



ΠΡΟΜΕΘΕΥΣ

Journal of Philosophy

n. 33 maio - agosto de 2020

Dossiê Linguagem e Cognição

Editores: Marcus Souza, Marcos Silva & Maxwell Lima Filho



A CAPTAÇÃO DO OBJETO COGNITIVO PELA EPISTEMOLOGIA DE ARISTÓTELES

José Trindade Santos
Universidade Federal do Ceará

RESUMO: O texto tenta construir um argumento sobre a captação de objetos cognitivos pela alma, em Aristóteles. Da repetição de percepções indiferenciadas, a imaginação obtém imagens que condensa numa única experiência, da qual forma o universal. Esse resultado só pode ser atingido porque os dados colhidos das faculdades perceptivas são traduzidos pelos elementos significativos da linguagem, permitindo a formulação de juízos verdadeiros e falsos, pelos quais a realidade pode ser descrita.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles. Percepção. Sensíveis. Imaginação. Experiência. Universais.

ABSTRACT: This text tries to construe an argument on how the soul grasps cognitive objects in Aristotle. From the repetition of undifferentiated sense perceptions, imagination gets images condensed in a single experience from which the universal is formed. Such result can only be achieved because the data collected from sense perception were captured by the significative elements of discourse enabling the formulation of true and false judgements through which reality may be described.

KEYWORDS: Aristotle. Perception. Sensibles. Imagination. Experience. Universals.

Quando se encontra na tradição filosófica grega uma formulação do problema posto pela captação de um objeto¹ do conhecimento, particularmente de um “sensível”? Escusando-nos a buscar indícios em fragmentos dos pré-socráticos, quase sempre antecipatórios, partiremos de algumas questões propostas por Platão para as quais encontraremos respostas em Aristóteles.

Platão

O Mestre da Academia confronta-se com a questão em diversos diálogos, embora sempre de diferentes perspectivas. No *Fédon* 73c ss., no contexto da reminiscência, distingue a percepção de “algo” pelos sentidos da captação simultânea de outro “algo”, que concebe e de que “tem outro saber” (SANTOS, 2016b).

Na *República* V 476a *ad fin.*, apoia em Parménides (B2) uma teoria da cognição que confronta as competências paralelas do “saber” e da “opinião”. Esboça aí uma “epistemologia de dois mundos”² (FINE, 1999, p. 215-216; SANTOS, 2009, p. 32-33, n. 16), que superará adiante, na ‘Linha’ (VI 510d *ad fin.*) e na ‘Caverna’ (VII 514a ss.), ao conferir à alma a “reflexão” (“entendimento”: *dianoia*: 524d3, *passim*), que lhe permitirá se elevar do “visível” ao “inteligível”. Em VII 523a-525a, elabora este ponto de vista distinguindo a percepção de, por exemplo, um dedo, da de qualquer predicado a ele atribuído (maior/menor, duro/mole etc.). Considera aí que, ao contrário do primeiro, o segundo caso de percepção “eleva a mente à reflexão” (SANTOS, 2013, p. 134-135; 2012, p. 82-86).

No *Teeteto*, depois de ter postulado a infalibilidade do saber e da sensopercepção (152c), prova a inviabilidade da identificação de uma com o outro, distinguindo as sensopercepções do raciocínio sobre elas (186c). Justifica a possibilidade do erro e da opinião falsa — relativamente ao que se ‘sabe’ e ao ‘que é’ —, pela combinação da “opinião” e do “pensamento” com a “percepção” e a “memória”

¹ A ‘objeto’ não corresponde nenhum termo ou expressão definida em grego. O termo é ao longo deste texto tomado em dois sentidos: 1. como o complemento da função de um órgão, aquilo que ele capta: cor, som, cheiro, sabor, textura; 2. a “coisa” definida, o “isto” que o sujeito percipiente percebe: um homem, uma mesa etc.

² Apesar de não sustentar de forma explícita a estrita incomunicabilidade entre as duas competências.

(193b-194b). Mostra-se, no entanto, incapaz de explicar um erro do pensamento (por exemplo, “5+7=11”: 195e ss.; SANTOS, 2013, p. 135-138; 2005, p. 118-140).

A resolução dos problemas do saber e do erro é conseguida no *Sofista*, pela atribuição ao enunciado da capacidade de chegar à verdade e falsidade (SANTOS 2016a, p. 91; 2012, p. 112-116); em particular a esta última, quando imaginação combina percepção e opinião (264a-b).

Todavia, em nenhuma das obras citadas Platão dá a entender que o processo pelo qual um “objeto” é conhecido — seja relativamente ao modo como é captado, seja como conteúdo cognitivo específico —, constitui um problema que precisa ser resolvido; para mais, tendo em conta a exigência de infalibilidade do saber e da percepção (SANTOS 2013; 2012, p. 111-126). Nem explica como pode um “sensível” ser conhecido, visto, ao se mostrar deficiente, em comparação com o inteligível do qual participa (*Fédon* 74d-e, 100c-e), não poder gozar do estatuto de “objeto cognitivo”, conferido à Forma epônima.

