

A SENSÇÃO COMO UM TIPO DE ALTERAÇÃO¹

Felipe Calleres²

Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP

Bolsista FAPESP

Resumo

O texto examina a teoria da sensação de Aristóteles, em especial, a explicação da sensação como um tipo de alteração, com o objetivo de mostrar qual seria esse tipo de alteração. Segundo a interpretação de Myles Burnyeat, a sensação seria análoga à atividade intelectual, e, desse modo, ela não seria nenhum tipo de alteração. Nessa perspectiva a sensação seria compreendida como “um progresso em direção de sua entelúquia, isto é, de sua natureza” (*De anima*, II, 5, 417b 6-7). O texto expõe uma posição contrária a essa interpretação e procura justificá-la. Essa posição, defendida por Marco Zingano, propõe que a sensação não pode ser definida através de uma analogia com o conhecimento, pois ambos, sensação e conhecimento, não são equivalentes em seu modo de apreensão. Assim, a sensação deve ser compreendida como um tipo de alteração: a “conservação do ser em potência pelo ser em ato” (*De anima*, II, 5, 417b 3-4).

Palavras-chave

Sensação; Conhecimento; Alteração; Semelhança; Aristóteles; Filosofia Antiga.

Abstract

The text investigates Aristotle's theory of sense-perception as a kind of alteration. Our aim is to show what kind of alteration Aristotle is referring to. One standard explanation supports that perception is analogous to knowledge which means that perception is “a development into its true self or actuality” (*De anima*, II, 5, 417b 6-7). So construed, there is no alteration in sense-perception. The text intends to propose an alternative on that interpretation at the basis of Marco Zingano's view about sensation meaning “the maintenance of what is potential by the agency of what is actual” (*De anima*, II, 5, 417b 3-4). In this way we wouldn't have to appeal to an analogy between perception and knowledge, which Aristotle explicitly denies.

Keywords

Perception; Knowledge; Alteration; Likeness; Aristotle; Ancient Philosophy.

Uma tese central na teoria da sensação desenvolvida por Aristóteles, no *De anima*³, afirma que a sensação é um “tornar-se semelhante”. A

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: fcalleres@yahoo.com.br

³ As obras de Aristóteles serão referidas, como é praxe, por seu título, seguido do número do livro em algarismos romanos, do número do capítulo em algarismos arábicos e pelo número das linhas segundo a numeração da edição Bekker. As edições e traduções utilizadas constam na Bibliografia ao final do texto.

compreensão dessa tese passa pelo estudo do processo através do qual o sentido se torna semelhante àquilo que é percebido, e, nesse ponto, os comentários sobre o *De anima* não estão de acordo. Nosso objetivo é esclarecer o processo pelo qual a sensação ocorre analisando *De anima* II, 5, capítulo no qual o filósofo realiza uma exposição geral acerca da sensação, isto é, uma explicação que vale para todos os sentidos.

Como é comum nos textos de Aristóteles, antes de iniciar a apresentação de sua própria teoria, o filósofo examina as opiniões de seus predecessores sobre o assunto⁴:

Tendo feito essas distinções [sobre a alma nutritiva em *De anima*, II, 4], passemos, agora, ao que é comum a toda sensação. A sensação consiste, como dissemos, em ser movido e ser afetado, pois sustenta-se ser um tipo de alteração. Ora, alguns pensadores afirmam que o semelhante é afetado apenas pelo semelhante. Em que sentido isso é possível, e em que sentido impossível, nós explicamos em nossa discussão geral sobre o agir e o ser afetado. (Aristóteles, *De anima*, II, 5, 416b 31-417a 2).

De acordo com esse trecho observamos que os filósofos que já trataram do tema da sensação pensaram-na como um movimento, uma afecção, ou um tipo de alteração. Introduzir o estudo da sensação, lembrando que as opiniões relevantes faziam uso dessa terminologia, tem como objetivo a inserção da teoria da sensação aristotélica numa perspectiva que a compreende como um processo em que o percipiente muda e possui algo da coisa percebida em si mesmo. Esse objetivo se torna mais evidente através da observação que Aristóteles acrescenta ao relatar uma disputa entre seus predecessores sobre qual seria a interação possível quando há uma afecção ou alteração. De um lado estariam aqueles que defendiam que essa interação só seria possível entre coisas semelhantes entre si, de outro, a afirmação da necessidade da dessemelhança para que um elemento possa afetar ou alterar o outro. O

⁴ É importante notar que Aristóteles realiza um exame mais detalhado das opiniões anteriores no primeiro livro do *De anima*, e, no segundo livro ele somente recapitula aquelas opiniões que são relevantes para sua própria teoria. Nessa retomada dos predecessores, Aristóteles utiliza seu próprio vocabulário para descrever essas opiniões, por isso devemos tomar o cuidado de não considerar os termos “ser afetado”, “ser movido” e “ser alterado” como uma reprodução fiel das opiniões dos filósofos que o precederam. Cf. BURNYEAT, 2002, p. 36.

princípio dessa discussão se assenta na própria noção de afecção: uma interação entre dois elementos na qual um deles é o agente e, o outro, o paciente, o primeiro é aquele que afeta algo e, o segundo, aquele que é afetado. Segundo Aristóteles, dizemos que houve uma afecção ou uma alteração quando aquele que é afetado muda e se torna semelhante ao agente. É esse aspecto da noção de afecção que interessa a Aristóteles quando relata as opiniões dos seus predecessores.

