

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FILIPPE KLEIN DE OLIVEIRA

AS CAPACIDADES DA ALMA E A ACRÁSIA EM ARISTÓTELES

Porto Alegre
2018

FILIPE KLEIN DE OLIVEIRA

AS CAPACIDADES DA ALMA E A ACRASIA EM ARISTÓTELES

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Inara Zanuzzi

Porto Alegre
2018

CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira, Filipe Klein de
As capacidades da alma e a acrasia em Aristóteles
/ Filipe Klein de Oliveira. -- 2018.
91 f.
Orientadora: Inara Zanuzzi.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2018.

1. acrasia. 2. percepção. 3. phantasia. I.
Zanuzzi, Inara, orient. II. Título.

FILIPPE KLEIN DE OLIVEIRA

AS CAPACIDADES DA ALMA E A ACRASIA EM ARISTÓTELES

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Inara Zanuzzi

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. João Hobuss
Universidade Federal de Pelotas - UFPel

Prof. Dr. Marco Zingano
Universidade de São Paulo – USP

Prof. Dr. Raphael Zillig
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

Resumo

No capítulo 3 do livro VII da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles explica a *acrasia* atribuindo ao acrático um erro cognitivo que consiste na não atualização da premissa particular do silogismo prático. A premissa particular do silogismo prático está vinculada à percepção sensível. Mas o que Aristóteles tem em mente ao fazer referência à percepção sensível? Ele deve ter em mente outra capacidade além dos cinco sentidos, ele deve ter em mente também a *phantasia*. Isto fica claro a partir do método utilizado para tratar das faculdades da alma. Segundo o método em questão, as faculdades da alma devem ser investigadas de acordo com a sua atividade própria e, antes disto, de acordo com o seu objeto correlato. Este método parece adequado para individualizar os cinco sentidos. As cores servem para individualizar a visão, os sons, a audição, os odores, o olfato, etc... Este método, contudo, tem as suas limitações, não é apenas quando sou estimulado por objetos externos que eu faço uso dos sentidos, é possível pensar em cores de olhos fechados, por exemplo. O objeto, portanto, não é o bastante para definir cada sentido, é necessário fazer referência à experiência que temos ao utilizar os sentidos. Esta experiência mental que está envolvida no uso dos sentidos corresponde a atividade da *phantasia*. A minha posição fica mais clara ainda a partir da discussão entre literalistas e espiritualistas. Essas duas tendências interpretativas compreendem a afirmação de Aristóteles segundo a qual perceber é receber a forma sensível sem a matéria de formas distintas. Segundo o espiritualismo, receber a forma sensível sem a matéria significa alterar-se formalmente sem sofrer alteração material, isto é, perceber a cor branca, por exemplo, sem ser branqueado. Enquanto que, para o literalista, receber a forma sensível sem a matéria significa receber a forma sensível por transmissão. Temos assim uma fisiologia da percepção. O princípio da transmissão, contudo, não pode esgotar a explicação da percepção, é necessário pressupor um princípio formal irreduzível que é a consciência sensível. A consciência sensível, por sua vez, é a *phantasia*. Uma evidência de que a *phantasia* é a consciência para Aristóteles é o fato de ela estar envolvida em todas as capacidades da alma que envolvem consciência: as capacidades sensíveis, a capacidade de desejar e de entender. É impossível tratar a percepção sem fazer referência à *phantasia*. Isto tudo que foi dito é vantajoso para análise da *acrasia*, uma vez que Aristóteles atribui duas características à *phantasia*. A *phantasia* depende da nossa vontade e pode ser influenciada pelos nossos desejos e emoções. Sendo assim, é possível encontrar uma espécie de conflito moral no caso da falha cognitiva de EN 7.3.

Palavras-chave: *acrasia*, percepção, *phantasia*.