Aristóteles

Nesta questão, o Estagirita toma a decisão oposta, ao eleger a sensopercepção como forma de atingir o conhecimento dos princípios (*Segundos analíticos: Apo* II19, 99b27 ss.). Porém, como o seu mestre na Academia (SANTOS, 2012, p. 111-116), confronta-se com o dilema posto pelo postulado da infalibilidade das faculdades cognitivas: se o aceita, nega a possibilidade do erro; se o nega, retira à cognição a capacidade de atingir a verdade.

Acaba por encontrar a solução para o problema. Mas deixa-a disseminada por diversos tratados, pelo fato de agregar informações relativas a diferentes disciplinas: Psicologia, Lógica, Epistemologia e até Ética. Teremos, pois, de a buscar a partir da exploração de obras distintas, montando um percurso não apontado pelo filósofo.

Da alma (DA II)

É no Livro II do *DA* (5-12) que é abordado o estudo da faculdade sensoperceptiva. Em II5, superando a tese de que a percepção é do “semelhante pelo

semelhante”³, conclui que é do dessemelhante, mas que o órgão percipiente acaba por se tornar semelhante ao [objeto] percebido ⁴ (417a18-20, 418a3-6; III2, 425b22-23). Resolvida esta dificuldade preliminar, pode então avançar para a análise da faculdade perceptiva.

Sensíveis: próprios, comuns e por acidente

A solução permite que à sensopercepção seja conferida a infalibilidade, embora acarrete o custo acima apontado de inviabilizar a possibilidade do erro. Para evitar esse inconveniente Aristóteles adota o expediente de distinguir três espécies de sensíveis: próprios, comuns e por acidente, atribuindo infalibilidade exclusivamente aos primeiros⁵.

Estes sensíveis *per se* são captados por cada um dos sentidos para os quais os animais dispõem de órgãos próprios: vista, ouvido, olfato, gosto e tato. São percebidos em virtude de si mesmos, como “causas da percepção” (POLANSKY, 2007, p. 252), por serem específicos a cada um dos sentidos, de acordo com o esquema abaixo:

PERCEPÇÃO DOS SENSÍVEIS PRÓPRIOS

Sentido	Função	Órgão	Intermediário	Objeto	Contrários
Vista	Ver	Olhos	Ar/Água	Cor	Luz/Treva
Ouvido	Ouvir	Ouvidos	Ar/Água	Som	Agudo/Grave
Olfato	Cheirar	s/ nome	Ar/Água	Odor	Fedor/Aroma

³ Bom exemplo será: Empédocles DK31B109 (31A86). Note-se que, apesar da sua relação com o tópico, este fragmento do Agrigentino não é citado neste passo (já fora em I2,402b, 12-14, noutro contexto). O fragmento que formalmente defende essa tese é de Demócrito (Sexto *Adv. math.* VII 116-118), mas pode se tratar de uma concepção espalhada, veja-se DA III3, 427a22-23; 427b2-5, comentado adiante.

⁴ “O [órgão] percipiente é em potência aquilo que o percebido já é em ato. Não é, portanto, afetado por ser semelhante ao percebido, porém, uma vez afetado, se assemelha e é tal como ele” (418a3-6). Significa isto que — ao receber a forma sem a matéria [do percebido] (III2, 424a19-20) —, o órgão é afetado, se tornando receptivo da forma sensível (424a24-28). Sobre o problema posto pelo tipo de ‘alteração’ envolvido na percepção do dessemelhante, ver II5, e M. Burnyeat (2002).

⁵ Embora atribua a infalibilidade à percepção dos sensíveis próprios, Aristóteles adverte ser possível o erro pela relação desses sensíveis, por exemplo, com os corpos físicos que os suportam (418a16-17).

Gosto	Degustar	Língua	s/nome	Palatável, Sabor	Doce, Amargo etc.
Tato	Tocar	s/ nome	Corpo, Carne	Tangível	Duro/Mole, Quente/Frio etc.

Cada faculdade, enquanto potência, realiza a sua função captando, em ato, pela atividade do órgão próprio, o objeto específico deste⁶, sendo cada sentido constituído como uma proporção (*logos*), definida a partir do par de contrários que é capaz de captar⁷. O intermediário medeia a interação do órgão com o seu objeto, visto Aristóteles defender que o sensível não atua diretamente sobre o órgão (419a13-35).