A semelhança é uma expressão que possui uma acepção precisa no vocabulário aristotélico. Ser semelhante a algo significa pertencer ao mesmo gênero e à mesma espécie. Em relação à afecção, Aristóteles esclarece que deve ocorrer uma mudança em relação a alguma *qualidade* existente no paciente. Os termos em interação – agente e paciente – devem ser do mesmo gênero (semelhança genérica) e de espécies diferentes (dessemelhança específica). A oposição em destaque não é uma contradição, mas uma contrariedade necessária para que uma afecção ocorra. O raciocínio aqui é relativamente simples: para que ocorra uma afecção, agente e paciente não podem ser completamente iguais (semelhança específica e genérica), pois nenhum dos dois teria algo para mudar, afetando ou sendo afetado; e eles também não podem ser completamente diferentes (dessemelhança específica e genérica), pois não haveria interação alguma entre tais elementos. A razão para a exclusão dessas possibilidades reside na necessidade de haver alguma coisa em comum entre agente e paciente, ao mesmo tempo em que deve haver uma diferença. Aristóteles dissolve a identidade total e a diferença completa em favor da contrariedade como a possibilidade mesma da afecção. Na medida em que um termo é afetado, ele deve possuir uma qualidade substituída por outra, por exemplo, quando a água no interior de uma chaleira é aquecida e passa a ser quente. Essa afecção ocorre, pois a temperatura varia no agente e no paciente: no processo de afecção a chama que aquece a chaleira é quente e a água é fria; ao fim do processo a água adquire a mesma espécie de temperatura da chama, sendo ela também quente. O agente é quente e o paciente frio. O primeiro é quente em ato, o segundo em potência. Nesse caso, há uma afecção quando o paciente passa a ser quente: após a afecção agente

e paciente são genérica e especificamente semelhantes. (Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a geração e a corrupção*, I, 7, 323b1 ss).

Agora, se tomamos a análise acerca da afecção para o caso da sensação encontramos-nos em uma situação em que não é possível à faculdade sensível perceber sem, ao mesmo tempo, ser destruída. Isso porque a noção de afecção, tal como apresentada por Aristóteles no *Sobre a geração e a corrupção*, é definida como algo que modifica materialmente o paciente⁵. Pensar a sensação como uma afecção tal como a descrevemos seria afirmar que a faculdade sensível se tornaria semelhante à coisa sensível de modo que uma das qualidades dos sentidos seria afetada de modo a haver a substituição das próprias qualidades sensíveis presentes nos sentidos. Desse modo, alguém que visse algo vermelho teria os próprios olhos adquirindo a cor vermelha. Essa é, por exemplo, a interpretação de Richard Sorabji, segundo o qual a teoria aristotélica da sensação comportaria uma descrição fisiológica em que o sentido teria uma mudança literal: o humor vítreo (*eye-jelly*), parte aquosa do olho, se tornaria semelhante à qualidade sensível vista, então, a visão de algo vermelho teria um correspondente no olho, que se tornaria, ele mesmo, vermelho. Ainda segundo o autor, essa alteração somente seria observada por alguma tecnologia que se posicionasse na parte anterior do olho no momento da sensação (SORABJI, 2003, p. 209). Sorabji compreende a sensação como uma alteração, tal como a aceção presente no *Sobre a geração e corrupção* considera a afecção como uma substituição de qualidades. Esse não é o caso da explicação presente no *De anima*, pois Aristóteles declara como uma opinião de seus predecessores, e não propriamente sua, que a sensação seja uma alteração física. O detalhe está em que *De anima* II, 5 é um esforço em direção a uma nova aceção da noção de alteração que difere de uma alteração física, logo, Aristóteles não está de acordo com a opinião aceita entre alguns filósofos que o precederam. Para compreender sua posição é preciso ter em mente que sua teoria da sensação situa-se mais como uma reformulação da sensação em

⁵ Doravante passaremos a nos referir a esse sentido da noção de afecção como uma afecção ou alteração física.

termos propriamente aristotélicos do que a aceitação da doutrina de seus predecessores.

Burnyeat: sensação e intelecto como atualizações análogas

A especificidade da noção de alteração para o caso da sensação em *De anima* II, 5 provoca divergências interpretativas. Neste texto procuraremos apresentar a posição de Marco Zingano (1998), segundo o qual o verdadeiro significado para a noção de alteração é a *preservação*. A interpretação de Zingano se coloca em oposição a uma leitura que podemos chamar de tradicional, pois retoma a posição do comentário de Tomás de Aquino ao *De anima*. Trata-se da argumentação de Myles Burnyeat (2002), para o qual a alteração em questão é, antes, um aperfeiçoamento, termo que seria próprio à sensação e ao conhecimento⁶. Nossa defesa da posição de Zingano baseia-se na ideia segundo a qual o ponto de partida de Aristóteles é a distinção entre o conhecimento e a sensação como duas atividades com processos cognitivos diferentes (*Cf. ARISTÓTELES, Metafísica, IV, 5, 1009b 13-16*).

