classificando-os em gêneros: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação e paixão⁶. Sendo que “*nenhum destes nomes em si mesmo e por si mesmo é afirmativo ou negativo. As afirmações e as negações só se produzem quando eles são combinados entre si.*”⁷. Das categorias, aquela que detém a primazia é a categoria de substância. Esta comporta tanto os indivíduos quanto os predicados que definem essencialmente os indivíduos, e é dividida, respectivamente, entre substâncias primeiras e substâncias segundas.⁸ A primazia concedida à substância determina que o modelo fundamental das proposições seja o que possui a estrutura sujeito-predicado. Nesse sentido, quando o sujeito é uma substância primeira, um indivíduo, somente os predicados pertencentes a categoria de substância – no caso, substâncias segundas – dizem o que é o sujeito, ou seja, mostram características essenciais de seu ser, sua essência. Os predicados que pertencem às demais categorias exibem somente características acidentais⁹. Segundo Tomás Martínez:

⁵ *De Interpretatione* VI, 17a 25.

⁶ *Categorias* 4, 1b 25.

⁷ *Categorias* 4, 2a 5. – Tradução de Pinharanda Gomes.

⁸ *Categorias* 5, 2a 13-18.

⁹ *Tópicos* I, 9, 103b 20-39.

Muito se discutiu sobre se, enfim, a classificação aristotélica das categorias se refere à linguagem, às expressões linguísticas, ou se trata-se de uma classificação dos distintos tipos de realidade existentes. Nela se oferece, sem dúvida, uma classificação de todos os predicados possíveis, e como tal, pertence ao âmbito do discurso. Mas no discurso apofântico, se manifestam a estrutura e os aspectos da realidade mesma e, portanto, as categorias manifestam a diversidade real das realidades extralinguísticas. São, pois, categorias de exibição da realidade (linguagem) e são também da realidade exibida.¹⁰

Porém, um silogismo pode ser composto por proposições muito distintas em origem e verdade. Em certos âmbitos raciocinamos a partir de premissas verdadeiras, e, portanto, fazemos silogismos científicos, em outros âmbitos, partimos de premissas prováveis, e, portanto, fazemos silogismos dialéticos. Abordemos primeiramente o silogismo científico, também chamado de silogismo demonstrativo (*apodeiktikós*) ou somente demonstração (*apódeixis*). O caráter científico de um silogismo não depende da sua forma, mas da natureza das suas premissas. É necessário que i. sejam verdadeiras e ii. sejam causas da conclusão.

Julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais (e não do modo sofístico, por concomitância), quando julgamos reconhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo.

[...] Assim, se o conhecer cientificamente é como propusemos, é necessário que o conhecimento demonstrativo provenha de itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causas dela.¹¹

Sobre a ciência é necessário ressaltar dois aspectos. O primeiro deles é que cada ciência se ocupa de um gênero determinado, e a tarefa de cada ciência consiste em demonstrar as propriedades de cada gênero partindo dos princípios primeiros do gênero em questão. O segundo aspecto é referente aos primeiros princípios. Se a ciência é demonstração e a demonstração se constrói a partir de premissas, em alguns casos, será possível demonstrar as premissas com outras premissas, mas este

¹⁰ MARTÍNEZ, Tomás. *Aristóteles y el aristotelismo*, pág. 16.

¹¹ *Analíticos Posteriores* I, 2, 71b. – Tradução de Lucas Angioni.

processo precisa de um limite, para que não se retroceda ao infinito e se impeça a possibilidade mesma da demonstração. O limite, portanto, são os primeiros princípios, mas estes, por sua vez, não são demonstráveis. Aristóteles conclui que os princípios da ciência não são conhecidos mediante a ciência, mas através da intuição (*noûs*).¹²

Foi dito anteriormente que não é possível ter ciência através de demonstração sem vir a conhecer os primeiros princípios imediatos. [...] Assim sendo, é evidente que nos é necessário vir a conhecer os primeiros por indução.¹³

Sendo a ciência estabelecida a partir de premissas verdadeiras, resta o problema de que nem sempre é possível fazer silogismos científicos, dado que ainda é necessário raciocinar sobre coisas que não são passíveis de demonstração. Principalmente aquelas relativas ao âmbito da deliberação sobre assuntos morais e políticos, cujo cenário é de opiniões discordantes. Aristóteles assinala repetidamente que a ciência se ocupa do que é necessário (necessariamente os três ângulos de um triângulo valem dois ângulos retos; necessariamente os astros se movem em movimento contínuo e circular; etc.), afirmação que realiza-se perfeitamente nos saberes teóricos, mas que, entretanto, quando se trata dos conhecimentos práticos e poiéticos encontra dificuldades, resultando na alteração do método, uma vez que estes conhecimentos não versam sobre o que se sucede necessariamente, mas sobre o que pode ser de outra maneira além de como é.¹⁴

Perante o que é ou o que se sucede necessariamente não há intervenção humana, não há a possibilidade de atuar, a única coisa que se pode fazer é conhecer, contemplar tendo como fim o conhecimento em si mesmo, sendo esse o sentido em que se caracteriza um conhecimento como teórico. Mas, o que pode ser de outra maneira, pelo contrário, abre espaço para a ação humana, permite que o homem intervenha e atue, seja transformando a natureza pela técnica, seja dirigindo a própria conduta de uma ou outra maneira. Assim, os saberes poiéticos e práticos

¹² MARTÍNEZ, Op. Cit. pág. 19.

¹³ *Analíticos Posteriores* II, 99b 20-100a 19. – Tradução de Lucas Angioni.

¹⁴ MARTÍNEZ, Op. Cit. pág. 39.

estão orientadas para a ação.¹⁵ Aristóteles dedicará o tratado *Tópicos* à dificuldade da investigação não necessária, e à solução possível a partir silogismo dialético:

O objetivo desta exposição é encontrar um método que permita raciocinar, sobre todo e qualquer problema proposto, a partir de proposições geralmente aceites, e bem assim defender um argumento sem nada dizermos de contraditório.¹⁶

Como não é possível partir de premissas verdadeiras no silogismo dialético, este utilizará dos chamados *endoxa*, opiniões estabelecidas e bem aceites, como premissas. “São fundadas na opinião comum aquelas proposições que parecem credíveis a todos, ou à maioria, ou aos sábios; ou ainda, de entre estes, a todos, à maioria ou aos mais conhecedores e reputados.”¹⁷. Nessa perspectiva, a dialética é universal. Já que permite a argumentação sobre qualquer tema, não estando restrita a nenhum gênero determinado. Mas sendo a ciência o estudo de um gênero específico, os raciocínios dialéticos não produzirão conhecimentos científicos.

Entretanto, mesmo a dialética não sendo um conhecimento científico, ela será o passo anterior fundamental ao mesmo, uma vez que a dialética será útil ao estabelecimento dos primeiros princípios. Como encontramos em *Tópicos*, 101a 37-101b3:

É que, partindo dos princípios próprios de uma determinada ciência, nada é possível dizer acerca destes, já que os princípios têm precedência absoluta sobre tudo. Por isso mesmo, para podermos dizer alguma coisa sobre esses princípios, temos necessariamente de recorrer a opiniões geralmente aceites sobre cada um deles. Esta actividade é uma propriedade da dialética, ou, pelo menos, é a ela especialmente adequada, dado que, sendo uma actividade que tem por fim a investigação, fornece o caminho para atingir os princípios comuns a todos os métodos.¹⁸

Há aqui uma incoerência comparando-se a afirmação anteriormente exposta dos *Analíticos Posteriores* com relação ao *noûs*, mas esta é uma contradição mais aparente que real. Sobre os *Analíticos Posteriores* é possível interpretar que o que

¹⁵ Idem.

¹⁶ *Tópicos* I, 1, 100a. – Tradução de José Segurado e Campos.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Tradução de José Segurado e Campos.

está em questão são os princípios já estabelecidos das ciências, enquanto os *Tópicos* referem-se à discussão dos princípios em vista ao seu estabelecimento.¹⁹ Nesse sentido, a dialética será o método de estudo dos primeiros princípios que viabilizará a demonstração científica.

A dialética constrói as suas premissas baseando-se em *endoxa*, opiniões geralmente aceitas, e nesse sentido, adquirem veracidade argumentativa. Dado que em tais opiniões há uma explicitação de natureza quantitativa (muitos ou todos) e qualitativa (pessoas reconhecidas como sábias) elas carregam, de alguma forma, uma força persuasiva: seja pelo grande número de pessoas que a proferem, seja pela importância de quem as profere.²⁰ Para Aristóteles os *endoxa* expressam um fundo real de sabedoria em linguagem já construída e reconhecida pela maioria, ou pelos especialistas.²¹ Dessa maneira, o plausível (*endoxon*), objeto da opinião comum, é identificado por Aristóteles com o provável (*eikos*), que, sem ser necessário, contém verdade, pois ele é assim reconhecido por todos, ou pela maioria (*hoi pleitoi*), ou, pelo menos, pelos mais sábios. Os *endoxa* constituirão, assim, as próprias premissas ou proposições dialéticas. Segundo *Tópicos* I, 14, 105b 30-31:

As proposições que parecem verificar-se em todos, ou na maioria dos casos, devemos tomá-las como princípio e como uma tese válida, dado que são propostas como tese por quem nunca observou uma circunstância em que as coisas se passassem de modo distinto.

Mas resta a necessidade de entender como se estabelece a confiança aristotélica nos *endoxa* como base para todos os tipos de discursos filosófico (teórico, prático e poético). Para tanto, atentemos à relação entre percepção e linguagem. No livro A, na *Metafísica*, temos que a sensação gera uma imagem que, que ao ser evocada é a memória, da multiplicidade de memórias sobre uma coisa se produz a experiência, descrita como o repouso total da alma.²² A experiência é, portanto, fixa e única, posto que unifica e estabiliza a multiplicidade sensorial e mnemônica.

¹⁹ MARTÍNEZ, Op. Cit. pág. 20.

²⁰ STEFANI, Jaqueline. *A Aquisição dos Primeiros Princípios em Aristóteles*, pág. 15.

²¹ SILVA, Christiani. *O conceito de doxa (opinião) em Aristóteles*, pág. 52.

²² *Analíticos Posteriores* II, 100a 5.

Com efeito, os homens adquirem ciência e arte [*tékhne*] por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz arte, enquanto a in experiência produz puro acaso. A arte se produz quando de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes. Por exemplo, o ato de julgar que determinado remédio faz bem a Cálías, que sofria de certa enfermidade, e que também faz bem a Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, o ato de julgar que a todos esses indivíduos, reduzidos à unidade segundo a espécie, que padeciam de certa enfermidade, determinado remédio fez bem é próprio da arte. Ora, em vista da atividade prática, a experiência em nada parece diferir da arte; antes, os empíricos têm mais sucesso do que os que possuem a teoria sem a prática. E a razão disso é a seguinte: a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais; ora, todas as ações e as produções referem-se ao particular. De fato, o médico não cura o homem a não ser acidentalmente, mas cura Cálías ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo que leva um nome como eles, ao qual ocorra ser homem. Portanto, se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal mas não conhece o particular que nele está contido, muitas vezes errará o tratamento, porque o tratamento se dirige, justamente, ao indivíduo particular.²³

E no *De Anima*, Aristóteles apresenta a psiquê humana como um tipo de espelho do real: “*Resumindo o que foi dito a respeito da alma, digamos novamente que a alma de certo modo é todos os seres; pois os seres são ou perceptíveis ou inteligíveis, e a ciência de certo modo é os objetos cognoscíveis, e a percepção sensível os perceptíveis.*”²⁴ Se a percepção acede o real, a linguagem estará diretamente relacionada a ela, uma vez que a linguagem será o meio pelo qual se expressarão os conhecimentos derivados da percepção.²⁵ E porque a percepção é sempre particular, a linguagem terá o papel crucial na construção de um entendimento generalizante do real e portanto tornará possível o conhecimento sistemático. Para Aristóteles o conhecimento expresso em linguagem tomará a forma de proposições generalizantes sobre as substâncias e atributos das mais

²³ *Metafísica A*, 1, 981a 1-24 – Tradução de Geovanni Reale.

²⁴ *De Anima III*, 8, 431b 21-23. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

²⁵ *De Interpretatione*, 16a 3-8.

variadas classes de objetos, como já abordamos anteriormente, e não se limitará a descrever um único objeto particular apreendido pela percepção. Nesse sentido, a linguagem terá o papel primeiro de conferir organicidade e categorização à realidade, esta então, transposta em proposições, terá seu caráter de verdade questionado e selecionado a partir dos métodos lógicos. Compondo então as premissas que, na discussão dialética, estabelecem os primeiros princípios necessários às ciências.