A captação dos sensíveis próprios é infalível. No entanto, como é raro que um destes sensíveis seja percebido isoladamente (por exemplo, uma cor sem extensão, um som alheio ao choque que o produz, um gosto sem o cheiro ou textura a eles associado: 418a16), no momento em que a sua captação é concomitante com a atividade de outros sentidos, deixa de ser infalível.

Nestes casos, o filósofo pensa que intervém na percepção um outro tipo de sensíveis, a que chama *comuns*, por serem ao mesmo tempo captáveis por diversos sentidos (418a18-20⁸). Por exemplo, o granulado branco, percebido pelo tato e pela vista sobre a mesa, é identificado pelo gosto como ‘açúcar’, se adoça, ou como ‘sal’, se em vez disso salga.

Dado a gama dos sensíveis comuns abarcar “movimento, repouso, figura, grandeza, número” (*DA* II6, 418a17-18, ou “unidade”: III1, 425a15-16)⁹, é fácil perceber que nenhum objeto corpóreo pode ser percebido, se não for mediante o

⁶ “A percepção é, em potência, aquilo que o sentido é em ato” (*DA* II5, 418a3-4). Todavia, a verdade da percepção reside no percebido (som, cor, cheiro etc.) e não no “estado mental” que “internamente” o capta (EVERSON, 1995, p. 268), apesar de “órgão e potencialidade serem o mesmo”, mas “não o [seu] ser” (424a25).

⁷ Aristóteles sustenta que todas as cores percebidas se situam entre a luz e a treva, como todos os sons entre o agudo e o grave. Quando a experiência perceptiva não permite a manifestação de contrários, ocorrem diferentes percepções, como aquelas que o quadro acima exemplifica, em relação ao olfato, gosto e ao tato.

⁸ “São comuns a todos, pois constituem certo tipo de movimento, sensível pelo tato e pela vista” (418a19-20).

⁹ Outros “comuns” são apontados noutras fontes (SHIELDS, 2016, p. 226, indica várias; POLANSKY, 2007, p. 256; ver ainda a crítica à caracterização dos diversos “comuns”: p. 256-259).

concurso de um ou mais de um daqueles¹⁰, definindo “o sentido” (enquanto “potência”, não “órgão”) como “receptivo das formas sensíveis, sem a matéria” (424a17-18; ver abaixo, n. 10; POLANSKY 2007, p. 380-402). Torna-se capital entender como os sensíveis próprios cooperam entre si para que os “comuns” e os “por acidente”¹¹ sejam percebidos, de modo a que a síntese informativa seja colhida instantaneamente pelos percipientes.

Havendo apenas os cinco sentidos mencionados, não há motivo para supor que há um sentido especial, dedicado à percepção dos sensíveis comuns e por acidente (425a13-16). Como cada um funciona como “subfaculdade da faculdade central” (POLANSKY, 2007, p. 380-402), todos eles são percebidos por alguma espécie de movimento, ou ausência deste, no sensível (425a17-24).

Outra prova de que não é necessário postular um outro sentido reside no fato de, sempre que há percepção de um sensível, ocorrer também uma “percepção da percepção por ela própria” (*autê hautês*: 425b15-16):

Dado que percebemos que vemos e ouvimos, é forçoso ou que percebamos que vemos, com a vista ou com qualquer outro [sentido]. Mas então, o mesmo [sentido] perceberá a vista e a cor subjacente; de modo que haverá dois [sentidos] que perceberão o mesmo ou o mesmo se perceberá a si mesmo¹² (*DA* III2, 425b12-16; *EN* IX9, 1170a29-b1; *De somno* 2, 455a15).

Consciência

É possível ver nos passos referidos — particularmente no da *Ética* — a manifestação do estado psíquico que virá a ser designado como ‘consciência’. V. Caston

¹⁰ Tendo Aristóteles esclarecido que tanto os sensíveis *per se* como os comuns são percebidos como próprios (II6, 418a19-20) e que não há um órgão próprio dos sensíveis comuns (III1, 424b23-24, 425a13-b11), estes só podem ser percebidos porque cada sentido funciona como *próprio* e como *comum*. Quando vemos uma cor, vemos também o seu limite definido por outras, e o repouso ou movimento etc., que seriam difíceis de perceber se a vista fosse o único sentido e o “branco” o seu objeto (*DA* III1, 425b6-11; EVERSON, 1995, p. 282-290).

¹¹ Os ‘sensíveis por acidente’ “envolvem a identificação de objetos coincidentes com objetos especiais ou comuns” (SHIELDS, 2016, p. 224, p. 227).

¹² A partir da tradução de V. Caston (2002). Notar as mudanças de foco nos passos que referem a receptividade das formas sem a matéria: onde era mencionado “o sentido” (*aisthêsis*: III2, 424a17), aparecerá adiante “o órgão” (*aisthêtêrion*: III2, 425b23); onde antes eram apontadas “as formas sensíveis”, depois se lê “o sensível”, no singular (*tou aisthêtou*); ver o comentário de Polansky (2007, p. 383, p. 401) ao passo citado, e também o de C. Shields (2016, p. 263-267).