Em *De anima* II, 5, o início da caracterização da sensação dá-se por meio de uma análise da atividade intelectual. O modo como entendemos o significado dessa análise na economia de *De anima* II, 5 determina como a sensação deve ocorrer para Aristóteles. O filósofo apresenta uma distinção entre duas acepções das noções de potência e ato através de uma análise da aquisição e uso do conhecimento. Se considerarmos que essa análise é válida igualmente para o conhecimento e para a sensação, há um apoio à tese de Burnyeat a despeito da distinção entre conhecimento e sensação que Aristóteles pretende. Se, por outro lado, pudermos observar a possibilidade de caracterizações independentes para a sensação e para o conhecimento, então

⁶ Agradeço ao professor David Lefebvre, do Centre Léon Robin, por ter me alertado para a importância da interpretação de Burnyeat na história recente de leituras do *De anima*. Ainda que eu permaneça em desacordo com essa interpretação compreendo que sua análise, como ficará evidente no decorrer deste texto, é um passo *incontournable* nos estudos sobre a teoria da sensação do *De anima*.

encontramos uma noção de alteração diferente de uma alteração física, e, logo, própria à sensação.

O texto aristotélico realiza uma primeira distinção entre dois sentidos da noção de potência e ato, que é chave para ambas as interpretações em destaque, de Burnyeat e Zingano. Primeiramente, vamos acompanhar dois passos da interpretação de Burnyeat, cujo primeiro é a distinção entre as duas acepções da noção de potência, e o segundo é uma análise das respectivas atualizações relativas às acepções de potência encontradas. Em seguida, colocaremos em evidência as razões pelas quais consideramos que a leitura de Burnyeat deva ser deixada de lado. Ao final, mostraremos as vantagens da leitura de Zingano realizando uma análise de suas limitações.

A passagem do *De anima* que inspira o primeiro passo da interpretação de Burnyeat é a seguinte:

Agora, nós devemos fazer distinções acerca da potência e do ato, pois falamos disso até o momento sem precisar os termos. Em um primeiro sentido, um ser é sábio na medida em que o homem conta entre os seres capazes de saber e de possuir a ciência. Em um segundo sentido, nós chamamos sábio aquele que já possui a ciência. Ora, cada um deles é dito em potência, mas não do mesmo modo: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o segundo, porque pode inquirir, quando quiser, se não houver nenhum impedimento externo. Enfim, vem aquele que conhece atualmente: ele é em ato, e sabe, no sentido próprio, que isto é um A. (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417a 22-30).

O primeiro termo dessa distinção se refere ao caso de alguém que não possui um conhecimento e, no entanto, é capaz de adquiri-lo graças a uma característica intrínseca ao seu ser, isto é, ele faz parte de uma classe de seres capaz de aprender um determinado conhecimento. Nesse caso, o conhecimento é concebido como algo próprio ao homem, e que só o homem pode adquirir. Hipoteticamente seria possível pensar em uma variedade de seres para os quais a aquisição de um determinado tipo de conhecimento se daria de acordo com a classe a que ele pertence, então, um indivíduo X, que pertencente à classe dos X's possui a capacidade de aprender um conhecimento α , pois é uma propriedade dos membros dessa classe adquirir esse conhecimento. Esse

exemplo hipotético visa ilustrar que o homem possui uma potência para adquirir conhecimentos em geral, uma propriedade existente em todos os indivíduos dessa classe. Podemos chamar esse primeiro sentido de “potência primeira”⁷ ou simplesmente P_1 .

Esse primeiro sentido se opõe a um segundo, o qual é a decorrência do primeiro, quer dizer, a atualização de P_1 (uma capacidade para adquirir conhecimentos) resulta em um conhecimento em posse. Agora, não dizemos mais que alguém possui um conhecimento simplesmente por ser um indivíduo de uma espécie que conhece, pois o conhecimento neste indivíduo se tornou algo possuído. Ocorre que aquele que possui esse conhecimento não necessariamente o utiliza todo o tempo. A esse conhecimento que não está em exercício nós podemos chamar de potência segunda ou P_2 . Na *Ética a Nicômaco* (VII, 3, 1147a 10-14), Aristóteles analisa a relação entre o conhecimento e a ação justa. Nos termos apresentados na *Ética*, a possibilidade de alguém saber o que é uma ação justa não implica necessariamente na realização dessa ação. Isso se explica pelo fato de que a posse do conhecimento é possível sem o seu exercício, esse é o caso daquele que está dormido, do louco ou do ébrio. Por fim, Aristóteles apresenta o conhecimento em exercício, que se trata da atualização de P_2 . O conhecimento que alguém possui está disponível para uso quando for necessário de acordo com a iniciativa de quem o possui. O exemplo declara que alguém que conhece a gramática, isto é, o conhecimento da leitura e da escrita pode reconhecer uma letra qualquer quando estiver diante dela e isso é colocar em exercício atual um conhecimento já adquirido, trata-se da atualização de P_2 que resulta em uma atualidade segunda (A_2).