Abstract

In chapter 3 of book VII of the Nicomachean Ethics, Aristotle explains *acrasia* attributing to the acratist a cognitive failure which consists in the non-actualization of the particular premise of the practical syllogism. The particular premise of the practical syllogism is linked to sense perception. But what does Aristotle have in mind when he makes reference to sense perception? He must have in mind another capacity beyond the five senses, he must have in mind also *phantasia*. This is clear from the method used to deal with the faculties of the soul. According to the method in question, the faculties of the soul must be investigated according to their proper activity and, before that, according to their correlate object. This method seems appropriate to individualize the five senses. Colors serve to individualize sight, sounds, hearing, odors, smell, etc... This method, however, has its limitations, it is not only when I am stimulated by external objects that I make use of the senses, it is possible to think of colors with closed eyes, for example. The object, therefore, is not enough to define each sense, it is necessary to make reference to the experience that we have when using the senses. This mental experience that is involved in the use of the senses corresponds to the activity of *phantasia*. My position gets even clearer from the discussion between literalists and spiritualists. These two interpretative tendencies understand Aristotle's assertion that to perceive is to receive the sensible form without matter in distinct ways. According to spiritualism, to receive the sensible form without matter means to change formally without suffering material change, that is, to perceive the white color, for example, without being whitened. Whereas, for the literalist, receiving the sensible form without matter means receiving the sensible form by transmission. Thus we have a physiology of perception. The principle of transmission, however, can not exhaust the explanation of perception, it is necessary to presuppose an irreducible formal principle which is the sensitive consciousness. Sensitive consciousness, in turn, is *phantasia*. One evidence that *phantasia* is Aristotle's consciousness is that it is involved in all the capacities of the soul that involve consciousness: sensitive capacities, the capacity to desire and to understand. It is impossible to treat perception without reference to *phantasia*. All that has been said is advantageous for the analysis of *acrasia*, since Aristotle attributes two characteristics to *phantasia*. *Phantasia* depends on our will and can be influenced by our desires and emotions. Thus, it is possible to find a kind of moral conflict in the case of cognitive failure of EN 7.3.

Keywords: *acrasia*, perception, *phantasia*.

Sumário

1	Introdução	8
2	A percepção sensível e seus objetos	12
2.1	A impossibilidade de equívoco dos sensíveis próprios	12
2.2	A definição dos sentidos	15
2.3	Existem apenas cinco sentidos: um argumento de Aristóteles?	18
2.4	A percepção sensível dos sensíveis comuns.....	20
2.5	Conclusão	22
3	A alteração sensível	24
3.1	Os argumentos.....	25
3.2	O objeto sensível em si mesmo	28
3.3	A percepção por transmissão	31
3.4	Considerações finais.....	38
4	O conceito de <i>phantasia</i>	41
4.1	<i>Phantasia</i> e a possibilidade de erro	42
4.2	<i>Phantasia</i> e percepção	51
4.3	A <i>phantasia</i> do <i>De Anima</i> é a memória do <i>Teeteto</i>	54
4.4	A consciência de aspectos da percepção	57
4.5	As faculdades da alma e os seus objetos correlatos	59
4.6	A <i>phantasia</i> não é uma faculdade da alma	63
4.7	Conclusão	66
5	A <i>Acrasia</i> sob a luz do conceito de <i>phantasia</i>	68
5.1	A divisão das partes da alma na <i>República</i> como solução para o problema da justiça.....	68
5.2	A impossibilidade de <i>acrasia</i> no diálogo <i>Protágoras</i>	71
5.3	A falha cognitiva de EN VII.3	73
5.4	O método dialético em EN VII	78
5.5	<i>Acrasia</i> e o voluntário.....	82
5.6	<i>Acrasia</i> e <i>phantasia</i>	83
5.7	A <i>phantasia</i> no <i>De Insomniis</i>	85
5.8	A <i>acrasia</i> de Jessica Moss.....	86
5.9	Conclusão	89
6	Referências	90

1 Introdução

Na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles temos duas explicações distintas para a *acrasia*. A primeira delas se encontra em EN I.13 e é simples e sensata. O sujeito se encontra em um conflito moral e quando a parte irracional vence a racional, então temos a *acrasia*. A outra explicação escapa bastante do que era de se esperar. Em EN VII.3, Aristóteles mostra como alguém pode agir contra o seu conhecimento por conta da não atualização da premissa particular do silogismo prático. Um sujeito pode ter conhecimento de que comidas secas são saudáveis e que tal tipo de comida é seca, mas não ter conhecimento de que “isto” é tal tipo de comida. Aristóteles não diz por que motivo o sujeito, durante o momento da ação, não sabe que “isto” é tal tipo de comida. A não atualização da premissa particular de um silogismo pode ocorrer por diversas razões: porque o sujeito esquece de atualizá-la, porque o sujeito se encontra distraído e assim por diante. O fato é que nenhuma dessas situações implica um conflito moral o que é por demais característico daquilo que esperamos da *acrasia*.