Porém, todo esse desencadeamento argumentativo é dependente da validade da afirmativa de que para Aristóteles a percepção acessa o real, e, além disso, seja uma via para o conhecimento. A percepção²⁶ é analisada nos estudos sobre a alma por ser uma suas competências: a primeira e mais comum é capacidade de digestão, crescimento e reprodução²⁷ (características das plantas); a segunda, é a capacidade de percepção (características que os animais possuem somadas às primeiras capacidades também presentes nas plantas)²⁸; e a terceira, a capacidade conceitual e de raciocínio²⁹ (esta, será exclusiva dos homens, os únicos que possuirão as três competências da alma.).

É na terceira ‘parte’ da alma que se encontra o intelecto e a linguagem. Mas, *“se nada é percebido, nada se aprende e nem se compreende, e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria.”*³⁰ De modo que, para chegar a realizar uma análise da linguagem e estabelecer o que apresentamos anteriormente, é necessário primeiramente entender o processo de apreensão do conhecimento a partir da percepção.

Tal processo é descrito no livro A da *Metafísica*:

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. [...] Os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns da sensação não nasce a memória, ao passo que em outros nasce. Por isso estes últimos são mais aptos a aprender do que os que não tem capacidade de recordar. [...] Ora, enquanto os outros animais vivem com

²⁶ Os conceitos de ‘sensação’ e ‘percepção’ serão usados indistintamente nesse trabalho.

²⁷ *De Anima* II, 4, 415a 22-415b 7.

²⁸ *De Anima* II-III.

²⁹ *De Anima* III, 4-III, 8.

³⁰ *De Anima* III, 8, 432a 6-10. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

imagens sensíveis e com recordações e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência.³¹

Em vista disso, nossa dissertação abordará a percepção por meio da: *aísthēsis* (sensação), *mnēmē* (memória) e *empeiría* (experiência). A começar pela sensação a partir do que é exposto no *De Anima* e em *Sobre a Sensação e os Sensíveis*. Ao analisar o texto do *De Anima* não entraremos nas questões que envolvem a discussão sobre a relação corpo-alma³², nem desenvolveremos os argumentos sobre o intelecto presentes no tratado, pois nosso intuito é explorar primeiramente como ocorre a apreensão do conhecimento anterior à determinação conceitual, para em trabalhos posteriores delinear como a última é dependente da primeira. Com esse intuito, analisaremos: i. noção de potência presente na percepção; ii. os sensíveis próprios; iii. os sensíveis comuns; iv. a sensibilidade comum; e v. os sensíveis acidentais.

No segundo capítulo nos dedicaremos a explorar a noção de *mnēmē*, a partir do tratado *Sobre a Memória*, abordando: a memória, a *phantasia* e a imagem, e resumidamente, o recordar – pois este se refere ao intelecto. Ao final do capítulo, retornaremos a questões tratadas anteriormente para ampliar o entendimento da percepção, aprofundando a compreensão sobre os sensíveis acidentais e abordando a possibilidade do erro. Ao falar sobre a *phantasia* e a imagem não esgotaremos suas possibilidades interpretativas, dada a vastidão de comentários sobre esses conceitos, apenas abordaremos o que é relevante para um entendimento sobre a memória de forma coerente à nossa argumentação.

O último capítulo será dedicado à noção *empeiría*, tendo como fonte principal o livro A da *Metafísica*. Faremos uma recapitulação do processo perceptivo até então apresentado, relacionando-o às questões remanescentes sobre a experiência. Proporemos uma possibilidade de interpretação quanto aos

³¹ *Metafísica* A, 1, 980a 22-981a 4.

³² Nosso entendimento é que a alma conhece pelo corpo. E assim como é dito no *De Anima*, o corpo é a atualidade da alma, nesse sentido, postulamos que sem a matéria corpórea não é possível aprender.

universais que podem ser apreendidos pela experiência, e quanto à possibilidade de a experiência possuir ou não um caráter racional.

2

Capítulo 1 – *Aísthēsis*

No Livro Δ da *Metafísica*³³, Aristóteles nos oferece três sentidos³⁴ de anterioridade:

1. Posição definida em relação a um ponto de referência fixo, ou *arkhé* (princípio) – o que está mais próximo do princípio é anterior, e o que está mais afastado, é posterior.
2. Anterioridade conforme o conhecimento, e ela se subdivide na medida em que tome por critério o discurso (o universal é anterior) ou a sensação (o particular é anterior).
3. Anterioridade segundo a natureza e substância: “*são assim todas as coisas que podem existir independentemente de outras, enquanto outras não podem existir sem aquelas.*”³⁵

Destes, o que nos interessa, a princípio, é a anterioridade conforme o conhecimento, mais especificamente, a anterioridade conforme a sensação, em que o particular é anterior. Entretanto, como se justificaria essa atribuição de anterioridade à sensação? Aristóteles divide a filosofia em duas partes: Filosofia Primeira e Filosofia Segunda, dizendo em Γ 1004a 2: “*Existem tantas partes da filosofia quantas são as substâncias; conseqüentemente, é necessário que entre as partes da filosofia exista uma que seja primeira e uma que seja segunda.*”³⁶ Sobre o objeto da Filosofia Primeira muito se discute se seria o Primeiro Motor, identificando-a à Teologia, se seria a ciência do imaterial, se seria o estudo da substância, do ser enquanto ser, podendo significar também ‘*metafísica*’³⁷. Tal discussão não nos cabe desenvolver, mas sobre a Filosofia Segunda pode-se dizer bem aceita a interpretação de que seu objeto é a física, a ciência das substâncias materiais.

³³ *Metafísica*, Δ, 11, 1018b 9-1019a 14.

³⁴ Há ainda um quarto, apresentado em *Categorias*, 12, 14b 7: “*O melhor e mais estimável parece ser anterior por natureza.*”

³⁵ *Metafísica*, Δ, 11, 1019a 1. – Tradução de Giovanni Reale.

³⁶ Tradução de Giovanni Reale.

³⁷ Cf. nota 2.

A partir de tal distinção entre as filosofias, será tradicionalmente justificado o nome ‘metafísica’ à ‘ciência buscada’ por Aristóteles, no sentido de que, *metà tà physika* significa depois/para além da física. Ou seja, o objeto da metafísica estaria para além da física, numa ordem hierárquica de superioridade, o que justificaria inclusive a assimilação entre os nomes ‘metafísica’ e filosofia primeira. No entanto, essa não foi a interpretação predominante entre os primeiros comentadores de Aristóteles³⁸, que associaram a preposição *meta* a uma ordem de conhecimento. Nessa perspectiva, os estudos da metafísica seriam posteriores aos estudos da física numa ordem de aprendizagem, em que a ordem do conhecimento se daria exatamente no sentido *pròs hēmas*, aquilo que é anterior para nós. E essa interpretação é coerente com as definições aristotélicas de anterioridade, em que há a anterioridade em si ou por natureza, e a anterioridade para nós.

Por conseguinte, o que há de mais anterior sob o ângulo do conhecimento é a percepção, como é dito em *De Anima* 417b 16: “*No que é capaz de perceber, a primeira mudança é produzida pelo progenitor. E, quando nasce, ele já dispõe do perceber, tal como um conhecimento.*”³⁹ A percepção então, será o modo de acesso primordial aos objetos da filosofia segunda, da ciência das substâncias materiais. Nesse sentido, a percepção estará relacionada à materialidade dos corpos, corroborando com a perspectiva de uma realidade exterior acessada pelos sentidos.

Introdutoriamente, na percepção estão envolvidos três elementos fundamentais: o objeto percebido, o meio (ou intermediário), e o órgão do sentido. Com relação aos objetos a serem percebidos, Aristóteles os distingue em três: os sensíveis próprios, os sensíveis comuns, e os sensíveis acidentais. Sendo que os dois primeiros são percebidos diretamente e em si mesmos (*kath’ hauto*), e o último, acompanha de maneira acidental (*kata symbebēkos*), os sensíveis que são percebidos em si mesmos. Os sensíveis próprios são definidos pela especialização do órgão do sentido em receber os objetos específicos a esse sentido – como, por exemplo, a visão, que tem como órgão do sentido o olho, e seu sensível próprio a cor. Os sensíveis comuns não possuem um sentido próprio, sendo então, percebidos por mais de um sentido; são exemplos: o movimento, a figura, o tamanho, o

³⁸ Entre eles Alexandre de Afrodísia e Asclépio.

³⁹ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

número⁴⁰, e a unidade⁴¹. E os sensíveis acidentais são as substâncias e suas localizações.⁴²

A definição de percepção é apresentada em *De Anima* II, 5: “A percepção sensível consiste em ser movido e ser afetado.”⁴³ Todavia, tal definição não elucida suficientemente de que se trata o processo perceptivo, ademais, ainda é necessário esclarecer outras noções para delinear uma exposição plausível do que significa ser afetado. Noções tais quais as de potência e de atualidade, dado que a capacidade perceptiva será entendida como sendo previamente – em potencialidade – tal qual o objeto a ser percebido⁴⁴. A partir dessas problemáticas, atentemos para a noção de potência.

Aristóteles delineará duas acepções de potência, a que chamaremos P₁ e P₂. A primeira noção de potência (P₁) refere-se à aptidão de aquisição de uma disposição, e é pertinente à mudança no sentido das disposições privativas – ou contrárias⁴⁵, significando a passagem de uma disposição negativa para uma disposição positiva. Ou seja, uma mudança no sentido de não possuir certa competência, mas ser potencialmente capaz de adquiri-la através de uma alteração. A segunda noção de potência (P₂) refere-se ao uso de determinada disposição já adquirida, isto é: aquele que possui determinada capacidade pode estar a exercê-la ou não, sem deixar de possuí-la quando não a utiliza.⁴⁶ Portanto, no caso de P₂ a noção de potência articula a passagem da inatividade à atividade de dada disposição.⁴⁷

Desse modo, podemos dizer que a atualização de P₁, que chamaremos A₁, pode ser descrita como a aquisição efetiva de uma disposição. E a atualização de P₂, que chamaremos A₂, pode ser descrita como a utilização da capacidade já adquirida. Portanto, empregando exemplarmente o caso do conhecimento, a transição entre P₁ → A₁ é a passagem do conhecimento em potência para sua

⁴⁰ *De Anima* II, 6, 418a 17.

⁴¹ A unidade é acrescentada à lista dos sensíveis comuns em *De Anima* III, 1, 425a 15-16.

⁴² Caracterização de P. Gregorić, em *Aristotle's Perceptual Optimism*, pág. 548.

⁴³ *De Anima* II, 5, 416b 32. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

⁴⁴ *De Anima* II, 5, 417a 5.

⁴⁵ Por exemplo: ou se é sábio, ou se é ignorante. Se possui a sabedoria, não possui a ignorância, e ao contrário, se possui a ignorância, não possui a sabedoria.

⁴⁶ Por exemplo: O sábio quando dorme não deixa de ser sábio ou perde sua sabedoria.

⁴⁷ Para uma exposição clara e ainda assim detalhada, ver: SANTOS, Felipe. *A Teoria da Sensação no De Anima de Aristóteles: A apreensão dos sensíveis próprios e comuns*, Cap. 1, págs. 12-21.

aquisição; e entre $P_2 \rightarrow A_2$ é a transição entre conhecimento já adquirido e seu exercício atual.⁴⁸ Com relação ao primeiro caso ($P_1 \rightarrow A_1$), há duas maneiras de explicitar essa transição: i. segundo a própria explicação de P_1 , no caso, a mudança quanto as condições privativas; e ii. mudança quanto às disposições e à natureza⁴⁹. Pois é da natureza do homem buscar o conhecimento, e, portanto, nesse caso específico, a transição $P_1 \rightarrow A_1$ comporta o entendimento da mudança quanto às disposições e à natureza. Já com relação à transição $P_2 \rightarrow A_2$, esta somente comportará o entendimento da mudança quanto à natureza e às disposições, pois não há a destruição e substituição de uma qualidade por outra, somente a passagem da inatividade para a atividade, desenvolvendo assim seus conhecimentos.⁵⁰

Tais distinções são relevantes para o entendimento de que se trata o ‘ser afetado’, ‘ser movido’ presentes na definição de percepção. Pois “*nem o ser afetado é um termo simples: em um sentido, [i.] é uma certa corrupção pelo contrário e, em outro [ii.] é antes a conservação do ser em potência pelo ser em atualidade, e semelhante à maneira como a potência o é em face da atualidade.*”⁵¹ Com o intuito de clarificar quais são as associações entre as noções de potência, a sensação, e o ser afetado, Aristóteles recorrerá a uma analogia entre a aquisição e o exercício da ciência e a sensação, pois seu entendimento de ser movido e afetado na percepção não significa movimentos e afetações ‘literais’, ‘concretas’, mas uma mudança na direção de si mesmo ao ter suas potencialidades atualizadas. Como citamos anteriormente, o ser que será dotado de percepção sofre uma primeira mudança que é produzida pelo progenitor⁵², mudança que pode ser entendida como P_1 , pois enquanto é gerado, o ser que será percipiente passa de um estado de não percepção para um estado em que é possuidor das capacidades perceptivas⁵³.