Na interpretação de Burnyeat, essa distinção funciona como um primeiro passo para a compreensão do processo que a sensação envolve, pois segundo seu ponto de vista será a partir da análise dos tipos de alteração representados pelas passagens de P_1 - A_1 e P_2 - A_2 , que Aristóteles estabelece uma diferenciação entre uma alteração física e o significado buscado no *De anima*

⁷ Segundo Zingano, a denominação potência primeira e potência segunda remontam ao comentário de Tomás de Aquino ao *De anima*. Cf. ZINGANO, 1998, p. 88-89. Essa distinção ainda aparece na *Física*, VII, 4, 255a 30 e ss., e na *Metafísica*, V, (Δ), 7, 1017a 35-1017b 9, sendo que nesta última obra não há o mesmo tipo de distinção apresentado entre uma potência primeira e uma potência segunda, mas, apenas, a oposição entre ato e potência.

que seria próprio à sensação e ao conhecimento. O texto que Burnyeat tem em mente é o seguinte:

Os dois primeiros são, portanto, em potência: mas um [atualiza sua potência] graças à alteração recebida do estudo (διὰ μαθήσεως) e passando frequentemente de um estado contrário ao seu oposto, o outro atualiza sua potência diferentemente, passando da simples posse do sentido (τὴν αἴσθησιν)⁸ ou da gramática sem o exercício ao próprio exercício. (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417a 30-417b 2).

Burnyeat compreende essa passagem como uma diferenciação entre dois estágios da atividade intelectual. O primeiro envolve alteração, pois é a passagem da ignorância ao conhecimento, isto é, dois estados que envolvem contrariedade (P_1 - P_2). O segundo seria o caso em que há o exercício da atividade intelectual, em que não haveriam estados opostos, mas uma passagem do conhecimento em posse (P_2) para o conhecimento em ato (A_2). Nessa descrição encontraríamos também o caso da sensação, que seria análogo ao conhecimento, na medida em que a sensação encontra-se no ser animado em posse desde o seu nascimento, sendo necessário apenas o contato dos sentidos com algo sensível para colocar o sentido em exercício. A primeira transição seria tal como uma alteração física, enquanto a segunda seria o tipo de alteração que Aristóteles estaria especificando no capítulo do *De anima* que estamos analisando. Segundo Burnyeat, o que justificaria a assunção de uma alteração física no caso do conhecimento é o seguinte raciocínio:

Nesse estágio, o primeiro tipo de alteração é assumido como a alteração ordinária que estudamos na *Física*, onde, de fato, aprender é o exemplo padrão de alteração; leitores modernos tem que suspender suas inclinações pós-cartesianas e aceitar que a física aristotélica coloca o aprender junto com o ser aquecido. Isso feito, nós podemos direcionar o foco para *DA* II 5, isto é, sobre o modo pelo qual o segundo tipo de alteração

⁸ Hicks comenta que “a introdução da sensação lado a lado com um ramo do conhecimento como a gramática, como uma instância de um estágio intermediário, é certamente ilógica”. Essa relutância frente ao texto grego traz variações nas traduções. O próprio Hicks mantém o termo αἴσθησιν seguindo os manuscritos de Filopono, Simplício e Sofonias. Já Hamlyn (1968/1993) opta por ler a passagem com o termo ἀριθμητικὴν no lugar de αἴσθησιν. Como veremos, o comentário de Zingano depende da manutenção de αἴσθησιν na tradução do texto. Cf. o comentário de Hicks sobre a tradução em Hicks, 1907, p. 443, assim como a nota da edição crítica referente à linha 417a 32. Para a posição de Burnyeat sobre a questão cf. BURNYEAT, 2002, nota 68, p. 53.

diverge do primeiro. O segundo é a novidade que nós precisamos entender. (BURNYEAT, 2002, p. 54).

Uma vez que Aristóteles afirma que “os estados da parte intelectual da alma não são alterações, nem existe vir a ser deles” (*Física*, VII, 3, 247b 1) torna-se difícil aceitar a interpretação de Burnyeat pelos problemas que ela coloca no que diz respeito à concepção de Aristóteles sobre a atividade intelectual. A continuação do texto aristotélico propõe uma nova distinção entre dois tipos de atualização em relação à aquisição e ao uso do conhecimento. Se a transição da ignorância para o conhecimento é, segundo Burnyeat, uma alteração física, então, a segunda transição (de P_2 para A_2) deve possuir um outro nome. Segundo Aristóteles trata-se de uma “preservação ($\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$) do ser em potência pelo ser em ato e semelhante a ele da mesma maneira que a potência em relação ao ato” (*De anima*, II, 5, 3-5). Na medida em que não haveria termos em contrariedade nesse tipo de atualização, como no caso do *conhecimento* em posse que passa ao *conhecimento* em exercício, então, a preservação não seria propriamente um tipo de alteração. Diante da caracterização desse tipo de atualização como uma preservação, Burnyeat analisa a questão da seguinte maneira:

Estados epistêmicos como conhecimento aritmético e ser literato são estados disposicionais (*hexeis*) que pertencem à categoria da qualidade. De modo padrão, em Aristóteles, qualquer mudança na categoria da qualidade é uma alteração. Como Alexandre secamente observa, a transição de (2) para (3) [de P_2 para A_2] certamente não é crescimento ou movimento espacial. Então, deve ser uma alteração de um outro tipo. Pois é a firme doutrina da *Física* de Aristóteles (III 1, 200b 33-201a 3, repetida em *DA* I 3, 406a 12-13) de que não há mudanças (não substanciais) além das mudanças de qualidade, quantidade e lugar. Aristóteles, pelo que parece, tem um motivo válido na teoria para dizer que a transição de (2) para (3) é uma alteração, bem como um motivo válido (a ausência de contrariedade) para dizer que não é. (BURNYEAT, 2002, pp. 55-56).