(2002, 2004) interpreta esta “consciência” como *intrínseca* — agindo reflexivamente sobre si própria —, e ao mesmo tempo *relacional*: atuando sobre “um objeto externo”. Quer dizer, “as nossas percepções têm um caráter fenomênico, que tem que ver com as qualidades que representam, mas que não é exaurido pelo conteúdo representativo” (CASTON, 2002, p. 799).

Significa isto que a percepção se não limita ao conteúdo efetivamente percebido, mas que inclui algo mais. Para evidenciar esse “algo mais”, noutra texto, publicado mais tarde, o A. acrescenta:

[Aristóteles] nega que isso [perceber que vemos ou ouvimos] se deva ao fato de um espécime (*token*) de um segundo estado mental ser dirigido ao primeiro. Em vez disso, a percepção é dirigida tanto a ela própria, como a uma qualidade perceptiva no mundo: possui um conteúdo de ordem superior além do seu conteúdo original, de primeira ordem (CASTON, 2004, p. 523).

Esta percepção em que “o sentido se percebe a si mesmo” não é marginal, pois é necessária a todos os animais, na sua constante interação com o ambiente¹³. Embora o texto do *DA* não tome posição sobre a questão, é na consciência que o objeto cognitivo se manifesta claramente. Será, porém, necessário prestar atenção ao processo mediante o qual os dados perceptivos se deixam estruturar pela linguagem e pelo pensamento.

Síntese

O percurso realizado pelo filósofo nos sete últimos capítulos de *DA* II, aos quais se acrescentam os três primeiros de *DA* III, atesta a múltipla funcionalidade do tratamento conferido às faculdades sensoperceptivas. Incorporando diversos tipos de sensível num processo que inicia a recepção de dados perceptivos, a Psicologia de Aristóteles atinge um grau de sofisticação inédito, revelando o seu poder no modo como a sensopercepção vai interagir com outras faculdades e subsistemas cognitivos.

Da interpretação (DI) e Categorias (Cat.)

¹³ Caston usa contra Sisko (2004) o flagrante exemplo de alguém que, além de perceber que há “um ônibus avançando velozmente”, percebe também que é “contra ele” que, com perigo, avança, para mostrar isso mesmo (2004, p. 532).

A breve análise acima revelou a importância da participação da linguagem na síntese operada pelos sensíveis comuns e por acidente. Sem ela não é possível discernir a cooperação dos diversos sentidos, necessária para a fixação da identidade e ulterior definição dos objetos que povoam o “mundo sensível”.

A questão de como a linguagem concorre para a efetivação da tarefa da percepção é apresentada pelo filósofo na tríplice analogia com que inicia o *DI*:

Os sons emitidos pela voz são símbolos das afecções de alma, e as marcas¹⁴ escritas são símbolos dos sons emitidos pela voz. E, tal como as marcas escritas não são as mesmas para todos, também os sons vocais não são os mesmos. Mas aquilo de que em primeiro lugar estes são sinais, a saber, as afecções da alma, são as mesmas para todos; e aquilo de que estas são semelhanças, a saber, as próprias coisas, são também as mesmas¹⁵.

Lançando as bases de uma teoria da significação, pela combinação do uso das faculdades cognitivas com a linguagem, o passo encadeia três casos de “representação”: dos “sons emitidos pela voz” pelas “marcas escritas”, das “afecções da alma” pelos “sons”, das “próprias coisas” pelas “afecções da alma”. Tal como os escritos representam “as coisas ditas”, estas representam “afecções da alma”, que Aristóteles sustenta representarem “próprias coisas” (*pragmata*)¹⁶ (*DI* I, 16a1-8).

O passo suscita uma imensidade de perguntas, das quais destacamos duas: que serão estas “coisas” — “escritas”, “ditas” e “na alma” —, que se referem às “próprias coisas”? Como podem uns representar e ser representados pelos outros? Para lhes responder teremos de relacionar passos de dois tratados do *Organon*.

No *DI*, a proposta inicial de Aristóteles começa a ser esclarecida nos quatro primeiros capítulos. Os elementos da linguagem¹⁷ não têm todos a mesma capacidade significativa. Existem nela termos e expressões, ditos e eventualmente escritos, que condensam o seu poder significativo: ou seja, a sua capacidade para se referirem a coisas no mundo exterior. Além disso, nem todos eles significam do mesmo modo (*DI*

¹⁴ Note-se a falta, no grego clássico, de um termo que signifique inequivocamente ‘palavra’. O termo traduz a expressão *ta graphomena*, “as coisas escritas”.

¹⁵ Tradução de Ricardo Santos, 2016; ver as notas à tradução.