No vocabulário potencial temos que o ser, ao ser gerado, é potencialmente percipiente, e na geração é alterado de modo a passar a possuir em ato a capacidade perceptiva.⁵⁴ Em relação à analogia com a ciência, o ser que será percipiente, ao ser

⁴⁸ SANTOS, Felipe. Op. Cit., pág. 13.

⁴⁹ *De Anima* II, 5, 417b 15.

⁵⁰ *De Anima* II, 5, 417b 6.

⁵¹ *De Anima* II, 5, 417b 2-5. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

⁵² A passagem de *De Anima* II, 5, 417b 16. Cf. pág. 24.

⁵³ Uma certa corrupção pelo contrário.

⁵⁴ Ou seja, têm seus órgãos dos sentidos gerados, dado que estes são fundamentais para a atualização da percepção.

gerado adquirirá as capacidades perceptivas de maneira análoga à aquisição de ciência segundo a P₁. E quando houver a realização da sensação em ato, esta será análoga à P₂, em que se coloca em exercício uma capacidade já adquirida. Porém, a associação aristotélica tem seus limites. Uma vez que, no caso do conhecimento, a P₂ pode ser realizada de acordo com a vontade do possuidor da ciência, que escolhe pôr em ato seus conhecimentos, ou não. Enquanto a sensação se atualizará independentemente da vontade do percipiente. E há também a distinção de objeto com relação à ciência e à sensação, a primeira trata do universal, e a última do particular. Para além dessas distinções, quando se refere à atualização da P₂ – ou seja, à passagem do conhecimento em inatividade para o conhecimento em atividade – ocorre seu aperfeiçoamento, já que é uma mudança em direção à própria natureza e atualidade⁵⁵. E nessa perspectiva, também se diferenciará da capacidade perceptiva, pois esta não pode ser desenvolvida ou melhorada, apenas preservada.

Retornando à assertiva que mencionamos anteriormente, em que a capacidade perceptiva será entendida como sendo *potencialmente* tal qual o objeto a ser percebido. Essa identidade potencial é estabelecida por Aristóteles a partir do problema: “*por que não ocorre a percepção inclusive dos próprios sentidos?*”⁵⁶ A resposta primeira é porque os órgãos dos sentidos são potencialmente os objetos dos sentidos e só são atualizados na presença do sensível⁵⁷; e a resposta segunda, como consequência da primeira, é que os objetos a serem percebidos são *a causa* de sua percepção, ou seja, não somente os objetos serão externos, como serão a origem do ato perceptivo. Logo, não poderá haver a percepção dos próprios sentidos, porque carece o objeto externo que coloque a percepção em ato. Portanto, a percepção ocorre a partir dos sensíveis próprios que, em ato e através do meio, afetam os órgãos dos sentidos que são potencialmente como esses sensíveis.⁵⁸

⁵⁵ BURNYEAT, M. *De Anima II* 5, pág. 63.

⁵⁶ *De Anima II*, 5, 417a 3.

⁵⁷ Porém, a explicação mais coerente, abordada posteriormente por Aristóteles, de porque não se sente os órgãos dos sentidos é referente à necessidade do meio para que a percepção seja possibilitada. Cf. pág. 29-31.

⁵⁸ Ao estabelecer essa relação potência → ato para a percepção, sob a ótica do objeto sensível, Aristóteles justifica o equívoco da afirmação de Protágoras no diálogo *Teeteto* de Platão – em que os atributos dos objetos externos não existiriam em si mesmos, mas somente em relação ao sujeito percipiente –, ao estabelecer que as propriedades dos objetos quando não estão sendo percebidas são sensíveis em potencial. E sob a ótica da percepção, se ela não existisse potencialmente, cairíamos na tese dos Megários em só se poderia ver se estivesse atualmente vendo, e que se não estivesse atualmente vendo, seria cego. – Ver: AGGIO, Juliana. *A percepção como um tipo de alteração segundo Aristóteles*, pág. 20.

Será, então, a partir da semelhança entre o órgão e o objeto que haverá a percepção. Todavia, tal semelhança não ocorrerá sem dificuldades. Sendo a primeira delas a necessidade da conservação das capacidades perceptivas do órgão. Isso significa dizer que, o objeto externo, sendo a causa de sua percepção, para ser percebido precisa estar num certo intervalo de intensidade.⁵⁹ Pois se a intensidade do objeto for exagerada causa danos ao órgão do sentido, podendo inclusive incapacitá-lo. Por exemplo: no caso da audição, que tem por seu sensível próprio o som, se o som for muito alto ocorrerá a perda da capacidade de ouvir, e dependendo da intensidade do sensível, essa perda poderá ser temporária ou permanente. Por conseguinte, essa necessidade de preservação do órgão, é análoga – como disse Aristóteles, e expomos anteriormente – à $P_2 \rightarrow A_2$, pois o órgão em potência percebe o sensível em ato tendo suas capacidades perceptivas preservadas.

Sobre os sentidos serem potencialmente tal qual os sensíveis próprios, ou seja, a percepção implicar uma característica de semelhança entre sensível e os sentidos, afirma Aristóteles em *De Anima* II, 12, 424a 16:

No geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro.⁶⁰

Tal assertiva de que “o sentido é receptivo das formas sem a matéria” é tópico de numerosos debates.⁶¹ Mas, das possíveis perspectivas, a que tomamos como mais coerente e interpretamos ser mais próxima às intenções aristotélicas é a de P. Gregorić:

Quando nós vemos uma maçã, nosso sentido da visão recebe o vermelho da maçã sem receber sua matéria. Não significa que nosso sentido da visão recebe algum tipo de cópia do vermelho da maçã, ou algum tipo de representação ou codificação que precisa ser posteriormente interpretada.

⁵⁹ *De Anima* II, 12, 424a 28.

⁶⁰ *De Anima* II, 12, 424a 16. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

⁶¹ Sendo os dois mais expoentes: Burnyeat e Sorabji. Simplificadamente: Para o primeiro, não há aspecto físico/fisiológico envolvido na percepção, sendo a percepção então uma atividade exclusiva da alma, na perspectiva de que é a alma quem capta a forma do sensível. Para o segundo, a percepção seria uma alteração material literal nos órgãos dos sentidos, ou seja, quando se vê a cor vermelha em algum objeto, os olhos se tornariam também vermelhos. Assim como P. Gregorić, indicamos a leitura de CASTON, V. *The spirit and the letter: Aristotle on perception*. para uma visão panorâmica da discussão.

Pelo contrário, nosso sentido da visão recebe a própria propriedade instanciada na maçã, o “token”⁶² da cor vermelha que está na maçã. E de maneira similar ocorre com os outros sentidos.⁶³

Descrição dos Sensíveis Próprios

Antes de seguirmos com a nossa análise, façamos uma pequena digressão descritiva dos sensíveis próprios com o intuito de elucidar como efetivamente a percepção ocorre.

- **Visão:** A visão tem como sensível próprio a cor, e como órgão do sentido o olho. O meio necessário para a visão é o transparente em ato, isto é, o transparente na presença de luz, pois a luz é a atualidade do transparente, que na falta desta é a escuridão. O transparente pode ser constituído de qualquer material que possua a qualidade da transparência, e com relação aos elementos, poderia ser ar ou água. A cor, enquanto sensível próprio, movimenta o transparente, e este último, movimenta o olho, colocando-o em ato de modo que percepção ocorra. O olho deverá possuir aspectos comuns ao meio, de modo que, assim como o meio, permita que a cor o atravesse. Nesse caso, o olho poderia ser composto de água ou ar, por conta da transparência presente nesses elementos, e a água será escolhida como elemento do olho por sua densidade e maior facilidade de contenção no órgão. Aristóteles caracteriza o sentido, de uma maneira geral, entre pares de contrários, isto é, cada sentido é potencialmente sensíveis próprios contrários, e por isso, são capazes de perceber os sensíveis que se encontram

⁶² Preferimos por não traduzir esse termo, dada a falta de uma palavra com significado semelhante em português. A definição de token é a seguinte: “algo que serve como uma representação visual ou tangível de um fato.” Nesse sentido, a palavra conserva uma noção de materialidade presente no processo perceptivo.

⁶³ GREGORIĆ, P. *Aristotle's Perceptual Optimism*, pág. 546.

entre esses extremos. No caso da visão, o par de contrários é o preto e o branco.⁶⁴

- **Audição:** O sensível próprio da audição é o som, e o órgão do sentido o ouvido. Assim como a visão, a audição necessitará do meio, pois o som é gerado a partir de dois objetos que ao se chocarem colocam o meio em movimento. O meio da audição é o ar – podendo também ser a água em condições específicas – que a partir do choque movimenta o ouvido atualizando-o e possibilitando a percepção. O ouvido, assim como a visão, precisará possuir alguma semelhança com o meio, e por conseguinte, será oco para permitir a presença do ar que é movimentado pelo som. Os contrários da audição são o agudo e o grave.⁶⁵

- **Olfato:** O próprio Aristóteles reconhece as dificuldades em especificar o sentido olfativo. O sensível próprio do olfato seria o odor, mas este não é facilmente distinguido e por isso é usualmente associado ao paladar, pois seriam análogos. Enquanto o sabor, que contém de maneira elementar a umidade e causa efeito na água, similarmente, o odor causaria efeito no ar e na água e conteria o seco em sua combinação elementar. Os contrários do odor serão similares aos contrários do sabor, como o doce e o amargo.⁶⁶

- **Tato:** Os sensíveis próprios do tato são as coisas tangíveis, isso significa dizer que o mais abrangente dos sentidos será o tato. Enquanto os outros sensíveis parecem possuir apenas um ou poucos pares de contrários – como o agudo e o grave, no caso da audição – os contrários do tato são em maior número, como: o quente e o frio, o úmido e o seco, o duro e o mole, o pesado e o leve... E sendo o homem o animal mais especializado nesse sentido, isto contribuiria para que fosse também o mais desenvolvido em inteligência. Como os outros sentidos, o tato possuirá três elementos fundamentais: o já dito sensível próprio, o órgão do sentido e o meio. O tato e o paladar serão distintos em relação aos outros sentidos com relação ao contato, pois,

⁶⁴ *De Anima II, 7, 418a 26-419b 3 e Sobre a Sensação e os Sensíveis.*

⁶⁵ *De Anima II, 7, 419b 4-421a 6 e Sobre a Sensação e os Sensíveis.*

⁶⁶ *De Anima II, 7, 421a 7-422a 7 e Sobre a Sensação e os Sensíveis.*

enquanto a visão, a audição e olfato percebem à distância, o tato e o paladar necessitam estar em contato com o sensível próprio para percebê-lo. Mas, ainda que seja, a princípio, contraintuitivo, o órgão do tato não será a carne, porque esta, na verdade, será seu meio⁶⁷. Pois se coloca-se alguma membrana sobre a carne, a percepção tátil ainda acontece, e não podemos dizer que a membrana então seria um órgão do sentido. Nessa lógica, o órgão do sentido do tato seria interno ao corpo do animal, estando próximo ao coração⁶⁸. E como dissemos, o meio do tato será a carne. Entretanto, há ainda uma especificidade com relação ao tato (e ao paladar): o meio e o órgão recebem juntos o estímulo perceptivo, ou seja, em comparação com a visão, em que a cor move o meio que move o órgão, no caso do tato, o tangível move o meio e o órgão conjuntamente.⁶⁹

- **Paladar:** É dito do paladar que ele é como o tato, ou seja, os tangíveis percebidos pelo tato seriam também percebíveis pelo paladar, mas o paladar é um sentido diferente, pois a percepção do tato e do paladar não se intercambiam, isto é, por mais que o paladar perceba os tangíveis, o tato não percebe o sensível próprio do paladar, que é o sabor. O sabor é dependente da umidade, seja em ato ou potência⁷⁰, e, portanto, é preciso água para que o sabor se torne perceptível em ato (similarmente ao caso da luz com relação à visão). Por conseguinte, a água não será o meio para o paladar, este será a língua, que sendo carne, atuará do mesmo modo como ocorre na percepção tátil: a língua enquanto meio recebe o sabor conjuntamente ao órgão sensível interno que se atualiza e percebe.⁷¹

⁶⁷ *De Anima* III, 2, 426b 16.