Aqui, Burnyeat evidencia hesitação frente ao reconhecimento de algum tipo de alteração em relação ao conhecimento e atribui uma ambiguidade ao texto aristotélico, segundo a qual a atividade intelectual possui atributos que a

aproximam de uma alteração, bem como a ausência de contrariedade, que invalidaria essa mesma aproximação. Para sustentar sua posição, Burnyeat deveria além de afirmar a relação entre o movimento na categoria da qualidade e a noção de alteração, apresentar a justificativa para que possamos compreender estados epistêmicos como qualidades passíveis de alteração. A alteração está vinculada a uma noção precisa de qualidade, isto é, "qualidades que podem afetar os sentidos" (cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, 9a 29 e ss.), então, não haveria razão alguma para Aristóteles ser levado a considerar qualquer tipo de alteração em relação ao conhecimento.

Ao apresentar a atualização do conhecimento em posse como um tipo de alteração não convencional, Burnyeat entende que Aristóteles como que seria forçado por seu próprio vocabulário a chamar essa transição da potência ao ato como uma alteração. Ainda segundo Burnyeat, Aristóteles estaria produzindo um novo vocabulário, em que a conservação seria uma alteração *extraordinária* válida para o conhecimento e para a sensação. No processo de refinamento dessa nova acepção da noção de alteração, Aristóteles chegaria a uma segunda caracterização. Vejamos como Burnyeat aborda essa questão:

A transição para se tornar um ser que percebe enquanto potencialidade segunda não é o vir a ser de uma nova entidade, mas também não é o simples caso de um sujeito cujas qualidades são trocadas umas por outras. Antes, o sujeito chega a uma nova fase de sua própria existência. Tal "mudança em direção à natureza", um real "avanço em direção de si mesmo" não é uma alteração ordinária. (BURNYEAT, 2002, p. 65).

Segundo nosso ponto de vista, Burnyeat está correto em concluir que a sensação não é o caso de uma alteração ordinária, o que viemos denominando uma alteração física. No entanto, não parece ser correto pensar em uma caracterização do processo pelo qual a sensação ocorreria como sendo análogo à atividade intelectual⁹. Isto porque todo o raciocínio, até agora, baseia-se (i) na assunção de algum tipo de alteração em relação ao conhecimento, isto é,

⁹ A caracterização da alteração própria à sensação e ao conhecimento como um avanço em direção de si mesmo retoma a tese de Tomás de Aquino sobre a sensação. (Cf. ROSS, 1995, p. 141).

em relação à sua aquisição, bem como, (ii) em uma justaposição dos processos cognitivos de conhecer e sentir. Em virtude dos problemas que essa interpretação acarreta, deixemos de lado a leitura de Burnyeat com vistas a um outro comentário do texto aristotélico que não tenha como paradigma nem a relação entre conhecimento e alteração, nem a relação entre conhecimento e sensação, tal como estabelecida por Burnyeat.

Uma segunda via: *o uso comum da língua*

Segundo a interpretação de Zingano, os dois passos realizados por Burnyeat ganham uma nova significação, pois o autor sugere que ao distinguir os dois sentidos das noções de potência e ato, Aristóteles estaria analisando *o uso comum da língua*, para o qual haveria algum tipo de alteração em relação à aquisição de conhecimento se este for realizado através do ensino ministrado por alguém, enquanto que não haveria nenhum tipo de alteração na aquisição de conhecimento que alguém obtém mediante um processo “autodidata”. Assim, a questão seria entre a *aprendizagem* mediante o ensino, e a *aprendizagem* que alguém realiza sozinho. Na medida em que em ambos os casos trata-se de uma aprendizagem, Aristóteles mostraria que se não há alteração em relação à aprendizagem autodidata, então, não pode haver alteração em nenhum dos casos (Cf. ZINGANO, 1995, p. 89). Esse raciocínio exige uma atenção ao detalhe da passagem supracitada de *De anima* II, 5 (417a 30-417b 2) em que a análise da primeira atualização (a) é explícita quanto ao caso de uma aprendizagem mediante estudo, no entanto, não é clara a alusão a uma aprendizagem (b) que alguém obtém sem o auxílio de outrem. A análise de Zingano sobre o ponto procede do seguinte modo:

Um forte indício que é esta a oposição que está em jogo em 417a 21-b2 está no fato que é oposta à suposta alteração obtida por ensino (διὰ μαθήσεως) àquela que ocorre quando se passa ao uso da ciência adquirida “do ter a sensação ou a gramática”, ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὴν γραμματικὴν 417a 32-b1. O detalhe importante está na menção aqui da sensação. Não se trata de introduzir a sensação como tal, mas de fazer menção ao conhecimento adquirido através da percepção inicial

de algo, que então é apreendido pelo intelecto como um universal. (ZINGANO, 1995, pp. 89-90).