¹⁶ A referência ao *DA* no final do passo citado atesta a relação íntima dos dois tratados, no que diz respeito à questão discutida.

¹⁷ Ao contrário de Platão, que estrutura a realidade a partir do modo como pode ser captada pelas competências cognitivas, Aristóteles parte da sua análise da linguagem para relacionar Epistemologia e Ontologia.

1-3, 16a19-17a22), pois, esses “sons” vocais são de três tipos: ‘nomes’ e ‘verbos’, além do ‘enunciado’ (*logos*) por eles formado.

De que é o nome ‘nome’? Nas *Categorias*, o Estagirita analisa os diferentes tipos de expressões combinadas por enunciados. São elas as “substâncias” — “primeira” e “segunda” — e os dois ‘acidentes’: simples e “substancial” (*Cat.* 2a20-b9). Podemos considerar que estes quatro tipos de entes exemplificam “coisas” que, percebidas “na alma”, podem ser ditos pelo discurso.

Por exemplo, no enunciado — “Sócrates é homem” —, ‘Sócrates’ é o nome próprio que identifica o sujeito — uma “substância primeira” —, enquanto ‘homem’ nomeia a “substância segunda” — o gênero, o universal —, à qual Sócrates pertence. Os universais são aqui vistos como classes, das quais os particulares, reunidos sob a mesma definição, são membros.

Mas o que é uma ‘definição’? Por exemplo, o enunciado — “O homem é um animal racional” — constitui a definição do gênero ‘homem’, e aponta “animal racional” como o “acidente substancial”, aquilo que “existe” em todos os (sujeitos) particulares incluídos no gênero e “é dito” deles. Falta ainda referir os acidentes que “existem num sujeito”, mas não são ditos dele, porque não o definem (por exemplo, “alto/baixo”, “gordo/magro” etc).

Estes quatro tipos de nomes são algumas das “coisas ditas”, sem as quais não seria possível referir quaisquer entes, nem reconhecer as diferenças que os distinguem e permitem o seu conhecimento. Mas isso só pode acontecer porque o poder significativo de cada um se manifesta de modo diferente. Os nomes são sons vocais significativos por convenção, que se não referem ao tempo (*DI* 2, 16a19-21); enquanto os verbos acrescentam o tempo (passado, presente, futuro) à significação daqueles (3, 16b6-7). Essa diferença permite que, combinados com eles, possam ser usados para afirmar ou negar uma coisa de outra: seja um universal, um acidente, ou um predicado, como os elencados nas *Categorias*.

Ao instrumento linguístico que permite afirmar e negar chama-se ‘enunciado’. Este é um conjunto de sons vocais, dos quais cada um dos elementos que combina — nome e verbo — é significativa, por enunciar algo, sem afirmar ou negar (4, 16b26-28). Afirmando e negando, o enunciado torna-se “verdadeiro” ou “falso” (4, 17a3-4), manifestando a aptidão da linguagem para representar a realidade exterior, tal como os sentidos a proporcionam às faculdades cognitivas.

No cerne da teoria, acha-se a substância primeira, da qual tudo é dito pela predicação (*Cat.* 5, 2a11-4b18). Enquanto a substância segunda “diz” a primeira, inserindo o particular no gênero a que pertence, os dois tipos de ‘acidente’ referem-se ao “que existe” na substância primeira.

O problema do universal

Tanto a substância primeira como os acidentes existem: estes “no sujeito”, aquela como “sujeito”, sendo captados pelas faculdades cognitivas. Parece não ser esse, porém, o caso da substância segunda, a qual, embora seja dita da substância primeira, não existe nela, nem em qualquer outro lugar na natureza. Levanta-se então a pergunta acerca de como pode ela vir a ser percebida pelos sentidos.

Partamos de um exemplo. Muitas vezes sucede que, quando esperamos alguém, confundamos essa pessoa com outra, que de longe achamos a ela se assemelhar. Se perguntarmos como foi possível a confusão, encontramos resposta na semelhança dos vultos dos seres humanos. Pois, havendo entre eles semelhança, essa aparência não poderá ser estranha à captação da “forma” (*logon*; WEDIN, 1988, p. 43: *Apo* II,19, 100a2) do universal percebido.

Como observa Aristóteles, nos *Segundos analíticos* (*Apo* II19, 100a15-b1):

Na medida em que algo indiferenciado se estabiliza, primeiramente surge na alma um universal (pois, se percebe (*aisthanetai*) o particular, mas a percepção (*aisthêsis*) é do universal; por exemplo, de homem¹⁸, mas não de Cálías homem.