⁶⁸ *Sobre a Sensação e os Sensíveis* 2, 438b 30-439a 3.

⁶⁹ *De Anima* II, 7, 422b 17-424a 15 e *Sobre a Sensação e os Sensíveis*.

⁷⁰ Como o exemplo do sal, que possui a umidade em potência, pois quando é colocado em contato com úmido dissolve-se facilmente atualizando a umidade.

⁷¹ *De Anima* II, 7, 422a 8-422b 16 e *Sobre a Sensação e os Sensíveis*.

Até então abordamos as assertivas aristotélicas sobre: i. o que significa ‘ser movido’, ‘ser afetado’; ii. ser potencialmente tal qual o objeto sensível; iii. receber a forma sem a matéria. E uma tentativa de síntese faz-se necessária. ‘Ser movido’, ‘ser afetado’ através do ato da percepção é receber a propriedade instanciada no objeto sensível material exterior, sem que isso signifique receber a matéria do objeto. Ao receber a propriedade tal qual a presente no objeto, o órgão do sentido que a tem em potencialidade se atualiza possibilitando a percepção. A passagem da potência ao ato é um movimento, que não é a exclusão de contrários, mas a preservação da capacidade, a conservação do ser em potência provocada pelo ser em atualidade.

Dada a complexidade, faremos uma explicação a partir de um exemplo em linguagem menos técnica:

“Eu vejo uma caneca azul. O azul da caneca atualiza a propriedade azul que era em potência (P_2) no meu olho. Há em mim o azul, que é o azul da caneca, somente enquanto estou a ver a caneca azul. Sei o que é o azul ao ver o azul, pois ele se encontra instanciado. Vejo o azul, conheço o azul pois ele está em mim em ato (A_2). Amanhã, ao ver de novo a mesma caneca azul, levando em conta *somente* a minha sensação, eu não *re-conhecerei* o azul, mas o *conhecerei* novamente enquanto estiver a ver a caneca.”

O conhecimento sensível só ocorre quando o objeto está instanciado, por isso a analogia e a ressalva quanto à $P_2 \rightarrow A_2$. Com relação à analogia: há o conhecimento em potência que está em desuso enquanto não se percebe⁷², e há o conhecimento em ato que está em uso quando ocorre a percepção. Com relação à ressalva: enquanto na ciência, o conhecimento está sempre à revelia de quem o possui; na percepção sensível, só há conhecimento em ato, só há o conhecimento *com* o objeto. É nessa perspectiva que é dito que o que detém ciência, possui o

⁷² “Não se percebe” é dito aqui a partir da perspectiva de que não se percebe todas as potencialidades do sentido num mesmo momento, por exemplo: estar a ver uma paisagem composta das cores azul, verde e branco; como não há laranja nessa paisagem, o laranja permanece em potencial. Aristóteles, à exceção do sono, não admitirá intervalos em que não há alguma percepção em ato.

conhecimento do universal, e aquele que percebe, possui o conhecimento do particular.⁷³

Se a percepção é como explicitamos, decorre, como consequência, que não é possível enganar-se ao perceber os sensíveis próprios devido à identidade entre o sensível próprio e os sentidos no ato perceptivo⁷⁴. E por conseguinte, a percepção dos sensíveis próprios é verdadeira. Entretanto, ser verdadeira não implica que será *sempre* verdadeira, pois há a possibilidade de deturpação da capacidade perceptiva dos sensíveis próprios, nos casos de doença⁷⁵, embriaguez, fadiga, ou no caso de alguma qualidade anormal do meio. Mas, em circunstâncias normais, os sentidos recebem os sensíveis próprios tais quais eles são em realidade, e, portanto, a percepção desses sensíveis é verdadeira.

Contudo, há outros tipos de sensíveis a serem tratados além dos próprios. Daqueles que são percebidos por si mesmos, resta os sensíveis comuns. Estes são o movimento, a figura, o tamanho, o número, a unidade⁷⁶, e o tempo⁷⁷. Aristóteles chega a investigar se os sensíveis comuns seriam apreendidos, assim como os sensíveis próprios, por um sentido específico, que seria especializado em perceber o movimento – que é algo comum a todos os sensíveis próprios – e se isso corresponderia a possuir mais um órgão sensitivo. Mas não se segue que porque propriedades distintas (sensíveis próprios) correspondem a órgãos sensitivos distintos, propriedades comuns devam corresponder um órgão sensitivo comum.⁷⁸ Nesse desencadeamento, os sensíveis comuns não possuirão um sentido específico

⁷³ A passagem do conhecimento em ato da percepção para o conhecimento científico é o esforço da pesquisa que buscamos realizar, pois acreditamos que esse movimento acontece correlacionado à linguagem. Porém, dado o escopo de uma dissertação e a pesquisa estar ainda em andamento, não será possível apresentar no presente trabalho toda a argumentação.

⁷⁴ GREGORIĆ, P. Op. Cit, pág. 546.

⁷⁵ *De Anima* II, 10, 422b 9.

⁷⁶ *De Anima* II, 6, 418a 17 e *De Anima* III, 1, 425a 15-16.

⁷⁷ Em *Sobre a Memória*, Aristóteles fala sobre o tempo como um sensível comum, mas não oferece maiores explicações. Bloch comenta que o tempo poderia ser omitido da lista de sensíveis comuns por ser sentido através do movimento e não em “si mesmo”, e por conta disso se diferenciaria dos sensíveis comuns que são sentidos por si mesmos. Também há a possibilidade de o tempo não ser um sensível comum, mas ser apreendido por uma sensibilidade comum. O acrescentamos à lista para comentar sobre sua especificidade.

⁷⁸ Há um longo e complexo debate sobre as argumentações aristotélicas quanto à obscura passagem que fornece essa argumentação, pois Aristóteles parece dizer que os sentidos comuns seriam então apreendidos ‘acidentalmente’ pelos sensíveis próprios. Mas não é de nosso interesse aprofundar pormenorizadamente tal discussão. Tocaremos tangencialmente a questão ao falar da possibilidade de um “sentido comum”, ou, como chamaremos, “sensibilidade comum”. Ver: GREGORIĆ, P. *Aristotle on the Common Sense*, Part II, Cap. 2. e/ou OWENS, J. *Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception*.

para sua apreensão, mas serão percebidos por dois ou mais sentidos, uma vez que ‘acompanham’⁷⁹ os sensíveis próprios.

Não será possível afirmar que todos os sensíveis comuns serão percebidos por todos os sentidos, por exemplo: a audição não é capaz de perceber a figura, mas pode perceber o número e o movimento (um som que se afasta ou se aproxima). Entretanto, diz Aristóteles que, ao menos a visão e o tato percebem todos os sensíveis comuns⁸⁰. Como os sensíveis comuns não possuem um sentido independente, eles serão apreendidos pelos sentidos próprios, como dissemos, e, levando em conta que a percepção é acerca do mundo material, as coisas são uma combinação de cores, formas, tamanhos, texturas...⁸¹ Logo, os sensíveis comuns serão como uma ‘determinação externa’ dos sensíveis próprios, não no sentido de os alterarem, mas no sentido de os atribuírem outras características.⁸² E por compartilharem essa ‘determinação’ com diferentes sentidos próprios, não serão com estes confundidos, nas palavras de Aristóteles:

Pois se houvesse somente a visão, e sendo esta do branco, menos facilmente perceberíamos o sensível comum e pareceria que todos são o mesmo, por serem concomitantes um e outro, a cor e a magnitude. Mas, já que os sensíveis comuns subsistem também em um outro perceptível, fica claro que cada um desses é diverso.⁸³

Porém, tal estrato do *De Anima* nos traz outros problemas. Se os sensíveis comuns são diferenciados dos sensíveis próprios por serem percebidos por dois ou mais sentidos próprios, haverá a necessidade de algo que unifique essas percepções e as relacione, de maneira a encontrar, por exemplo, a mesma magnitude presente no tato e na visão. Entretanto, acabamos de dizer que Aristóteles estabelece que não há outro sentido além dos cinco sentidos próprios já analisados, e que a percepção dos sensíveis comuns não constitui um “sexto sentido”, ou um “sentido comum”. Mas, para que a relação entre os sentidos específicos aconteça, e ocorra a distinção

⁷⁹ Perspectiva de GREGORIĆ, P. em *Aristotle on the Common Sense*, com a qual concordamos.

⁸⁰ *Sobre a Sensação e os Sensíveis*, 4, 442b 4-7. – E isso será uma necessidade se a percepção dos sensíveis comuns ocorre do modo que propomos.

⁸¹ A partir do nosso exemplo: ao receber o azul da caneca, recebemos concomitantemente a dimensão/tamanho da caneca.

⁸² GREGORIĆ, P. *Aristotle on the Common Sense*, pág. 32.

⁸³ *De Anima* III, 1, 425b 8-9. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

entre os sensíveis próprios e os sensíveis comuns, será necessária uma *sensibilidade comum*.⁸⁴

Todavia, tal capacidade não é apresentada descritivamente por Aristóteles, como foram apresentados os sentidos próprios, sendo necessário um esforço interpretativo para definir a sensibilidade comum (*koinē aīsthēsis*). Apesar de a questão não ser incontroversa, dada a obscuridade dos textos, concordamos que algumas passagens corroboram com a argumentação de que Aristóteles efetivamente concebe a ideia de uma ‘percepção conjunta’.

1. Como todo sentido tem algo próprio e também algo comum; próprio, como, por exemplo, ver está para o sentido da visão, ouvir para o sentido auditivo, e assim por diante com os outros sentidos separadamente; enquanto todos são acompanhados por um *poder comum*, em virtude do qual uma pessoa percebe que vê ou ouve (pois, seguramente, não é pela vista que se vê que se vê; e não é pelo paladar, nem pela vista, nem pelos dois juntos que se discerne que as coisas doces são diferentes das coisas brancas, mas por uma parte comum a todos os órgãos dos sentidos; pois há *uma* função sensorial, e o órgão sensorial regulador é *um*, embora diferindo como uma capacidade perceptiva em cada gênero, por exemplo, som ou cor); e isso subsiste em associação, principalmente, com a percepção tátil (pois esta pode existir à parte de todos os outros órgãos dos sentidos, mas nenhum deles pode existir à parte dela – um assunto do qual tratamos em nossas especulações sobre a alma).⁸⁵
2. Tampouco é possível discernir por meios separados que o doce é diferente do branco, mas ambos devem ser evidentes para algo único – do contrário, se eu percebesse um e tu, outro, ficaria evidente que um é diferente do outro. Contudo, é preciso um *único* afirmar que são diferentes; pois o doce é diferente do branco. Ora, é um mesmo que o afirma. E, tal como afirma,

⁸⁴ Alguns autores utilizam o termo “common sense”, ou sentido comum, para se referir à essa ‘percepção conjunta’, mas Modrak utiliza o termo “sensibilidade comum”, que entendemos ser menos ambígua quando se leva em conta que Aristóteles afirma que não há um “sentido comum”, ou seja, não há um sentido específico para apreensão dos sensíveis comuns. – Ver: MODRAK. *Aristotle: The Power of Perception*.

⁸⁵ *Sobre o Sono* 2, 455a 13-455a 26. – Grifos nossos.

assim também pensa e percebe. É evidente, portanto, que não é possível discernir coisas separadas por meios separados.⁸⁶

Previamente, estabelecemos que será a sensibilidade comum que distinguirá os sensíveis comuns em si mesmos, isto é, os entenderá como distintos dos sensíveis próprios, mesmo que sejam através destes percebidos.⁸⁷ A partir dos estratos temos que a sensibilidade comum também permitirá que se perceba que se percebe. Pois, se além do ver, houvesse o sentido que percebe que vê, este também veria, e então haveria a duplicidade de um mesmo sentido; e se fosse necessário um outro sentido para distinguir o que vê, do que percebe que vê, haveria uma sequência infinita. Se, numa segunda possibilidade, é o próprio ver que percebe que vê, este seria objeto de si mesmo, o que seria impossível. Nessa perspectiva, perceber que percebe deve ser uma competência de algo além dos sentidos próprios.