Se admitirmos que a menção da sensação (τὴν αἴσθησιν) confirma a menção de uma aquisição do conhecimento por si mesmo, devemos levar em consideração a afirmação segundo a qual esse caso de aprendizagem seria reconhecido na linguagem comum como “atualizando sua potência diferentemente”, isto é, não sendo uma alteração. Segundo Zingano, Aristóteles estaria nos chamando a atenção para o fato de que não podemos admitir que um caso de aprendizagem seja realizado mediante uma alteração (a), enquanto outro caso de aprendizagem não o seria (b).

A tese de Zingano não é de fácil aceitação, pois quando Aristóteles explica os dois sentidos da potencialidade, dizendo como eles diferem, a oposição não parece ser entre dois casos de aprendizagem: “Ora, cada um deles é dito em potência, mas não do mesmo modo: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o segundo, porque ele pode inquirir, quando quiser, se não houver nenhum impedimento externo” (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417a 26-28). A oposição, aqui, é entre o homem, que é dito sábio em potência, pois o gênero “homem” tem como característica a capacidade de conhecer; enquanto há o homem, dito sábio em potência porque já possui um conhecimento a sua disposição, tal como a capacidade de ler. Essa não parece ser a oposição entre dois casos de aprendizagem. Ocorre que Aristóteles nos explica essa oposição apresentando uma segunda distinção em que a aprendizagem mediante alteração é oposta à (suposta) aprendizagem por si mesmo. Uma saída seria compreender que Aristóteles realiza dois empreendimentos: primeiro, a distinção sobre os sentidos da noção de potência; depois, haveria uma análise dessa distinção que levou em conta o uso comum da língua na compreensão da aprendizagem, para concluir que não pode haver alteração alguma em relação a atividade de conhecer ou contemplação (θεωρία). Nesse contexto, o fato de Aristóteles fazer menção da sensação significa o seguinte na perspectiva de Zingano:

Com efeito, a apreensão dos universais só pode ocorrer mediante seu reconhecimento nos dados fornecidos pela sensação. Não é necessário vasculhar todo um domínio, pois é possível (embora talvez não fácil ou acessível a todos) reconhecer o universal à base de um ou poucos particulares que o instanciam. (ZINGANO, 1995, p. 90).

De alguma maneira, a tese de Zingano pressupõe uma compreensão da teoria do conhecimento de Aristóteles, segundo a qual o intelecto seria, por essência, uma atividade que produz os seus próprios objetos a partir da imaginação¹⁰. O ponto que a tese de Zingano pede que aceitemos se situa numa distinção entre dois tipos de aprendizagem. Se reconhecermos que Aristóteles está analisando o uso comum da língua, então devemos assumir a distinção entre o aprendizado por um mestre e o aprendizado por si mesmo, o qual seria realizado a partir da percepção de particulares que instanciam um universal, isto segundo a caracterização do intelecto como uma atividade.

Agora, devemos compreender como a análise de Zingano propicia um entendimento do que essas distinções significam para o conhecimento e para a sensação. Depois de chegar à conclusão que em relação ao conhecimento não pode haver nenhum tipo de alteração, Aristóteles apresenta uma dupla alternativa: ou o exercício do pensamento não é uma alteração, sendo antes o “progresso em direção de si mesmo, isto é, de sua enteléquia”, ou, então, trata-se de um outro gênero de alteração. Ora, a rejeição de que exista qualquer tipo de alteração em relação à parte intelectual da alma torna evidente que o conhecimento deva ser um progresso ou avanço.

Na Física, há uma descrição semelhante acerca do conhecimento. Enquanto no *De anima* o conhecimento é considerado um progresso em direção a si mesmo, na *Física*, o conhecimento é tratado como um aperfeiçoamento (τελείωσις). Nesse texto, Aristóteles argumenta que em relação aos hábitos (ἔξις) da parte intelectual da alma não há alteração, pois se trata antes de atingir uma perfeição tal como “(...) ao falar de uma casa, não chamamos sua

¹⁰ A tese de Zingano supõe uma evolução na teoria do conhecimento de Aristóteles segundo a qual o terceiro livro do *De anima* apresentaria a posição final de Aristóteles sobre a questão. Cf. Zingano, 1995, pp. 27-41. Burnyeat adota a tese contrária, segundo a qual, a posição de Aristóteles sobre o intelecto estaria na *Física*, obra em que Aristóteles expõe a atividade do intelecto como um repouso. Cf. BURNYEAT, 2002, p.63.

finalização 'uma alteração' (pois seria absurdo considerar a cobertura e o telhado uma alteração, ou que ao receber a cobertura e o telhado a casa tenha sido alterada e não aperfeiçoada)" (*Física*, VII, 3, 246a 16-19).

Agora, quanto à afecção Aristóteles afirma:

O termo "ser afetado" também não é um termo simples: em um sentido, é uma certa destruição sob a ação do contrário, em outro sentido, é a preservação do ser em potência pelo ser em enteléquia e semelhante a ele, da mesma maneira que a potência em relação ao ato. (*De anima*, II, 5, 417b 2-5).