A formação do universal

Neste passo, a diferença entre “percebido” e “percepção” é difícil de captar, bem como a interdição da percepção de “Cálías homem”. Em *Apo* II19, Aristóteles, parecendo argumentar contra a reminiscência platônica, sustenta que a partir da sensopercepção se pode chegar ao conhecimento dos princípios. Para exemplificar o processo de formação do universal, recorre ao exemplo de um exército em debandada.

¹⁸ Caracterizado como “um animal de tal e tal tipo” (100b2-3), “o universal significa uma essência real” (IRWIN, 1982, p. 255-266), cuja forma inteligível é captada pelo pensamento (*DA* III, 4, 429a27-28; tradução de L. Angioni, 2004).

Quando um soldado se imobiliza no terreno e é seguido de outro, outro e muitos, acaba por ser o próprio exército que reassume a ordem de batalha (100a11-13).

É algo como isso o que ocorre com a geração do universal “em repouso na alma”. Resultando de percepções repetidas da mesma coisa, a sua persistência na memória permite que sejam condensadas numa ‘experiência’. Tal como a percepção é conservada, da sua ativação por novas percepções indiferenciadas vem a experiência, pois “recordações numericamente múltiplas são de uma única experiência” (*Apo.* II19, 100a5-6; *Met.* II, 980b30-981a2; *DA* III, 11 434a9-10).

É assim que uma criança é capaz de, a partir das, muitas vezes repetidas, percepções dos seus progenitores, gradualmente formar os universais ‘pai’ e ‘mãe’, cujos “nomes relativamente ao enunciado”¹⁹ fixará, só com o tempo aprendendo a distinguir deles outros pais e mães. O exemplo acima mostra como, conjugando elementos perceptivos e discursivos, o processo de formação e fixação dos universais permite a passagem gradual do que é “mais cognoscível para nós” ao “que é mais cognoscível por natureza” (*Física* II, 184a16-25).

A explicação avançada contribui para esclarecer onde o filósofo quer chegar com a distinção entre “percebido” e “percepção” e a proibição da captação de “Cálias homem”. O que é percebido é sempre o particular. Mas o conhecimento é do universal (*DA* II5, 417b22-24, *Physica* II, 184a24-25), que já se encontrava na alma, fruto de um número indefinido de percepções anteriores que a experiência condensa num único nome.

Portanto, dizer que o percebido é o “Cálias homem” é errado porque particular e universal são captados de modo diferente. Enquanto aquele é percebido em ato, este é construído a partir da acumulação de percepções na memória, condensando a diferença que constitui a experiência de uma multiplicidade de percepções do mesmo. O passo mostra como a atribuição de nomes aos universais condensa na memória a tarefa realizada pela faculdade perceptiva, habilitando a experiência à emissão do juízo (*Physica* II, 184a10).

Portanto, a explicação de como os universais são captados pela sensopercepção, agregada aos três tipos de expressões significativas — nome, verbo e enunciado —, capacita o discurso à descrição da realidade exterior. Todavia, faltará ainda mostrar como a informação colhida pela percepção é obtida e conservada na memória.

¹⁹ Tradução de H. Carteron, 1996.

Afirmamos atrás que Aristóteles recebe de Platão o problema da compatibilização da necessária infalibilidade de algumas competências cognitivas com a possibilidade do erro (427a21-29). O envolvimento dos sensíveis próprios pelos comuns e por acidente resolve a dificuldade no âmbito da sensopercepção, mas mostra-se incapaz de a superar quando é contemplado o pensamento.

DA III,3

Em *DA III,3*, 427a17-b14, para aceder às instâncias mais complexas do processo cognitivo (Caston 1996, 20-40), Aristóteles recorre à possibilidade do erro para rejeitar a identificação, atribuída aos antigos, da percepção com o pensamento. Caracterizando a percepção dos próprios — “sempre verdadeira para todos os animais” (427b11-13) —, compara-a com o “pensamento” (*noein, phronein*), que, nos dotados de razão, lhes permite “pensar discursivamente” (*dianoeisthai*) o falso (7-14).

A imaginação

Invoca então a “imaginação” (*phantasia*), cuja análise o ocupará no resto de *III,3*. Distingue-a da *aisthêsis*, por não ser possível sem esta, e da *dianoia*, por sem ela não haver “suposição” (*hypolêpsis*: 427b14-16). Separando-a desta última (b14-26), vai depois distingui-la sucessivamente: do “pensamento” (428a16-18), da “opinião” (*doxa*; a18-24) e da combinação desta com a percepção (a24-b9), até chegar à sua definição (428b30-429a-2).

Refaçamos este percurso. A imaginação não é suposição porque recorreremos a ela quando queremos, como se contemplássemos um quadro. Ao contrário, por ser verdadeira ou falsa, a opinião não depende de nós²⁰. Como poderão se relacionar uma com a outra?