Se a sensibilidade comum unifica e relaciona as percepções, será ela também a distinguir entre os objetos dos sentidos. Pois, um sentido próprio não tem a capacidade de identificar sensíveis próprios diferentes da sua especialidade, ou seja, a visão não discerne entre o amarelo e o amargo, nem a audição entre o agudo e o odor doce. Para estabelecer tais diferenças é preciso algo único ligado a todos os sentidos que receba os diversos estímulos sensitivos e os diferencie entre si. Além disso, sensibilidade comum impede que os sentidos sejam isolados um dos outros, caso contrário, não se perceberia a coisa doce amarela e macia, mas somente: doce, amarelo, macio. Como os sentidos próprios, a sensibilidade comum também possui uma explicação biológica, pois, “há uma função sensorial, e o órgão sensorial regulador é um.”

Não se tratará de estabelecer um sentido a mais por conta do vínculo a um órgão, mas sim e dar uma explicação ‘material’ à confluência de todos os sentidos. Pois é uma sensibilidade *comum*, não com o significado de se referir somente aos sensíveis comuns, mas com o de assimilar comumente as percepções específicas dos sentidos próprios. A capacidade perceptiva, dita de uma maneira geral, será então uma sensibilidade unificada que, em certas afecções se especializa nos

⁸⁶ *De Anima* III, 2, 426b 17-22. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. – Grifos nossos.

⁸⁷ GREGORIĆ, P. *Aristotle on the Common Sense*, Part III, Cap. 5. p. 193-199.

sentidos próprios ao mesmo tempo que tem sua unidade garantida porque esse “sentido primário” tem por sede um órgão vital: o coração.⁸⁸

Certamente, porém, todos os animais sanguíneos têm o órgão supremo das capacidades sensoriais no coração, pois é aqui que devemos procurar o sensorio comum pertencente a todos os órgãos dos sentidos. [...] Além dessas considerações, se a vida está sempre localizada nesta parte, evidentemente, o princípio da sensação deve ser situado lá também, pois é *qua* animal que um corpo é dito ser uma coisa viva, e é chamado animal porque dotado de sensação.⁸⁹

Resumidamente, a sensibilidade comum localiza-se no coração e tem, a princípio, por funções: i. perceber os sensíveis comuns, ii. perceber que percebe, e iii. perceber a diferença entre os sentidos. A sensibilidade comum também receberá a percepção dos sensíveis mais controversos: os sensíveis acidentais. Aristóteles refere-se a eles em poucas passagens,⁹⁰ sendo a mais explicativa um exemplo que utiliza na argumentação de que os sensíveis comuns não carecem de um sentido comum.

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 nesse 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 o filho de Cléon, mas porque é branco, embora seja um acidente para o branco ser o filho de Cléon).⁹¹

O que está em questão quando ocorre a percepção dos sensíveis acidentais é como as substâncias são percebidas, ou seja, como, a partir da cor branca (sensível próprio) e de determinada magnitude (sensível comum), é possível perceber que tal objeto é o filho de Cléon (sensível acidental). Poder-se-ia objetar que a apreensão

⁸⁸ Talvez o órgão do tato esteja próximo ao coração porque este é o órgão regulador da sensibilidade comum, e o tato têm uma proeminência com relação aos outros sentidos, pois é o sentido mais básico – todos animais o possuem – e é o sentido mais desenvolvido do homem, que de alguma maneira contribui para sua inteligência.

⁸⁹ *Sobre a juventude, a velhice, a vida e a morte e a respiração* 3, 469a 10-20.

⁹⁰ *De Anima* II, 6, 418a 8; III, 1, 425a 14; III, 4, 428b 18.

⁹¹ *De Anima* III, 1, 425a 14. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

dos sensíveis acidentais implica o envolvimento de disposições mais complexas, como a memória, ou até mesmo o pensamento racional. Mas não parece ser o caso, pois os sensíveis acidentais são apresentados na mesma lista de caracterização dos outros sensíveis⁹² – comuns e próprios – em que são descritos como casos de percepção somente. E, assim como ocorre com os outros tipos de sensível, tem a sua possibilidade de erro descrita.⁹³

Com relação à apreensão dos sensíveis acidentais, julgamos como correta a interpretação fornecida por Cashdollar. Segundo o autor, os sensíveis acidentais não se diferem dos sensíveis conhecidos em si mesmos (próprios e comuns) porque os segundos são conhecidos pela percepção e os primeiros são conhecidos pela percepção em conjunto com a memória ou pensamento. Mas se diferem porque os comuns e próprios – a que chamaremos sensíveis em si – são conhecidos necessariamente quando os sentidos próprios se atualizam na presença dos atributos sensíveis de determinada substância, e os acidentais não são conhecidos necessariamente, mas podem ser, com relação aos mesmos atributos sensíveis da substância.⁹⁴

Em outras palavras, os sensíveis acidentais são objetos da percepção somente e não carecem de memória ou pensamento para serem percebidos. E sua especificidade se deverá ao modo como são apreendidos, que, segundo o autor, é paralelo à lógica proposicional. Pois se numa proposição S é P , ‘ S ’ é sujeito e ‘ P ’ é o predicado, uma característica do sujeito; a perspectiva é pensar primeiro o sujeito e posteriormente a sua característica. A percepção dos sensíveis acidentais segue a mesma lógica, mas numa direção contrária. Utilizando o exemplo de Aristóteles sobre o filho de Cléon: a percepção que primeiro ocorre é do branco, dado que este é um sensível em si, então, em S é P , o branco seria o ‘ S ’, e posteriormente, ocorre a percepção do filho de Cléon que será o ‘ P ’, o resultado é ‘o branco é filho de Cléon’. Nessa lógica, o filho de Cléon será uma característica accidental do branco (que é necessariamente percebido), e um atributo não necessário daquilo que é o sensível em si.⁹⁵ E a estrutura resulta em $S_{(\text{sensível em si})}$ é $P_{(\text{sensível accidental})}$.

⁹² *De Anima* II, 6, 418a 8.

⁹³ Trataremos da questão do erro ao final do Capítulo 2.

⁹⁴ CASHDOLLAR, S. *Aristotle's Account of Incidental Perception*, pág. 159.

⁹⁵ CASHDOLLAR, S. *Op. Cit.*, pág. 162.

É relevante notar que o sensível acidental deve ser reconhecido como algo outro que o sensível em si percebido, isto é, o filho de Cléon é outra coisa que não o branco. Segundo Cashdollar:

Uma assertiva no sentido usual expressaria o branco como predicado de Cléon, mas na ordem da percepção afirma-se que 'o branco é Cléon', ou seja, 'Cléon é predicado do branco'. É como se a percepção, como o pensamento, respondesse a perguntas formuladas em termos de categorias. Mas enquanto o pensamento geralmente pergunta 'o que é Cléon' ou 'onde está Cléon', a percepção pergunta 'o que é o branco', 'onde está o branco', ou 'quão grande é o branco'. Quando Aristóteles fala (*De Anima* III, 2, 426 b 8) de um 'sujeito' da percepção (como dizemos 'objeto'), ele quer dizer exatamente isso. A qualidade não é mais simplesmente uma categoria (predicado), mas um sujeito ou substrato de que outras categorias são predicadas. Uma percepção acidental, então, é um sujeito-e-predicado percebido conjuntamente, sendo o sujeito um sensível próprio [ou comum], e o predicado de outra fonte.⁹⁶

Ressaltando que, a percepção dos sensíveis acidentais não é proposicional, e não envolve conteúdos racionais, somente a explicação do modo como ela ocorre é que se utiliza da lógica S é P. Tanto que os animais também são capazes de perceber os sensíveis acidentais, como no exemplo da *História dos Animais*, em que é possível inferir que o leão ao ser caçado tem percepção acidental de seus caçadores: “*Na perseguição, enquanto ele estiver à vista, ele não tenta correr e não mostra medo, mas mesmo que ele seja compelido pela multidão de caçadores a recuar, ele se retira deliberadamente, passo a passo, de vez em quando virando a cabeça para observar seus perseguidores.*”⁹⁷ Ainda há o que aprofundar sobre os sensíveis acidentais, mas retornaremos ao tópico munidos das explicações dos próximos capítulos.

⁹⁶ CASHDOLLAR, S. Op. Cit., pág. 163.

⁹⁷ *História dos Animais* IX, 629b 10.

Capítulo 2 – *Mnēmē*

A primeira caracterização que encontramos acerca da memória no *Sobre a Memória*, é a seguinte: “A memória não é, portanto, nem percepção nem concepção, mas um estado ou afecção de um destes, sob a condição da passagem de tempo.”⁹⁸ Nesse trecho inicial encontramos quatro informações: i. a memória depende da passagem de tempo; ii. a memória não é percepção; iii. a memória não é concepção; iv. a memória é um estado ou uma afecção – de origem perceptiva ou conceitual. Destas, a mais complexa é a última. Mas iniciemos nossa abordagem pela primeira afirmativa. A memória acontece no presente, mas refere-se ao passado. Memorar sobre o futuro é impossível, pois este é matéria de opinião e expectativa. Memorar sobre o presente não é coerente, pois se encontra-se na presença do objeto, o que ocorre é a percepção. E se contempla cientificamente algo e o tem presente em mente, também não diz-se que memora, apenas que conhece.⁹⁹

Por conseguinte, se a memória é dependente da passagem do tempo, somente os animais que o percebem serão capazes de memorar. E o tempo, como abordamos no primeiro capítulo, será entendido como algo a ser apreendido pela sensibilidade comum, que tem como sede o coração, pois “*deve-se conhecer a magnitude e o movimento por meio da mesma faculdade pela qual se conhece o tempo.*”¹⁰⁰. Não é claro como ocorre efetivamente a percepção temporal, e consequentemente quais são as condições que excluem parte dos animais de sua apreensão, o relevante é que a memória só ocorre dada a passagem de tempo e nem todos os animais a possuem.

Sobre a segunda afirmativa, ‘memória não é percepção’, fica esclarecido pelo que já dissemos, que estando a perceber não se memora. Entretanto, a memória será dependente da percepção, uma vez que esta fornece à memória seus objetos, ou seja, aquilo que é apreendido pela percepção será o objeto da memória dada a passagem do tempo. Com relação à terceira afirmativa, ‘a memória não é concepção’, isto é, a memória não é pensamento, estando estabelecida a premissa

⁹⁸ *Sobre a Memória*, 1, 449b 24-25.

⁹⁹ *Sobre a Memória*, 1, 449b 10-20.

¹⁰⁰ *Sobre a Memória*, 1, 450a 10.

de que somente os homens possuem a capacidade de raciocínio¹⁰¹, e a memória é concedida a outros animais além do homem¹⁰², a memória, então, não será correspondente ao pensamento. Todavia, essa distinção carece de esclarecimento, pelo fato de ser possível recordar objetos de pensamento.

Para tanto, Aristóteles recuperará a noção de *phantasia*¹⁰³ apresentada em *De Anima* III, 3, que, basicamente, é o processo pelo qual imagens são produzidas no percipiente a partir da percepção. A *phantasia* ocorre em todos os animais por ser como a percepção, mas é diferente desta em essência – “*Em nosso trabalho sobre a alma, tratamos da imaginação, e a faculdade da imaginação é idêntica à da percepção sensorial, embora o ser de uma faculdade de imaginação seja diferente daquela de uma faculdade de percepção sensorial.*”¹⁰⁴ Sendo a *phantasia* o processo, seu efeito será a imagem, *phantasma*. É com relação à imagem que a memória pode ser associada a objetos do pensamento, pois não se pode pensar sem imagens¹⁰⁵, logo, a capacidade de pensar se relaciona à *phantasia*. E se esta ocorre a partir da percepção, segundo Bloch, o processo pode acontecer de duas maneiras:

1. Na *phantasia*, imagens de coisas já percebidas são mantidas e combinadas de maneiras desiguais às percepções originais. Nesse sentido, *phantasia* corresponde à “imaginação”.
2. Na *phantasia*, imagens que correspondem precisamente às coisas percebidas são mantidas. Nesse sentido, *phantasia* corresponde à “memória”.¹⁰⁶

Assim, imaginação e memória são praticamente idênticas, e a diferença será a postulação de que memória envolve a percepção do tempo.¹⁰⁷ Porém, tanto com relação à 1 quanto com relação à 2 o efeito remanescente é a imagem. Como diferenciar o que é somente *phantasia* e o que é memória? “*Do mesmo modo que concebemos que a imagem dentro de nós é algo em si e em relação a outra coisa. Na medida em que é considerado em si mesmo, é apenas um objeto de*

¹⁰¹ *De Anima* II, 3, 414b 16.

¹⁰² *Sobre a Memória*, 1, 450a 15-19.