Uma pergunta que poderíamos fazer é: por que motivo Aristóteles abre mão de uma explicação simples e sensata em prol de uma explicação bem mais sofisticada e que escapa bastante do senso comum? Uma das respostas para esta pergunta diz respeito a opinião de Sócrates sobre o assunto, opinião que deve ser salva devido ao método empregado em EN VII.3¹. Segundo Sócrates a *acrasia* simplesmente não existia. Ações ruins, segundo Sócrates, só podem ser praticadas em decorrência do estado de ignorância do sujeito, o que é equivalente a dizer que a *acrasia* não é possível. Não é possível que o sujeito, sabendo o que é certo a ser feito, pratique uma ação contrária àquilo que é certo a ser feito.

Acredito que é devido ao seu método que Aristóteles faz este regresso ao intelectualismo. Mas não acredito que Aristóteles, seguindo este método, tenha chegado a uma conclusão que não fosse possível de sustentar. Aristóteles dá conta de mostrar simultaneamente como a *acrasia* é possível e como o intelectualismo estava correto de modo genial.

¹ ZINGANO, *Acrasia e o Método da Ética*.

Como pretendo defender, em EN VII.3, Aristóteles explica a *acrasia* atribuindo ao acrático um erro cognitivo que diz respeito a não atualização da premissa particular do silogismo prático². A premissa particular do silogismo prático, segundo Aristóteles, está vinculada à percepção sensível. Contudo, como tentarei mostrar neste trabalho, o erro cognitivo do acrático deve envolver mais capacidades do que a percepção sensível em si.

No segundo capítulo, tentarei mostrar como ocorre a individuação dos sentidos. Como veremos, a individuação dos sentidos ocorre mediante os seus objetos e de acordo com a atividade dos sentidos. Isto quer dizer que devemos fazer referência a duas coisas quando vamos definir cada percepção. Devemos fazer referência ao objeto e ao tipo de experiência que está envolvida na apreensão deste objeto. A visão é individuada pelas cores, a audição pelos sons e assim por diante. Tentarei mostrar quais problemas podem surgir em relação a este método a partir do artigo *Aristotle on Demarcating the Five Senses* de Richard Sorabji. Aristóteles segue à risca este princípio e chega a cogitar que, dada a multiplicidade de sensações que temos pelo tato, a capacidade sensível do tato não pode ser una.

Agora, os princípios que são utilizados para explicar a percepção não dão conta de explicar tudo o que ocorre no campo do sensível. Não é possível, como veremos no capítulo 3 deste trabalho, explicar a consciência da percepção sensível seguindo o mesmo princípio que é utilizado para explicar a alteração sensível. A consciência da percepção sensível entra na explicação da percepção como um princípio formal irreduzível. Não é possível reduzir a consciência à fisiologia. O princípio da transmissão, que explica como o órgão sensível é afetado pelas formas sensíveis, não é o bastante para explicar a consciência desta receptividade.

Já temos aqui uma limitação da percepção que nos obriga a apelar a princípios alheios ao da percepção sensível em si. Como veremos no capítulo 4, a interpretação da percepção também se dá via uma capacidade extra, esta capacidade é a *phantasia*³. No capítulo 3 do livro III do *De Anima*, Aristóteles se

² Existem outras formas de entender EN 7.3. Podemos entender, por exemplo, que a falha do acrático consiste na não implementação da conclusão do silogismo no momento da ação. Irei considerar esta interpretação na penúltima seção do capítulo 5. Minha objeção a esta interpretação é basicamente o fato de Aristóteles nos preparar para uma explicação onde a falha está na não atualização da premissa menor.

³ Ao longo deste trabalho, irei, por vezes, usar a palavra imaginação como tradução da palavra grega *phantasia*.

pergunta como podemos explicar o equívoco. Certamente, a percepção sensível, tal como é entendida por Aristóteles, ou seja, de acordo com a receptividade dos seus objetos próprios, não pode fornecer esta explicação, pois a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira.

Chegamos assim à conclusão de que quando Aristóteles se refere a percepção sensível, ele deve estar pressupondo muito mais do que apenas os cinco sentidos. Apenas com a percepção sensível só podemos explicar a receptividade de cores, sons, sabores, etc... Outras operações que fazem parte do que é perceber vão além desta receptividade. Um exemplo é a distinção que podemos fazer entre cores e sons. É necessário que haja uma conexão entre estas percepções singulares para que este tipo de operação se realize. Esta conexão, como Aristóteles afirma no *De Sensu*, se deve ao fato dos diferentes órgãos sensíveis estarem interligados a um órgão central que é o coração.