A imaginação não é sensopercepção, porque ocorre quando esta não está presente, como nos sonhos, sendo, ao invés dela, as mais das vezes, falsa. Logo, não é também ‘saber’ (*epistêmê*), nem pensamento. Poderia ser opinião — também verdadeira

²⁰ A transição da suposição à opinião implica que aquela seja proposicional. A afinidade da suposição com “saber, opinião, sabedoria prática e seus contrários” (427b26-28; 428a, 22-24), confirma esta leitura (WEDIN, 1988, p. 145-146).

ou falsa —, mas a opinião segue a “crença” (*pistis*), e esta, a razão discursiva, que nenhum outro animal possui, embora muitos tenham imaginação.

Portanto, como a opinião não acompanha a percepção, não é [adquirida] através dela, nem se mistura com ela — ou seria objeto dela —, é claro que não será a combinação das duas (428a24-27). Resta-lhe ser a combinação da opinião “com aquilo de que também há a percepção” (28-29), se concluindo que: “imaginar é opinar sobre aquilo que se percebe, não por concomitância” (428b1-2).

Então, a “imaginação será uma espécie de movimento que não ocorre sem a percepção”. Em percipientes de algo, resulta da percepção em ato desse algo a que necessariamente se assemelha. Como, porém, “o percipiente pode agir e ser afectado por muitas coisas, [a imaginação] pode ser verdadeira ou falsa” (428b11-16).

Pois, sendo apenas a percepção dos próprios verdadeira — ao contrário da dos comuns e dos concomitantes —, o movimento por elas produzido será diferente da sensopercepção atual, quando esta não está presente ou quando é distante (428b25-30).

Da percepção ao pensamento

O intrincado percurso do argumento ao longo de III,3 justifica-se pela natureza híbrida da imaginação. Afim ao pensamento e à suposição, *entre* as faculdades (WATSON, 1982, p. 109) da sensopercepção e do pensamento, a imaginação — “pela qual uma imagem ocorre em nós” (428a1-2) — não é faculdade, por lhe faltarem tanto um órgão como um objeto (WEDIN, 1988, p. 57-63). Desempenha o seu papel ao assegurar a comunicação entre as faculdades.

Usando a sensopercepção, funciona como sistema articulado de operações cognitivas distintas, com conteúdos diferentes (428b19-29; CASTON, 1996, p. 43; WEDIN, 1988, p. 77 ss., 101), que habilitam pensamento e desejo a captarem os seus objetos próprios (III, 7, 431a15-17).

É sobretudo nela que — explorando a emblemática fragilidade das imagens recebidas nos sonhos (CASTON, 1996, p. 49, p. 51-52; SCHOFIELD, 1978, p. 101²¹; 1992, p. 252, p. 255, n. 20) — assenta a resolução do problema posto pela necessidade

²¹ Para quem a imaginação é entendida como “uma experiência sensorial não-paradigmática”. *Contra*, M. Wedin, que defende a imaginação como uma “teoria canônica consistente” (1988, p. 64-90).

de permitir o erro no juízo. Salvaguardando a verdade ou falsidade dos diversos tipos de suposição (acima, n. 20), com os quais não se confunde, mostra não ser um “poder discriminatório (428a3-4), mas representativo” (POLANSKY, 2007, p. 415-416; WEDIN, 1988, p. 74).

Apoiada na persistência das imagens geradas por percepções anteriores, presentes no *aisthêtêrion* (III2, 425b23-25), ao contrário da sensopercepção — sempre presente e verdadeira —, a imaginação não é uma, nem outra. Mas é ela que habilita a opinião, logo, o pensamento, a afirmar ou negar, atingindo a verdade ou a falsidade (428a3-5, III,4).

Condensando a percepção verídica dos sensíveis próprios (19-20), a dos “concomitantes”, que pode ser falsa, e a dos “comuns”, sobre os quais a percepção pode se enganar (22-23), a imaginação é definida como “um certo movimento, gerado pela sensopercepção em ato” (429a1-2), sem a qual não ocorre (428b11-12). A sua função no processo cognitivo é gerar o movimento, verdadeiro ou falso, que a atividade da sensopercepção provoca (428b18-19).

Crítica a Platão

A manobra supera as dificuldades que Platão enfrentou no *Teeteto* (188a-200c). O êxito de Aristóteles é devido à teoria pela qual a imaginação condensa as percepções em ‘imagens’. Apesar da diversidade dos elementos que congrega, a preservação da imagem na memória permite a prolongada combinação das percepções com a diversidade de dados colhidos pelo pensamento discursivo (*De memoria* 450a12-14; *DA* III, 7 431a14-17, b2).

Implicitamente o Estagirita endereça a Platão (*Soph.* 264a; *Ti.* 52a) críticas ao que toma como definição de imaginação (embora talvez o desacordo não seja tão profundo: WATSON, 1982, p. 112-113). Mas a referência não será casual, pois, Aristóteles usará a imaginação para promover o acesso da sensopercepção à forma inteligível, inserindo a imagem num sistema de operações cognitivas²² (III, 8 432a3-10; WEDIN, 1988, p. 114-117).