¹⁰³ A tradução tradicional do termo é “imaginação”, mas preferimos manter o termo grego para evitar associações com o significado corrente de imaginação.

¹⁰⁴ *Sobre os Sonhos*, 1, 459a 15. Outra passagem é *De Anima* III, 11, 434a 5.

¹⁰⁵ *De Anima* I, 1, 403a 7 e III, 7, 431a 15.

¹⁰⁶ BLOCH, D. *Aristotle on Memory and Recollection*, pág. 62.

¹⁰⁷ *Idem*.

contemplanção, ou uma imagem; mas quando considerado como relativo a outra coisa, por exemplo, como sua semelhança, também é memória.”¹⁰⁸ Em outras palavras, se entendemos a imagem como algo em si mesmo e não referente a outra coisa temos somente *phantasia*, mas, se entendemos a imagem como algo que *representa* outra coisa, temos a memória. Entretanto, o objeto percebido não se encontra mais presente. Dado que a memória é sobre o passado, como se configura, então, que a imagem no tempo t_2 é referente ao objeto percebido no tempo t_1 ? Nesse sentido cabe-nos analisar a informação iv. sobre o que significa dizer que a memória é uma afecção, e para tanto, será necessário retornar à ideia de *phantasia* e entender seu funcionamento.¹⁰⁹

De acordo com o que abordamos no capítulo anterior, a sensação ocorre quando um objeto externo causa um movimento no meio, que por sua vez, gera um movimento no órgão do sentido, que tem suas sensações unificadas numa sensibilidade comum, efetivando assim a percepção dos diferentes sensíveis. “*Mas, uma vez que é possível que, uma coisa tendo se movido, outra coisa seja movida por ela*”¹¹⁰ a sensação inicial pode também causar outros efeitos indiretos similares ao primeiro, que podem ser verdadeiros ou falsos.¹¹¹ E isso é dito por Aristóteles com relação à *phantasia*:

A imaginação é considerada um movimento e é impossível sem sensação, isto é, ocorre em seres que são perceptivos e tem por conteúdo o que pode ser percebido; e, uma vez que o movimento pode ser produzido pela sensação real, e que o movimento é necessariamente semelhante em caráter à própria sensação, esse movimento não pode existir separado da sensação ou em criaturas que não percebem, e seu possuidor faz e sofre muitas coisas em virtude dele, podendo ser verdadeiras ou falsas.¹¹²

Para entender o procedimento da *phantasia*, podemos utilizar como analogia o eco.¹¹³ Pois, quando se grita em um ambiente oco gera-se dois movimentos, o primeiro movimenta o ar e causa a primeira audição, o segundo, ao ser refletido nas

¹⁰⁸ *Sobre a Memória*, 1, 450b 16.

¹⁰⁹ Tomaremos como apoio as análises realizadas por Caston em *Why Aristotle Needs Imagination*.

¹¹⁰ *De Anima* III, 3, 428b 10.

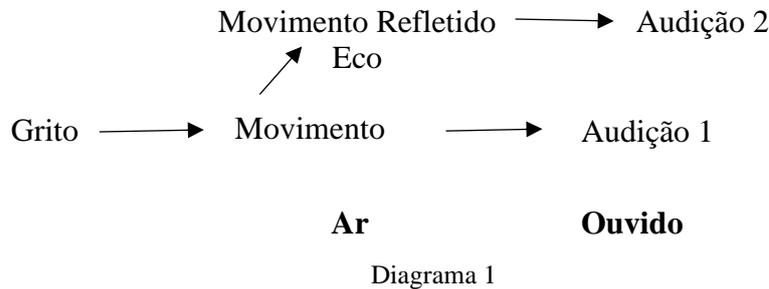
¹¹¹ CASTON, V. *Why Aristotle Needs Imagination*, pág. 47.

¹¹² *De Anima* III, 3, 428b 10-16.

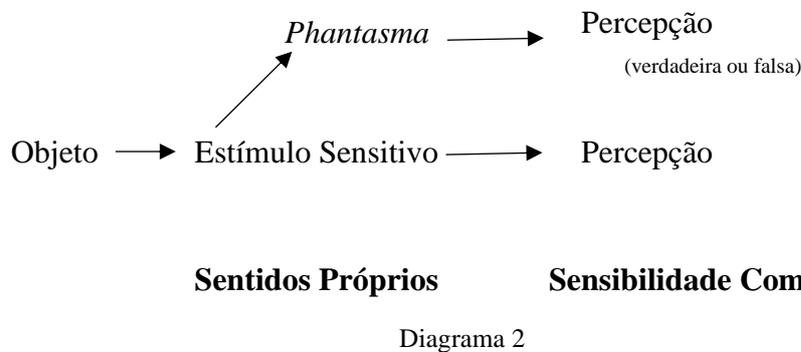
¹¹³ CASTON, V. Op. Cit., pág. 47.

paredes do ambiente movimentam novamente o ar causando uma segunda audição.

De acordo com o seguinte diagrama:



A *phantasia* pode ser ilustrada similarmente:



Como o eco, o *phantasma* é um efeito indireto do objeto da percepção; sendo diretamente causado pelo estímulo sensitivo, que por sua vez é causado pelo objeto. Com relação ao estímulo sensitivo, o *phantasma* é um efeito colateral: o efeito primeiro é produzir a experiência da sensação agindo na sensibilidade comum. Como o *phantasma* deriva do estímulo sensitivo e não do objeto em si, a *phantasia* será sobre o que é a sensação, podendo provocar o movimento perceptivo mesmo se o objeto não estiver presente.¹¹⁴ É assim, portanto, que a *phantasia* é capaz causar afecções na ausência do objeto, e será a partir desse entendimento que se pode compreender a memória. Pois,

Devemos conceber aquilo que é gerado através da percepção sensorial na alma, e na parte do corpo que é sua sede, – a saber, a afecção do estado que chamamos de memória – ser algo como uma imagem. O processo de

¹¹⁴ CASTON, V. Op. Cit., pág. 48.

movimento imprime, por assim dizer, uma espécie de impressão do sensível, assim como as pessoas que fazem impressões com um selo.¹¹⁵

Sendo a *phantasia* – e conseqüentemente, a memória – referentes ao processo perceptivo, também possuirão um fundamento material e biológico. A *phantasia* começa com as impressões que persistem nos órgãos periféricos, de onde ocasiona as imagens e/ou outras ilusões perceptivas¹¹⁶, que então procedem para o órgão perceptivo central (o coração). Como ao longo do caminho, as imagens estão sujeitas à distorção, podem resultar em imagens deturpadas (“imaginação”) e em sonhos que são capazes de desviar da experiência de vigília.¹¹⁷ Porque os *phantasma* podem ser armazenados por longos períodos nas paredes do coração¹¹⁸, é possível lembrar de experiências passadas, assim como procurar e recuperar¹¹⁹ itens específicos.¹²⁰

“A memória não é, portanto, nem percepção nem concepção, mas um estado ou afecção de um destes, sob a condição da passagem de tempo.”. Pela noção de *phantasia*, podemos entender que a memória é uma imagem, que, diferentemente da *phantasia*-imaginação, manterá uma relação com o objeto da percepção, pois a imagem da memória não é em si mesma, mas é enquanto representação armazenada do objeto exterior apreendido num tempo anterior. Utilizando a ilustração do diagrama:

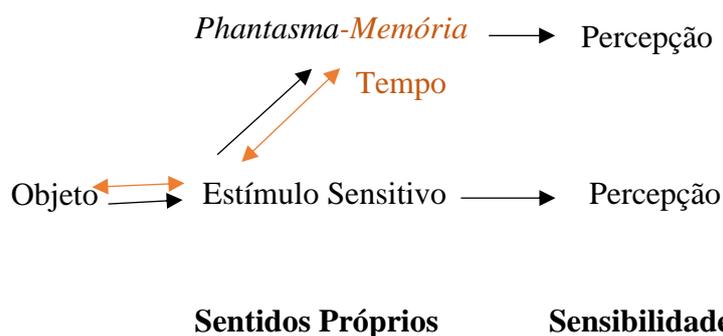


Diagrama 3

¹¹⁵ *Sobre a Memória*, 1, 450a 27.

¹¹⁶ *Sobre os Sonhos*, 2.

¹¹⁷ *Sobre os Sonhos*, 3.

¹¹⁸ *Sobre a Memória*, 1, 450a32-b11.

¹¹⁹ Através da recordação, ver: *Sobre a Memória*, 2.

¹²⁰ CASTON, V. *Aristotle's Psychology*, pág. 332.

O tratado *Sobre a Memória* aborda ainda o tema da recordação, que não nos interessa aprofundar, mas o apresentaremos resumidamente. A diferença mais fundamental entre memória e recordação é que pertencem a diferentes competências da alma tripartida descrita no *De anima* II-III: a memória pertence à alma sensível, a recordação à alma pensante. De certa forma, portanto, a memória está mais intimamente relacionada à percepção do que a recordação, pois a recordação está mais próxima de uma maneira de pensar do que do modo de funcionamento da memória. Tal postulação fica mais evidente pelo fato de que animais memoram – desde que possuam a capacidade de perceber o tempo –, mas apenas o homem¹²¹ entre os animais conhecidos pode recordar.¹²²

No entanto, cabe ressaltar que ao falar sobre a recordação, Aristóteles expõe que há uma ordem em que as imagens são armazenadas¹²³, e que tal ocorrência é o que permite a recordação. Apesar de o ato de recordar ser uma atividade que implica racionalidade, o armazenamento e ‘organização’ das imagens parece ser algo relacionado à natureza, pois “*um movimento é seguido por outro por natureza.*”¹²⁴ E, portanto, essa ‘organização’ poderia ser estabelecida pela *phantasia* e a memória. Já que todo animal armazena imagens pelo próprio processo da *phantasia*, aqueles que possuem a capacidade de perceber o tempo, poderiam armazená-las numa certa ordem sucessiva, sem que isso implique numa ação tomada racionalmente.

Quanto à questão, portanto, o que é memória ou memorar, foi mostrado que é o ter uma imagem, relacionada como uma semelhança à de que é a imagem; e quanto à questão de qual das faculdades dentro de nós a memória é uma função, foi demonstrado que é uma função da faculdade primária da percepção sensorial, isto é, daquela faculdade pela qual percebemos o tempo.¹²⁵

¹²¹ *Sobre a Memória*, 2, 453a 6.

¹²² BLOCH, D. Op. Cit., pág. 75.

¹²³ *Sobre a Memória*, 2, 451b 11.

¹²⁴ *Sobre a Memória*, 2, 451b 11.

¹²⁵ *Sobre a Memória*, 2, 451a 15-17.

Sensíveis Acidentais

A par do funcionamento da *phantasia* e da memória, podemos retomar a caracterização que fazíamos dos sensíveis acidentais. Dissemos anteriormente que os sensíveis acidentais são percebidos segundo a lógica S é P, em que o “sujeito” será o sensível em si (próprio e/ou comum), que é apreendido primeira e necessariamente, e o ‘predicado’ será o sensível acidental. Entendendo ‘S’ como um sensível em si, é preciso analisar o que efetivamente pode ser o ‘P’, o sensível acidental. Em *De Anima II*, 6, 418a 16, diz Aristóteles: “*E, a respeito destes [sentidos próprios], cada sentido discerne, e não há engano de que é cor ou som, mas sim sobre o que é e onde está o colorido, ou sobre o que é e onde está o sonante.*”¹²⁶ O que sugere que lugar, e por conseguinte, presumivelmente, qualquer uma das outras maneiras pelas quais uma coisa pode ser dita (as categorias) pode ocorrer como o segundo termo de uma percepção acidental.¹²⁷

Se a percepção acidental é da maneira que descrevemos, então o segundo termo do postulado $S_{(\text{sensível em si})}$ é $P_{(\text{sensível acidental})}$ precisa ser uma imagem armazenada que é espontaneamente ‘associada’ ao sensível próprio. O objeto material que é a fonte do sensível em si existe sob muitas descrições possíveis, qualquer uma das quais pode ser candidata, não necessária, a ser o sensível acidental. ‘O filho de Cléon’ pode ser descrito de outra forma: pelo seu próprio nome, por homem ou animal, por magro, virtuoso ou vicioso, na Ágora, vestido ou despido, andando, falando... – em suma, por qualquer uma das categorias.¹²⁸ Transpondo para o exemplo completo: ‘o branco é filho de Cléon’, ‘o branco é virtuoso’, ‘o branco está na Ágora’, ‘o branco anda’, ‘o branco é Eutidemo’. Apesar da escassez de referências, podemos, com alguma segurança, supor que Aristóteles permita qualquer uma das categorias (incluindo substâncias primeiras e segundas) como possíveis predicados na percepção acidental.¹²⁹

O que agora entra em questão é se é necessário a memória, ao contrário do que afirmamos no primeiro capítulo, para a atribuição do segundo termo. A

¹²⁶ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

¹²⁷ CASHDOLLAR, S. Op. Cit., pág. 163.