Se a sensação deve ser um tipo de alteração, tal como anunciado no início do capítulo, esse é o texto que deve nos dar a informação mais importante sobre qual seria esse tipo de alteração. Tal como uma alteração física, a afecção também é caracterizada como uma certa destruição sob a ação do contrário, ou seja, o significado estrito de alteração tal como definido em *Metafísica*, Δ, 22. A outra significação que Aristóteles apresenta é a afecção entendida como uma conservação do ser em potência pelo ser em enteléquia e semelhante a ele. Depois de uma análise acerca do conhecimento, segundo a qual se conclui que ele não é uma alteração, e sim uma ἐπίδοσις, ainda resta saber qual o tipo de alteração próprio à sensação, e, a análise do conhecimento parece descartar duas hipóteses, primeiro, que o conhecimento seja um tipo de alteração, o que poderia resultar em alguma analogia com a sensação e, em segundo lugar, é descartada a possibilidade de que a própria sensação seja uma ἐπίδοσις, já que esse termo não representa nenhum tipo de alteração. A análise da afecção resulta, agora, em mais duas acepções, sendo que a primeira é análoga ao caso do conhecimento, isto é, há uma noção de alteração enquanto substituição de qualidades, mas há também uma segunda acepção, que é a novidade do capítulo, ou seja, a asserção da existência de um tipo de afecção que é a preservação do ser em potência pela agência do que é em ato. Isso significa que é possível pensar que a conservação seja o tipo de alteração próprio à sensação por esse ser o único momento em que o capítulo obtém como resultado de sua análise um tipo de afecção. Nas palavras de Zingano:

(...) agora, por análise da própria afecção, sabendo que é um termo que guarda dois sentidos, são distinguidos dois sentidos de ser afetado, mas estes dois sentidos não são idênticos aos dois sentidos de alteração: enquanto, para a alteração, no tocante ao conhecimento, tem-se (1) uma mudança das disposições privativas e (2) um aperfeiçoamento, que não é alteração, a não ser num sentido de equivocidade total ou linguística, para o ser afetado, no que concerne à sensação, tem-se (3) uma destruição pelo contrário e (4) uma conservação do estado potencial pela atualização. Na verdade, (1) e (3) são equivalentes (pois as mudanças das disposições privativas é a destruição pelo contrário, que ocorre na alteração simples); no entanto, (2) não é o mesmo que (4), pois (2) não é nenhuma alteração (e sim aperfeiçoamento) e (4) não é nenhum aperfeiçoamento, mas preservação. (ZINGANO, 1995, p. 92).

Com isso, a sensação não pode ser compreendida como uma alteração física (αλλοίωσις), nem como um progresso em direção de si mesma (ἐπίδοσις) ou um aperfeiçoamento (τελείωσις), mas há, aqui, um tipo de afecção, que pode ser considerado um tipo de alteração (ἀλλοίωσις τις), a saber, uma preservação ou conservação (σωτηρία).

A afirmação da sensação como uma conservação pode ser apoiada pela confirmação de que a sensação seja uma afecção. Isso é o que as últimas palavras do capítulo parecem fazer:

Como dissemos, o que tem a capacidade da sensação é potencialmente semelhante ao que o objeto percebido é atualmente; isto é, enquanto no início do processo de afecção os dois fatores em interação são dessemelhantes, no final aquele que é afetado assemelha-se ao outro e é idêntico em qualidade a ele. (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417b 28-418a 6).

A expressão "como dissemos", nesse caso, indica uma passagem (*De anima*, II, 5, 417a 18-21) em que Aristóteles explica a afecção como a existência de dessemelhança no início da afecção sucedida de semelhança no final, notando que aquele que sofreu a afecção se torna semelhante ao agente da afecção. O ganho que a conclusão do capítulo coloca em destaque, a partir da interpretação de Zingano, está na menção da natureza do que tem a

capacidade da sensação (τὸ αἰσθητικόν) como o que é potencialmente semelhante ao objeto percebido.

Não passa despercebido aos olhos do leitor que Aristóteles trata a sensação como uma afecção nessa passagem, ainda que ele nos alerte que, depois de realizado o percurso do capítulo, no qual várias distinções foram feitas, devemos prosseguir usando os termos “ser afetado” e “ser alterado” pela falta de termos próprios para explicar a sensação (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417b 33-418a 3).

Ora, tornar-se semelhante é a descrição correspondente ao que o filósofo apresenta no *Sobre a geração e a corrupção* I, 7, logo, ficamos com a interrogação: o que devemos trazer da discussão sobre a afecção em geral para o caso da sensação? Em vistas de uma compreensão melhor da questão podemos comparar as duas descrições, da afecção em geral, no *Sobre a geração e a corrupção*, I, 7, e da sensação, em *De anima*, II, 5:

a) Em uma afecção há dois termos em interação, um agente e um paciente; encontramos na explicação da sensação, o sentido, enquanto aquele que é afetado, e o objeto sensível, enquanto agente da afecção;

b) Uma afecção ocorre como um processo em que agente e paciente são dessemelhantes no início, e tornam-se semelhantes ao final, sendo que o agente permanece o mesmo, enquanto que o paciente sofre uma alteração física; na sensação, há um processo similar, mas não idêntico, já que o paciente (o sentido) não sofre uma alteração física, a afecção possuindo um significado particular para a sensação, isto é, uma preservação, o tipo de alteração próprio à sensação.