Além disso, como a percepção de objetos enquanto substâncias poderia ser explicada apenas com o princípio da receptividade? Não percebemos apenas cores, sons, sabores, etc... Percebemos também homens, mesas, cadeiras, etc... Este segundo tipo de percepção vai além do que a percepção sensível em si pode produzir. Precisamos reter as nossas afecções sensíveis, aprender com esta retenção, para depois aplicá-las aos sensíveis próprios. Esta retenção diz respeito a um movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível, ou seja, a *phantasia*. Mas a *phantasia* não explica apenas a retenção de experiências, ela explica também a atribuição de formas inteligíveis aos sensíveis próprios. Uma vez que uma forma inteligível tenha sido aprendida, então podemos utilizar esta forma inteligível de acordo com a nossa vontade, como aqueles que apoiando-se na memória produzem imagens diante dos seus próprios olhos⁴.

Entender que a *phantasia* exerce influência em relação a percepção sensível nos ajuda a tornar a explicação da *acrasia* em EN VII.3 mais aceitável. Isto porque a *phantasia* permite reconstruir o conflito moral expresso em EN I.13. A *phantasia* é uma capacidade da alma que depende da nossa vontade para operar. No que diz

⁴ É importante ressaltar que a *phantasia* operando junto com o intelecto é que permite esta operação. No caso dos demais animais, também há uma espécie de interpretação da percepção, mas isto se deve a atividade conjunta da *phantasia* com a memória. Animais podem interpretar, de certo modo, as suas percepções, mas não mediante uma forma inteligível.

respeito à percepção sensível dos sensíveis próprios, não podemos escolher aquilo que vamos perceber. Os sentidos são constituídos de tal modo que não permitem o equívoco. A interpretação que fazemos em cima destes dados, por outro lado, é algo que está sob o nosso controle.

A interpretação que fazemos da percepção, todavia, pode ser dificultada pelas nossas emoções e pelos nossos apetites. Podemos aprender isto a partir do *Tratado dos Sonhos*, onde Aristóteles está tentando explicar como ocorrem as alucinações. Aristóteles diz que quando estamos sob a influência de certas emoções tendemos a interpretar a situação de maneira equivocada. Um homem excitado pelo medo, por exemplo, pode tomar um homem que se aproxima de longe como seu inimigo mesmo que não seja. A interpretação da percepção, portanto, é algo que está sob o nosso controle e que ao mesmo tempo sofre influência das nossas emoções e dos nossos apetites.

O esforço daquele que passa por um conflito moral precisa fazer consiste na mentalização das consequências ruins que se seguirão da prática da má ação. Não é fácil pensar nas consequências ruins de comer um doce, quando o apetite do sujeito fala mais alto, a sensação de comer um doce é algo mais fácil de imaginar do que as consequências que se seguem a ação de comer o doce. Temos assim o conflito moral não apenas em EN I.13, mas também em EN VII.3.

2 A percepção sensível e seus objetos

Neste capítulo, com o objetivo de esclarecer o funcionamento da percepção (o que ela pode ou não fazer) no intuito de determinar o papel da percepção no silogismo prático do acrático, irei abordar (1) o fundamento da afirmação de Aristóteles segundo o qual não há erro no que diz respeito à percepção sensível dos sensíveis próprios, (2) como ocorre a individuação dos sentidos, (3) se o argumento apresentado por Aristóteles a favor da tese de que possuímos os cinco sentidos possíveis é de fato um argumento de Aristóteles, (4) por que motivo não precisamos postular um sexto sentido para a percepção sensível dos sensíveis comuns.