¹²⁸ CASHDOLLAR, S. Op. Cit., pág. 165.

¹²⁹ CASHDOLLAR, S. Op. Cit., pág. 167.

percepção acidental, assim como as demais percepções, ocorre no presente. Nessa direção, perceber que, o que se está vendo é qualquer-P, e memorar que P é (ou foi) qualquer-P não são a mesma coisa. Perceber que $S_{(sensível\ em\ si)}$ é $P_{(sensível\ acidental)}$ é perceber que S é *nesse momento* P. Entretanto, para perceber o sensível próprio como um determinado P, é preciso ter este último armazenado como uma imagem, que se tornará espontaneamente conjugada ao sensível próprio quando percebido.¹³⁰ A percepção de que o objeto é outra coisa além do sensível em si é o que configura a percepção acidental.¹³¹ Segundo Aristóteles:

Quando foi implantada [a memória] pela primeira vez no indivisível e último órgão, já está estabelecida na pessoa afetada a afecção, ou o conhecimento – se se deve aplicar o termo ‘conhecimento’ ao estado ou afecção; e, de fato, pode-se memorar, no sentido acidental, de algumas das coisas as quais conhece; mas memorar, estritamente falando, é uma atividade que não ocorre até que o tempo tenha decorrido. Pois se memora no presente o que se viu ou experimentou anteriormente; não se memora no momento em que está a experienciar.¹³²

Desse modo, os sensíveis acidentais podem ser entendidos como a conjunção entre sensível em si e imagem, sem que esse processo dependa da capacidade de memória.

A Possibilidade do Erro na Percepção

Dos temas relativos à percepção resta-nos mencionar a possibilidade do erro e só poderíamos realizar tal análise aparelhados da noção de *phantasia*. Sobre os sensíveis próprios estipulamos que a sua percepção é verdadeira estando o órgão e

¹³⁰ CASHDOLLAR, S. Op. Cit., pág. 169.

¹³¹ Como no exemplo do leão: o branco é outra coisa que não só o branco, no caso, é o caçador. O leão não precisa ter memória de um caçador para identificar que a cor que está a perceber é algo outro que não só cor e magnitude. Cf. pág: 39.

¹³² *Sobre a Memória*, 2, 451a 25-31.

o meio em condições normais, ou seja, sem alterações, como o sono, a doença, a embriaguez ou alguma característica atípica do meio. E a verdade desse tipo de percepção se estabelece pela semelhança que ocorre entre o sensível e o órgão no ato perceptivo. Entretanto, também dissemos que o mundo é constituído de objetos que são compostos de diferentes tipos de sensíveis, de modo que, algo do mundo real tem em si basicamente, a cor, a forma, e a magnitude. À exceção da cor, a forma e a magnitude são sensíveis comuns, que serão percebidos através dos sentidos próprios, mas apreendidos pela sensibilidade comum.

Até então, segundo a caracterização aristotélica dos sentidos e sensíveis próprios, em circunstâncias normais, não há a possibilidade do erro, dado que a causa e o conteúdo da percepção coincidem. Se, a mesma lógica se mantivesse também para os sensíveis comuns e acidentais, Aristóteles se comprometeria com a tese de que toda aparência é verdadeira, ou mesmo que toda percepção é verdadeira¹³³ (estando reservadas as anomalias já estabelecidas), o que não parece corresponder à realidade. Entretanto, Aristóteles chega a se comprometer efetivamente com essa tese acrescentando a ressalva de que ela se realiza somente na forma mais básica de percepção, ou seja, na percepção dos sensíveis próprios¹³⁴ enquanto estes estão presentes, e se posiciona diferentemente com relação aos outros tipos de sensíveis, ou seja, a percepção desses últimos não pode ocorrer segundo a lógica dos primeiros, sendo necessário o estabelecimento da possibilidade do erro. E concordamos com Castor na argumentação de que a possibilidade do erro ocorre na *phantasia*, que integra o processo perceptivo.¹³⁵

Exploramos sobre a necessidade da sensibilidade comum, e suas funções, mas não esclarecemos *como* a sensibilidade comum ‘recebe’ os estímulos sensitivos. À exceção da apreensão dos sensíveis próprios, que ocorre de maneira direta, as outras formas de percepção – comum e acidental – são suscetíveis ao erro e parecem envolver processos mais complexos e pressupor o envolvimento da *phantasia*¹³⁶, sendo o exemplo mais empregado por Aristóteles: “*imaginamos que*

¹³³ Para uma análise pormenorizada dessa assertiva, ver: CASTON, V. *Why Aristotle Needs Imagination*.

¹³⁴ Cf. Cap. 1.

¹³⁵ CASTON, V. *Why Aristotle Needs Imagination*.

¹³⁶ *Sobre os Sonhos*, 1, 458b 25; 2, 460b 18.

*o sol tenha trinta centímetros de diâmetro embora estejamos convencidos de que é maior do que a parte habitada da terra.”*¹³⁷

Para esclarecer essas formas mais complexas de percepção recorramos mais uma vez ao nosso diagrama:

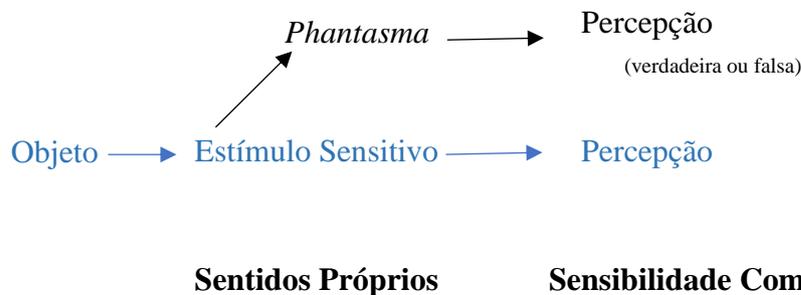


Diagrama 4

Marcado em azul está a apreensão dos sensíveis próprios: o objeto gera o estímulo sensitivo, que é percebido pelos sentidos próprios que são diretamente conectados ao coração e à sensibilidade comum. Porém, como dissemos, um objeto no mundo real, tem, fundamentalmente cor, forma e magnitude – ignorando que também seja uma substância –, ou seja, sua apreensão envolverá sensíveis próprios e comuns. Assim, a cor do objeto será apreendida diretamente e sem erro – na presença do objeto –, mas também será refletida com as outras características que acompanham o sensível próprio na composição do *phantasma*, que por sua vez, poderá ter como efeito uma imagem verdadeira ou falsa – como, por exemplo, o caso do sol –, a depender do quanto o *phantasma* se distancia do estímulo sensitivo primeiro.

Nessa perspectiva, a percepção não será um processo puro, mas uma coordenação entre sensíveis e a *phantasia*, na sensibilidade comum. Portanto, fica esclarecido porque a *phantasia* é dita “*uma espécie de sensação enfraquecida*”,¹³⁸ e na mesma lógica, fica explicado o fato de a *phantasia* ser uma capacidade necessária de todo animal. No caso dos sensíveis acidentais, o erro pode ocorrer na atribuição do segundo termo, ou seja, se $S_{(\text{sensível em si})}$ é $P_{(\text{sensível acidental})}$, o P enquanto

¹³⁷ *De Anima* III, 3, 428b 2.

¹³⁸ *Retórica* I, 11 1370a 28.

imagem associada pode não ser uma conjunção correta para o S. Resumidamente nas palavras de Aristóteles:

Primeiro, há a percepção objetos sensíveis próprios, que é verdadeira ou contém minimamente o falso; em segundo lugar, há percepção do incidir também essas coisas que são incidentais aos objetos perceptíveis, e neste caso já se admite cometer erro; pois que é o branco, não admite erro, mas pode-se errar quanto ao branco ser isso ou alguma outra coisa. Em terceiro lugar, há a percepção dos sensíveis comuns que acompanham os incidentais em que subsistem os sensíveis próprios. [...] O primeiro é verdadeiro desde que esteja presente a percepção sensível. Os outros, por sua vez, quer esteja presente quer ausente a percepção sensível, podem ser falsos, sobretudo quando estiver distante do objeto perceptível.¹³⁹

Assim, Aristóteles justifica uma certa confiança nos processos perceptivos sem incorrer nas teses de que toda percepção é verdadeira.

¹³⁹ *De Anima* III, 3, 428b 17-29. – Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

Capítulo 3 – *Empeiria*

Na obra aristotélica, são poucas as vezes que a noção de *empeiria* (experiência) é tratada, entretanto, esta não parece ser uma conceituação irrelevante, dado que é uma das etapas fundamentais da apreensão do conhecimento. Aristóteles menciona a experiência no primeiro capítulo do livro A da *Metafísica*, e no complexo *Analíticos Posteriores* II, 19. Em ambas as obras, a *empeiria* parece ser uma transição entre um conhecimento “inferior” e um conhecimento “superior”, mas que carece de uma definição, pois em dado momento aparece mais próxima das etapas inferiores do conhecimento, e em outro, aparece como fundamental à forma mais elevada de saber.

Aristóteles define o caminho do conhecimento como *aísthēsis*, *mnēmē*, *empeiria* e *epistēmē*¹⁴⁰. Destas, somente a última etapa seria um conhecimento racional e exclusivo do homem. A *aísthēsis* é própria a todos os animais, em maior ou menor grau, a depender da quantidade de sentidos que o animal possui; a *mnēmē* é compartilhada por aqueles animais que possuem uma percepção qualificada o suficiente para perceber a passagem do tempo; e a *empeiria* é o meio do caminho entre a percepção e conhecimento racional, entretanto, não consta claro se ela é ou não um conhecimento também racional. Em algumas passagens, parece manifesto um caráter racional dado à experiência¹⁴¹, em outras, a experiência é dita compartilhada com animais além do homem, e portanto, não racional.¹⁴²

Das questões que dizem respeito à *empeiria*, abordaremos as referentes: i. ao par particular-universal, ii. e à atribuição de racionalidade ou não à experiência. Em *Metafísica A* temos que “*nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única.*”¹⁴³ A partir dessa caracterização podemos remontar a apreensão do conhecimento até a etapa da experiência.¹⁴⁴ Suponhamos determinado objeto

¹⁴⁰ *Metafísica A*, 1, 980a 20-982a 5.

¹⁴¹ *Metafísica A*, 1, 981a 5-9; *Primeiros Analíticos I*, 30, 46a 17; *Ética a Nicômaco VI*, 8, 1442a 18.

¹⁴² *Metafísica A*, 1, 980b 26.

¹⁴³ *Metafísica A*, 1, 980b 27.

¹⁴⁴ Tomamos como orientação para o desenvolvimento do capítulo o artigo de P. Gregorić e F. Grgić. *Aristotle's Notion of Experience*.

apreendido pela percepção: ele é conhecido em ato pelos sentidos e a *phantasia* gera imagens-memória referentes a ele; ao memorar estas imagens faz-se a associação da imagem com o objeto real apreendido pelos sentidos num tempo passado, da junção de muitas imagens, têm-se a experiência sobre esse objeto em particular. Esse processo supõe que as memórias reunidas pela experiência sejam organizadas e referentes ao mesmo objeto. Entretanto, essa organização não se dá por algum instrumento racional, mas será parte do funcionamento da memória.¹⁴⁵

Se a experiência é unificação das memórias, que por sua vez são o armazenamento da percepção, e se essa unificação das memórias é referente à um único particular, segue-se necessariamente que dentre as percepções armazenadas pela memória deve haver, além da percepção dos sensíveis comuns e próprios, a percepção accidental da substância¹⁴⁶, do objeto que se terá experiência sobre. Pois na falta do sensível accidental, há somente uma listagem de percepções sensíveis. Todavia, a aquisição de experiência sobre algo não será equivalente a ter ciência sobre algo, pois a experiência será referente ao particular. Segundo P. Gregorić e F. Grgić:

A experiência é uma disposição cognitiva: com base em fatos previamente percebidos, memorizados e organizados sobre uma coisa, ela permite a observação de outros fatos, e cada fato recém-observado pode estimular a observação mais fatos novos. Essa tendência de crescimento da experiência é o que permite Aristóteles classificá-la acima da percepção, ao mesmo tempo em que a limita, juntamente com a percepção, a saber apenas que algo é o caso.¹⁴⁷

Dado que a experiência versa sobre o particular, será possível experienciar muitos particulares. E podemos inferir que, do mesmo modo que a experiência unifica as muitas memórias num sensível accidental, as muitas experiências podem ser reunidas de maneira a possibilitar que se encontre entre elas características comuns que possam ser reunidas em disposições universais. Nesse caso, a participação dos animais – que não o homem – na experiência parece encerrada,

¹⁴⁵ Conforme exploramos no segundo capítulo. Cf. pág. 45.