Se em (a) notamos uma identidade entre a explicação da afecção e da sensação, em (b) a própria noção de afecção possui outra acepção para a sensação, por isso, ao tornar-se semelhante ou ter uma qualidade idêntica ao agente, o paciente, no caso de uma afecção em geral, torna-se semelhante de modo diferente do que ocorre com o sentido, para o qual, não deve haver uma qualidade substituída por outra, mas apenas uma identidade entre o sentido e aquilo que é percebido. A questão não se torna mais clara diante da informação segundo a qual a afecção própria à sensação não é uma alteração física, mas

uma preservação, pois surge como problema compreender o que significa tornar-se semelhante se não há qualidades que sejam substituídas¹¹.

Chegamos, até aqui, a um resultado insatisfatório diante do objetivo de compreender o que significa dizer que a sensação é um “tornar-se semelhante”. Segundo Hicks, o texto final de *De anima* II, 5 é explicado da seguinte maneira: “a faculdade sensível deve ser *capaz de assumir* uma qualidade peculiar do objeto do sentido, e no ato da sensação a faculdade *adapta-se* ao objeto” (HICKS, 1907, pp. 359-360, *grifo nosso*). O fato que a sensação seja associada à noção de afecção parece ter uma conotação importante para a explicação da sensação, pois como fica evidente no comentário de Hicks, tornar-se semelhante significa assumir uma qualidade e adaptar-se ao objeto. Essas duas expressões mostram que sentir para Aristóteles é uma receptividade para a qual a realidade externa ao ser animado lhe é dada sem mediações. Na distinção entre os tipos de sensíveis no capítulo 6 do segundo livro do *De anima*, Aristóteles afirma que a percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira (418a 2), e que eles são mais propriamente objetos da sensação (418a 24-25). Diante dessa caracterização dos sensíveis próprios, Aggio afirma o seguinte:

Não pretendo aqui demonstrar a validade dessa tese sobre a veracidade do conhecimento perceptivo dos sensíveis próprios, mas apenas mostrar que o conhecimento perceptivo é tratado como uma imposição do mundo sensível ao sujeito que apenas o recebe e o assimila tal qual ele é; tese esta que coroa o realismo e o otimismo epistemológico de Aristóteles. (AGGIO, 2006, p. 89).

Essa afirmação esclarece outra: que a sensação é uma afecção em que o sentido se torna semelhante ao sensível no ato da sensação. Ora, é necessário que a sensação seja uma recepção verdadeira das qualidades sensíveis para que seja possível obter a informação mais básica a partir da qual meu conhecimento será formado. Portanto, está em jogo mais do que uma

¹¹ Uma possibilidade é apresentada por Burnyeat. Sua solução se baseia na compreensão da necessidade de um meio para haver sensação. O meio seria constituído, tal como o sentido, por exemplo, o olho, de maneira que a qualidade sensível *apareça* no meio, como o transparente, sem alterá-lo. Na medida em que o meio e o órgão do sentido teriam a mesma constituição, a mesma coisa aconteceria no olho, evidenciando, assim, sua potencialidade para ser semelhante ao objeto sensível. Cf. BURNYEAT, 2003.

teoria independente da sensação, mas a explicação da gênese do conhecimento. Nesse caso, a sensação situa-se como parte fundamental desse conhecimento, daí a importância de compreendermos como a sensação ocorre: se ela é uma alteração, ou ainda, se deve ter um processo análogo à contemplação (θεωρία).

Considerações Finais

A análise da tese de Zingano permite compreender a teoria da sensação enquanto uma preservação, que seria um tipo de afecção. Se importa para Aristóteles tratar a sensação como uma afecção, e parece-nos que é através dessa compreensão que a sensação pode ser descrita como uma recepção fiel das coisas sensíveis, então, a interpretação de Zingano apresenta uma alternativa viável à interpretação tradicional tal como a apresentamos segundo a posição de Burnyeat. Sua vantagem está na compreensão do conhecimento como não sendo nenhum tipo de alteração, enquanto que à sensação é resguardada sua significação enquanto uma afecção. Um ponto que ainda deve ser investigado na interpretação de Zingano é a pressuposição de uma evolução da tese aristotélica sobre o intelecto em que o *De anima* apresentaria a posição final de Aristóteles sobre a questão. Nessa posição o intelecto seria uma atividade e a menção da sensação em 417a 32 daria sustentação para haver, ali, tanto uma aprendizagem por si mesmo, como uma análise do uso comum da língua diante do qual seria aceite que a aprendizagem mediante um mestre seria um caso de alteração, enquanto a aprendizagem por si mesmo não. Portanto, ainda é preciso avaliar o peso da compreensão da evolução da tese do funcionamento do intelecto sobre o argumento da sensação como uma preservação, mas podemos dizer que a interpretação de Zingano garante à sensação ser compreendida como uma faculdade receptiva ao caracterizá-la como uma afecção, mais especificamente, como a preservação do ser em potência (o sentido) pelo ser em ato (o sensível).

Referência bibliográfica:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ROSS, W. D.. *Aristotle*. 6 ed. London, Routledge, 1995.

SORABJI, R.. "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-perception" In *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003.

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

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