2.1 A impossibilidade de equívoco dos sensíveis próprios

Podemos e devemos tomar como ponto de partida para entendermos a percepção em Aristóteles a passagem onde são estabelecidas as suas respectivas categorias de acordo com os seus respectivos objetos: “O objeto sensível é dito de três modos, dos quais, dois dizemos serem percebidos por si mesmos, o outro por acidente. Dentre os dois, um é próprio a cada percepção, o outro é comum a todos.” (*De Anima* II.6 418a8-11)⁵

Aqui temos os objetos da percepção sendo divididos em duas categorias gerais: os objetos que são percebidos por si mesmos; os objetos que são percebidos por acidente. Dentre aqueles objetos que são percebidos por si mesmos, Aristóteles estabelece mais duas categorias: os sensíveis próprios e os sensíveis comuns. Em última análise, existem três tipos de objetos sensíveis: os sensíveis próprios, os sensíveis comuns e os sensíveis por acidente. Os sensíveis próprios são aqueles que podem ser percebidos por apenas um sentido, por exemplo: a cor para a visão, o som para a audição, o odor para o olfato, etc... Os sensíveis comuns são aqueles que podem ser percebidos por mais de um sentido: o número, a figura, o movimento, a magnitude, etc... Os sensíveis acidentais são aqueles que não são percebidos por si mesmos, mas através daquilo que é percebido por si. Seguindo o exemplo dado por Aristóteles, percebemos acidentalmente, quando percebemos o *filho de Díares* através da cor branca (*De Anima* II.6 418a21).

⁵ λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ' αὐτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ δυοῖν τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἐκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν.

No que diz respeito aos sensíveis próprios, diz Aristóteles, em *De Anima* II.6, não há possibilidade de equívoco: “[...] não há erro de que é cor, nem que é som, mas sim do que é colorido ou onde está [o colorido], ou o que é o som ou onde está [o som].” (DA II.6 418a15-16)⁶ Não temos aqui, como era de se esperar, uma explicação para esta afirmação. Este ponto, como muitos outros em Aristóteles, fica em aberto. Também não temos uma explicação do porquê ser possível o erro referente aos objetos sensíveis comuns e por acidente.

O leitor contemporâneo tende a entender que não há erro na percepção dos sensíveis próprios porque propriedades sensíveis são entidades das quais temos contato direto. *Que a cortina seja azul*, por exemplo, posso estar enganado, mas *que eu estou tendo a experiência sensível da cor azul*, isto não admite equívoco. Não importa se eu estou acordado, sonhando ou alucinando, bem ou mal posicionado em relação ao objeto percebido, enquanto eu estiver comprometido apenas com a descrição daquilo que se apresenta a minha mente, não há possibilidade de engano.

Segundo Irving Block (1961, p.1-2) existem duas maneiras de interpretar a afirmação segundo a qual não há erro no que diz respeito a percepção sensível dos sensíveis próprios. A primeira delas ele chama de *modo dos dados dos sentidos*, é esta interpretação que acabei de descrever acima. Segundo esta interpretação, os sensíveis próprios são incorrigíveis porque as qualidades sensíveis são percebidas independentemente de elas serem qualidades de um objeto. O segundo modo ele chama de *modo do objeto material*. Segundo esta interpretação, sempre que nós percebemos a qualidade de um objeto, esta qualidade pertence a este objeto.

Aristóteles compara a apreensão dos sensíveis próprios com a apreensão dos inteligíveis na seguinte passagem do *De Anima*:

Toda asserção, bem como toda negação, diz uma coisa de outra, e é verdadeira ou falsa. Mas nem todo intelecto é assim, o intelecto dirigido ao que algo é no que diz respeito a sua essência é verdadeiro, e não diz uma coisa de outra. Pois assim como o ato de ver o sensível próprio é verdadeiro - embora não seja sempre verdadeiro se o branco é ou não é um homem - o mesmo se dá com tudo o que é sem matéria. (*De Anima* 430b26-30)⁷

⁶ [...] οὐκ ἀπατάται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ.

⁷ ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς, καὶ οὐ τι κατὰ τινος· ἀλλ' ὡσπερ τὸ ὄρᾶν ἑτοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ'

Tanto no caso da apreensão dos inteligíveis quanto no caso da apreensão dos sensíveis próprios o ato é infalivelmente verdadeiro, pois em nenhum caso temos algo como um juízo, a atribuição de uma coisa à outra coisa. Assim, podemos pensar que a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira porque o sujeito não atribui a qualidade sensível a um objeto.

Um problema do *modo dos dados dos sentidos* é que fica em aberto a explicação do porquê ser impossível o erro no que diz respeito aos sensíveis próprios, mas não no que diz respeito aos sensíveis comuns (BLOCK, 1961, p.3). Em ambos os casos podemos dizer que o sujeito não precisa se comprometer com a atribuição do conteúdo de sua percepção a um objeto. Assim como eu não preciso me comprometer com a existência de um objeto branco ao ter a sensação do branco, eu não preciso me comprometer com a existência de um objeto triangular ao ter a sensação de um triângulo.