¹⁴⁶ De acordo com o que explicitamos no primeiro capítulo e segundo capítulo sobre a percepção accidental.

¹⁴⁷ GREGORIĆ, P.; GRGIĆ, F. *Aristotle's Notion of Experience*, pág. 14.

pois eles “*pouco participam da experiência*”¹⁴⁸; e é possível admitir que os animais reúnam memórias e tenham alguma experiência, mas não que eles sejam capazes de encontrar semelhanças entre diferentes experiências. Entretanto, pode-se objetar que o conhecimento de universais é matéria da arte e da ciência, e que não é passível à experiência, mas em *Metafísica A 1* tem-se:

A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência como diz Polo, produz a arte, enquanto a in experiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um *juízo geral e único* passível de ser referido a todos os casos semelhantes.¹⁴⁹

À vista disso é possível argumentar que a experiência pode identificar o universal, e a diferença que se manterá entre a arte e a ciência e a experiência será então o conhecimento de causa. Pois, ainda que a *empeiria* possa levar ao conhecimento do universal, este universal não será conhecido enquanto causa e explicação de algo. E Aristóteles parece seguir tal raciocínio na medida em que continua no texto da *Metafísica*:

Todavia, consideramos que o saber e o entender sejam mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos que os possuem a arte mais sábios do que os que só possuem a experiência, na medida em que estamos convencidos de que a sapiência, em cada um dos homens, corresponde a capacidade de conhecer. E isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros não a conhecem.¹⁵⁰

Nessa perspectiva, o *juízo geral e único*, enquanto um resultado da experiência, será sempre relacionado ao particular, pois a única explicação que pode fornecer é relativa a casos particulares. Logo, os juízos da experiência, independentemente do quanto universal eles possam vir a ser, estarão confinados aos particulares no sentido de sempre serem justificados por estes. Em contraste, o sábio que é dotado de arte ou ciência poderá oferecer a causa, o porquê.¹⁵¹ Por

¹⁴⁸ *Metafísica A*, 1, 980b 27. – Tradução de Giovanni Reale.

¹⁴⁹ *Metafísica A*, 1, 981a 1-7. – Tradução de Giovanni Reale. – Grifos nossos.

¹⁵⁰ *Metafísica A*, 1, 981a 24-29. – Tradução de Giovanni Reale.

¹⁵¹ GREGORIĆ, P.; GRGIĆ, F. Op. Cit., pág. 19.

consequente, aquele que possui somente a experiência não pode ensinar, pois o ensinamento é dependente do conhecimento teórico, e da explicação das causas.¹⁵²

Essa capacidade de correlacionar as experiências e encontrar juízos gerais, parece supor alguma forma básica de racionalidade, excluindo assim os animais não-rationais, mesmo que não seja ainda a forma racional proposicional capaz de encontrar a causalidade. Nesse sentido, recapitulando o caminho do conhecimento, temos que a percepção gera as memórias, que por sua vez, reunidas, servem de base para a experiência; das muitas experiências, manifesta-se uma forma básica de racionalidade que reconhece universais vinculados às particulares. A seguinte citação, pode ser entendida como uma forma sintética do que dissemos até então: “*Pois embora se perceba o particular, a percepção é do universal – por exemplo: do homem, mas não de Callias, o homem.*”¹⁵³

Retornando ao caso da percepção acidental, em que uma imagem é atribuída ao sensível próprio primeiramente percebido, a partir da estrutura $S_{(sensível\ em\ si)}$ é $P_{(sensível\ acidental)}$. Se a experiência é a conjunção de memórias tendo como ponto comum um sensível acidental, o sentido da ‘predicação sensível’ muda e se iguala ao sentido predicativo racional, pois não será mais ‘esse branco é o filho de Cléon’, mas, pela experiência, ‘Filho de Cléon: homem, magro, na Ágora, a andar...’, ou ‘Sócrates: homem, baixo, a falar...’ e assim se segue conhecendo por experiência vários sensíveis acidentais com associações imagéticas similares até que se perceba que essa ‘listagem de imagens’ que antes era armazenada para cada caso, pode ser reunida por características comuns numa ‘listagem de imagens base’ que será referente ao universal. Ainda que o processo até então não seja efetivamente proposicional, a aquisição de linguagem irá ampliar enormemente essa capacidade de organização e vinculação de características comuns através dos conceitos.

¹⁵² *Metafísica A*, 1, 981b 7-10.

¹⁵³ *Analíticos Posteriores II*, 19, 100a 20.

Conclusão

Concluimos que a percepção é dependente do mundo exterior, pois toda a argumentação aristotélica é baseada na materialidade corpórea, e é o objeto fora do corpo a causa de sua percepção, não havendo estímulo sensitivo que não tenha alguma origem no objeto real. Portanto, é possível dizer que para Aristóteles há o mundo “lá fora” e, preservadas as necessidades dos sentidos, o percebemos tal qual ele é. Das percepções armazenadas temos a memória, que novamente mantém a relação com o objeto real, e será a base dos processos posteriores que a usarão como fonte de dados e informações no avanço do conhecimento.

A última etapa da qual tratamos foi a experiência, originada da multiplicidade de memórias. No limiar entre o conhecimento particular restrito e o conhecimento “superior” dos universais. A experiência fundamenta a passagem do não-racional para o racional, do não conceitual para o conceitual. E como dissemos no primeiro capítulo, a pesquisa ocorre a partir do princípio escolhido: se da percepção, do sentido *prós hemas*, vai do particular ao universal. Se no sentido da Filosofia Primeira, do universal ao particular.

Nesse sentido, há uma diferença de anterioridade entre a percepção e a metafísica. A anterioridade conforme a percepção é obtida a partir da perspectiva do percipiente e toma como referência o que é externo ao sujeito e apreendido pelos sentidos. Os sensíveis próprios são anteriores porque são objetos apropriados aos sentidos próprios. Os sensíveis comuns dizem-se igualmente anteriores por acompanharem os sensíveis próprios ao serem percebidos conjuntamente. Por último, percebe-se a substância por meio dos sensíveis acidentais, pois estes acompanham acidentalmente os outros tipos de sensíveis.

A anterioridade metafísica, e da mesma maneira, a linguagem, têm como referência a substância. A substância é anterior aos acidentes, o que se diz estar em um sujeito não pode ser separado da substância da qual ele é inerente. A prioridade metafísica, então, fundamenta a prioridade perceptiva no sentido de que os acidentes incluem sensíveis próprios e comuns que só podem existir em

substâncias. Nessa perspectiva, o processo iniciado pela percepção no sentido do particular ao universal, possibilita a inversão desse sentido que torna-se correspondente à metafísica, do universal ao particular.

Referências Bibliográficas

▪ Primárias:

ARISTÓTELES. *Categories and De Interpretatione*. With Translation, Introduction and Notes by J. L. ACRILL. Oxford: Clarendon Press, 1963.

_____. *De Anima*. Apresentação, Tradução e Notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *De Anima*. With Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1965.

_____. *De Memoria et Reminiscentia*. With Translation by R. Sorabji. In: SORABJI, R. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972.

_____. *De Memoria et Reminiscentia*. With Translation by D. Bloch. In: BLOCH, David. *Aristotle on Memory and Recollection*. Boston: Brill, 2007.

_____. *Metafísica*. Edição Bilingue, Tradução de Geovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 3v.

_____. *Metaphysics - Books Γ, Δ and E*. With Translation and Note by C. KIRWAN. Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005.

_____. *Órganon*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editora, 1987. 5v.

_____. *Retórica*. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

_____. *Segundos Analíticos - Livro I*. Introdução, tradução e notas de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP – Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 7, 2004.

_____. *Segundos Analíticos - Livro II*. Introdução, tradução e notas de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP – Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 4, 2004.

_____. *The Complete Works of Aristotle – The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1991. 2v.

_____. *Tópicos; Dos Argumentos Sofísticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Tópicos*. Trad. José Segurado e Campos. Biblioteca de Autores Clássicos. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2014.

▪ **Secundárias:**

AGGIO, J. A percepção como um tipo de alteração segundo Aristóteles. In: *Argumentos*, n. 2, 2009, p. 13-22.

ANGIONI, L. (ed.). *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora Phi, 2014.

_____. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

_____. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (APo 71b 9-12). In: MEIXNER, U.; NEWEN, A. (ed.) *Logical Analysis and History of Philosophy*. Münster: Mentis, 2016. p. 79-105.

AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

BERTI, Enrico. *Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

BIONDI, Paolo C. Aristotle's Analysis of Perception. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 66, n. 1, 2010, p. 13-32.

BLASCO, J. L., GRIMALTOS, T. & SÁNCHEZ, D. *Signo y Pensamiento: Una introducción filosófica a los problemas del lenguaje*. Barcelona: Ariel, 1999.

BLOCH, David. *Aristotle on Memory and Recollection*. Boston: Brill, 2007.

BRONSTEIN, D. *Aristotle on Knowledge and Learning*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

BROWN, L. The Verb 'To Be' in Greek Philosophy: Some Remarks. In EVERSON, Stephen. (ed.) *Language*. New York: Cambridge University Press, 1994.

BURNYEAT, M. De Anima II 5. In: *Phronesis*, vol. 47, n. 1. 2002, p. 28-90.

CAMILLO, Silvana. Separación de la sustancia y separación de las ideas platónicas en Aristóteles. In: *Anejo*, 2010, p. 235-258.

CASHDOLLAR, S. Aristotle's Account of Incidental Perception. In: *Phronesis*, vol. 18, n. 2, 1973, p. 156-175.

CASTON, V. The spirit and the letter: Aristotle on perception. In: SALLES, R. (ed.) *Metaphysics, soul and ethics in Ancient Thought – Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 245-320.

_____. Why Aristotle Needs Imagination. In: *Phronesis*, vol. 41, n. 1, 1996, p. 20-55.

_____. Aristotle's Psychology. In: GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2012. p. 316-346.

DENYER, N. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge, 1991.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Prefácio de Pierre Vidal-Naquet. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GREGORIĆ, P. Aristotle's Perceptual Optimism. In: *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 19, n. 57, 2019, p. 543-560.

_____. *Aristotle on the Common Sense*. New York: Oxford University Press, 2007.

GREGORIĆ, P.; GRGIĆ, F. *Aristotle's Notion of Experience*.

GRANGER, H. Aristotle and Perceptual Realism. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, 1993, p. 161-171.

IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

KAHN, C. H. *The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being*. Foundations of Language 2, 1966.

LESHER, J. H. Aristotle on form, substance and universals: a dilemma. *Phronesis* 16, 1971, p. 169-178.

LLEDÓ, E. *Filosofía y Lenguaje*. Barcelona: Ariel. 1995.

LOUX, M. *Primary Ousia – na essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARTÍNEZ, Tomás. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

MODRAK, D. K. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

MOST, Glen. The uses of endoxa. Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric. In: FURLEY, D.; NEHAMAS, A. (ed.) *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994. pág. 167-190.

MURACHCO, Henrique. *Língua Grega*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. 2v.

NUSSBAUM, M.; RORTY, A. (ed.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

OLIVEIRA, T. *Significação e Linguagem no Livro Gama da Metafísica de Aristóteles*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

OWEN, G. E. L. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. In: DÜRING, I., OWEN, G. E. L. *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960.

OWENS, J. Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception. In: *Phoenix*, v. 36, 1982, p. 215-236.

PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Edunesp, 2001.

The Joint Association of Classical Teachers. *Reading Greek*. Cambridge University Press, 2007.

SANTOS, Felipe. *A Teoria da Sensação no De Anima de Aristóteles: A apreensão dos sensíveis próprios e comuns*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

SILVA, Christiani. O conceito de doxa (opinião) em Aristóteles. In: *Linha D'Água* (Online), São Paulo, v. 29, n. 2, 2016, p. 43-67.

SORABJI, R. *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth, 1988.

_____. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972.

WITT, C. *Substance and essence in Aristotle – an interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

ZILLIG, Raphael. A ciência do ser enquanto ser e o estudo da substância (Metafísica Γ e Z). *Journal of Ancient Philosophy*, v. III, 2009, p. 1-19.

ZINGANO, Marco (ed.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.