²² O exemplo da imagem do Sol, na qual o tamanho do astro é comparado com o de um pé (428b3-4) não sortiria efeito se o percipiente não estivesse *consciente* da natureza ilusória dessa *aparência* (POLANSKY, 2007, p. 422-423).

Abarcando os diversos níveis de percepção, a experiência extrai das imagens fixadas na memória universais, captados pelo pensamento (III4,429b6-10). Por isso, o filósofo deixa claro que “o pensamento não se dá sem imagens” (*DA* III8, 432a7-14), insistindo, no *De memoria*, “não haver pensamento sem imagem” (I,449b34-450a1).

Conclusão

No *DA* III3, Aristóteles recorre às imagens para mostrar como, a partir da diversidade das sensopercepções, os animais podem ser levados a agir de acordo com elas (429a5-6). Todavia, o relato dos *Segundos Analíticos* II19 ilustra a função das imagens na cognição.

Quando um objeto particular é fixado numa imagem e esta identificada por um nome, é fixado “na alma” um universal, que pode vir a ser usado num juízo. Da descrição do objeto percebido, com verdade ou falsidade, decorrerá então a possibilidade de ele vir a ser conhecido.

Rejeitando outras possibilidades, Aristóteles mostra como, a partir da sensopercepção, a captação dos universais torna possível “por indução, a aquisição do conhecimento dos primeiros princípios” (*Apo* II, 19, 100b3-4). Mais não poderá se acrescentar em abono da primeira teoria que torna acessível aos homens a transição da experiência sensível para o inteligível.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELIS GRAECE, ex recensione I. BEKKER. Berlin: Editio Academia Regia Borussica, 1831.

_____. *Physique*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

_____. *Segundos analíticos*, Livro II. Tradução, introdução e notas de L. Angioni. Campinas: IFCH, Unicamp, 2004.

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

_____. *Da interpretação*. Introdução, tradução e notas de Ricardo Santos. Lisboa: INCM, 2016.

_____. *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge:

Cambridge University Press, 1907.

_____. *De anima*. Translated with an Introduction and Commentary by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Series, 2016.

PLATONIS OPERA. Ed. I. BURNET. I-V. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.

BURNYEAT M. *De anima* II5. *Phronesis*, XLVII/I, p. 28-90, 2002.

CASTON, V. Why Aristotle needs imagination. *Phronesis*, XLI/I, p. 20-55, 1996.

_____. Aristotle on consciousness. *Mind* 111, p. 751-815, 2002.

_____. More on Aristotle on consciousness. Reply to Sisko. *Mind*, 113, p. 523-533, 2004.

EVERSON, S. Proper sensibles and *kath'hausa* causes. *Phronesis*, XL/3, p. 265-292, 1995.

FINE, G. Knowledge and belief in *Republic* 5–7. In: G. Fine (Ed.). *Plato I: metaphysics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press, p. 215-246, 1999.

IRWIN, T. Aristotle's concept of signification. In: *Language and logos*. M. Schofield & M. Nussbaum (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 241-266, 1982.

POLANSKY, R. *Aristotle's De anima*. A critical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SANTOS, J. T. *Introdução a Platão: Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 5-177, 2005.

_____. O sistema conceitual de *einai*. In: *Estudos platônicos*. M. Perine (Org.). São Paulo Loyola, p. 27-48, 2009.

_____. *Platão: a construção do conhecimento*. Lisboa: Gradiva, 2012.

_____. O postulado da infalibilidade nos diálogos platônicos. *Classica*, p. 131-144, 2013.

_____. Preâmbulo ao argumento contra os “amadores de espetáculos”: *República* V 475E4-477A4. *Trilhas Filosóficas*, VIII, nº 2, p. 11-30, 2015.

_____. Observações sobre o “Igual” e os “iguais”: *Fédon* 72e-77a. *Archai*, 17, p. 119-135, 2016a.

_____. Reading Plato's *Sophist*. In: *Plato's styles and characters*. G. Cornelli (Ed.). Berlin: De Gruyter, p. 89-99, 2016b.

SCHOFIELD, M. Aristotle on the imagination. In: Nussbaum, M. & Rorty, A. O. (Eds.). *Essays on Aristotle's De anima*, p. 249-277, 1992.

SISKO, J. Reflexive awareness *does belong* to the main function of perception: reply to

Victor Caston. *Mind*, 113, p. 513–521, 2004.

WATSON, G. *Phantasia* in Aristotle. *De anima* 3, 3. *Classical Quarterly*, 32, n. 1, p. 100-113, 1982.

WEDIN, M. V. *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.