Além disso, segundo a interpretação dos dados dos sentidos, a percepção sensível dos sensíveis próprios teria que ser sempre verdadeira, mas Aristóteles, em *De Anima* 428b18-19, admite que os sensíveis próprios são sujeitos ao equívoco. É claro que é bom qualificar esta afirmação, Aristóteles não está dizendo apenas que os sensíveis próprios são sujeitos ao equívoco, mas que na maior parte das vezes acertamos e que os sensíveis próprios admitem minimamente o equívoco. Isto é o bastante para desbancar a interpretação dos dados dos sentidos, pois não há como explicar com essa teoria o porquê de haver erro, mesmo que seja mínimo, no caso da percepção sensível dos sensíveis próprios (BLOCK, 1961, p.3).

Quando Aristóteles diferencia a imaginação da percepção ele diz que "a percepção é sempre verdadeira, mas a imaginação é na maior parte das vezes falsa." (*De Anima* 428a11-16)⁸ O que Aristóteles quer dizer aqui, é que a impressão causada na imaginação pode sofrer alterações com o tempo e não mais representar o objeto que lhe deu origem. Aristóteles está pensando aqui, portanto, no sentido representacional de verdade e falsidade. Mas, para diferenciar a imaginação da percepção, Aristóteles precisa de um mesmo sentido de verdade e falsidade, a

ἄνθρωπος τὸ λευκὸν† ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς αἰεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης. (Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis com modificações)

⁸ εἴτα αἰ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἰ δὲ φαντασίαι γίνονται αἰ πλείους ψευδεῖς.

saber, o sentido representacional. Logo, Aristóteles tem em mente que a percepção sensível dos sensíveis próprios representa veridicamente os seus objetos (BLOCK, 1961, p.4).

Se a teoria dos dados sensíveis não dá conta de explicar o porquê da percepção sensível dos sensíveis próprios ser sempre (ou quase sempre) verdadeira, seria então a teoria do objeto material a mais adequada? A solução para o problema, segundo Block (1961, p.5-6), se desenha a partir da seguinte passagem do *De Anima*: “Eu quero dizer com sensível próprio aqueles sensíveis que não admitem ser percebidos por nenhum outro sentido e o qual não admite o estar enganado [...]” (*De Anima* 418a11-12)⁹ Isto parece indicar que existe uma conexão entre ser percebido por apenas um sentido e não ser suscetível de erro, pois os sensíveis comuns, aqueles que são percebidos por mais de um sentido, ao contrário dos sensíveis próprios, admitem o equívoco.

Em 418a24-25, Aristóteles diz que: “Dentre os objetos sensíveis por si, os próprios são propriamente objetos sensíveis, e para os quais a substância de cada sentido está disposta.”¹⁰ A natureza fez os sentidos de tal forma que eles são adequados para receber as propriedades sensíveis correspondentes. Os olhos são feitos para receber cores, os ouvidos para receber sons, e assim por diante. Uma vez que a natureza fez os sentidos para receber as propriedades sensíveis correspondentes, em condições normais, a percepção não pode estar equivocada. A percepção sensível dos sensíveis próprios só pode estar equivocada em situações onde o sujeito se encontra doente ou por alguma deformidade dos sentidos. Mas estas situações não são a regra (BLOCK, 1961, p.7).

2.2 A definição dos sentidos

Na seguinte passagem, Aristóteles estabelece o método a ser utilizado no exame das faculdades da alma:

Se é necessário dizer o que é cada uma delas, isto é, o que é a capacidade de pensar ou o que é a capacidade de perceber ou o que é a capacidade de nutrir-se, antes ainda é necessário dizer o que é o pensar e o que é o perceber, pois anteriores as capacidades são as atividades e as ações segundo a definição. E se é assim, antes

⁹ λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἐτέρῳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι [...].

¹⁰ τῶν δὲ καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθήσεως.

destas coisas ainda os objetos correlatos é necessário investigar, pela mesma razão, nós devemos primeiramente fazer uma determinação acerca deles, isto é, acerca do alimento, do objeto sensível e do objeto inteligível. (*De Anima* 415a16-22)¹¹

As faculdades da alma devem, segundo a passagem, ser definidas de acordo com a sua atividade e antes disto de acordo com o seu objeto correlato. De fato, a individuação das capacidades da alma parece ocorrer a partir dos seus objetos (e.g. a cor permite discernir a visão, da audição e de todas as outras capacidades sensíveis). Mas será possível definir os sentidos apenas a partir dos seus objetos? Definir uma capacidade não é algo simples. Tomemos a visão como exemplo. Para definir a visão, temos que tomar um critério que deixe de fora tudo aquilo que não for um fenômeno da visão e que inclua tudo aquilo que seja um fenômeno da visão. Além disso, a definição de um dado sentido precisa ser feita a partir da unidade do seu objeto, um único e mesmo sentido não pode ter mais do que um objeto, pois é justamente a diferença entre objetos o que implica a existência de diferentes capacidades. Vejamos três considerações feitas por Sorabji.

A primeira é que os objetos da visão são muito variados para servirem como definição. Através da visão, além das cores e das coisas fosforescentes que podemos ver no escuro, podemos ver coisas brilhantes, tamanho, figura, movimento, repouso, textura, profundidade, a treva, a luz, o calor do fogo, a doçura de uma maçã. Se podemos perceber tudo isto e muito mais através da visão, definir a visão seria um trabalho sem fim. Ainda por cima, teremos o trabalho de encontrar uma propriedade que seja comum de todos estes objetos (SORABJI, 1971, p.60-61).

Podemos resolver este impasse reduzindo todas estas percepções a um único grupo. Este grupo seria das cores, do brilho e da escuridão. Estas três coisas têm em comum o fato de se comportarem de determinado modo em relação à luz. As outras percepções seriam reduzidas a cor, ao brilho e a escuridão na medida em que são percebidas através delas. Percebemos o movimento pela visão, por exemplo, porque percebemos cor, brilho ou escuridão. O mesmo é válido para todas as outras coisas que podemos perceber através da visão. Assim, a unidade da visão

¹¹ εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θεραπευτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότεροι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεοί διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ.

estaria garantida pelo fato de haver um parentesco entre a cor, o brilho e a escuridão. Este parentesco, contudo, é obtido fenomenologicamente, e, portanto, o que está em jogo aqui não é apenas o objeto correlato da visão, mas a sensação que temos ao utilizar a visão (SORABJI, 1971, p.61-63).

Um fenômeno que colocaria em risco a definição dos sentidos a partir dos seus objetos seria aquele de quem consegue perceber cores através do olfato. Por exemplo, alguém que consiga discernir a cor de uma flor pelo cheiro. Isto colocaria em risco o projeto em questão, pois a cor não serviria mais para distinguir a visão dos demais sentidos. Este fenômeno, contudo, é previsto por Aristóteles. Ele consideraria tal fenômeno como percepção sensível accidental, pois não há a percepção da cor através do olfato, o que acontece é que o sujeito relaciona o cheiro da flor a sua cor (SORABJI, 1971, p.63-64).

A outra objeção de Sorabji é que, mesmo sem o objeto sensível, somos afetados pela visão, como no caso daqueles que alucinam, sonham ou simplesmente pensam em cores de olhos fechados. Estas percepções visuais certamente devem ser abarcadas pela definição de visão. Poderíamos dizer que a visão continua sendo definida a partir dos seus objetos, pois se o objeto sensível estivesse presente ele traria a sensação correspondente. Assim, não teríamos algo como a cor objetiva, mas a cor subjetiva, pois não há nada no mundo causando a sensação da cor, temos apenas um estado mental. Aqui, mais uma vez, precisamos apelar para a fenomenologia para definir a visão (SORABJI, 1971, p.66).

Nem o objeto, nem a fenomenologia, entretanto, é eficaz para delimitar o tato. Os objetos do tato são muito variados e é impossível reduzir um ao outro: através do tato temos a sensação do liso, do áspero, do mole, do duro, do seco, do molhado, do quente, do frio, etc... A solução de Aristóteles parece consistir em dizer que a multiplicidade de sensações no que diz respeito ao tato implica a multiplicidade de capacidades sensíveis. Que todas estas capacidades parecem ser uma só para nós decorre do fato de serem percebidas por um único intermediário e que faz parte do nosso corpo (i.e. a carne). Se o intermediário dos demais sentidos fizesse parte do nosso corpo também pensaríamos que a visão a audição e o olfato consistiriam em um único sentido:

Por isso, tal parte do corpo parece estar assim como estaria o ar que nos cerca, se fosse naturalmente unido a nós, envolvendo-nos. Teríamos então a opinião de que percebemos o som, a cor e o odor, por um único intermediário unido a nós, e de que a visão, a audição e a olfação são um único e mesmo sentido. (*De Anima* 423a6-10)¹²

Mas não seria um absurdo isto que Aristóteles está propondo? Talvez uma maneira de resolver este impasse seja reconhecer que os objetos do tato são unificados pelo fato de serem tangíveis. Isto não é uma redundância na medida em que ser tangível significa ser capaz de alterar o sentido do tato.

O tato é constituído de tal forma que é de sua natureza receber os tangíveis. O tangível, portanto, é aquilo que é capaz de afetar o órgão do tato, assim como a cor é aquilo que é capaz de afetar o órgão da visão. O problema é que não há como lidar com a subjetividade dos sentidos. Os sentidos não operam apenas quando são afetados por objetos externos. Como vimos, os sentidos também operam na ausência destes objetos e estas experiências devem ser abarcadas pela definição de um dado sentido. Não há nada comum na experiência que temos do liso, do áspero, do mole, do duro, do quente e do frio. A unidade destas coisas não pode ser obtida via objeto sensível, pois nem sempre a experiência que temos destas coisas são o resultado de uma afecção que tenha o objeto como causa.

2.3 Existem apenas cinco sentidos: um argumento de Aristóteles?

O argumento de Aristóteles em DA III.1 para mostrar que não nos falta nenhum sentido é obscuro. A intenção do argumento de Aristóteles é estabelecer um número limitado de sentidos a partir de um número limitado de elementos. Só há uma forma de limitar o número de sentidos a partir do número de elementos: cada sentido deve ser feito de uma matéria diferente dos demais sentidos. O problema é que só temos quatro elementos para cinco sentidos. Deveríamos estabelecer um quinto elemento? Além disso, Aristóteles não adota a estratégia acima, pois o olfato é feito da mesma matéria que os olhos ou os ouvidos: “[...] dentre os elementos simples os órgãos sensíveis são feitos apenas de dois deles, de ar e de água (pois o olho é de água, o ouvido de ar, e o olfato de um desses) [...]” (*De Anima* 425a3-5)¹³

¹² διὸ τὸ τοιοῦτον μόνον τοῦ σώματος ἔοικεν οὕτως ἔχειν ὥσπερ ἂν εἰ κύκλῳ ἡμῖν περιεπεφύκει ὁ ἀήρ· ἔδοκοῦμεν γὰρ ἂν ἐνί τινι αἰσθάνεσθαι καὶ ψόφου καὶ χρώματος καὶ ὀσμῆς, καὶ μία τις αἴσθησις εἶναι ὄψις ἀκοή ὄσφρησις. (Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis)

¹³ [...] τῶν δὲ ἀπλῶν ἐκ δύο τούτων αἰσθητήρια μόνον ἐστίν, ἐξ ἀέρος καὶ ὕδατος (ἢ μὲν γὰρ κόρη ὕδατος, ἢ δ' ἀκοή ἀέρος, ἢ δ' ὄσφρησις θατέρου τούτων) [...]

Se a partir da água e do ar podemos ter mais do que dois sentidos, por que não mais do que três? O argumento de Aristóteles falha em atingir o seu objetivo.

Shields (2016, p.258) reconstrói o argumento mais ou menos da seguinte maneira: (1) Se nos faltar um sentido, então deve nos faltar um órgão sensível. (2) Tudo é percebido através de um intermediário ou por contato. (3) Todos os tangíveis, aqueles sensíveis que são percebidos por contato, são percebidos pelo tato e o tato é um sentido que possui um órgão correspondente. (4) Se alguma coisa é apreendida indiretamente, ela é via um intermediário, composto de ar ou de água. (5) Um órgão é apropriado para perceber algo via um intermediário se e somente se ele for composto dos elementos desse intermediário (i.e. ar ou água) (6) Assim qualquer órgão que possa perceber através de um intermediário deve ser composto de ar ou de água. (7) Os animais possuem órgãos compostos de ar e de água. (8) Assim, sem um quinto elemento, os animais têm todos os órgãos que podem haver para perceber através de um intermediário. (9) Assim, através de (1), (2), e (7), sem um quinto elemento, os animais tem todos os órgãos que podem haver. (10) Não há um quinto elemento. (11) Assim, através de (9) e (10), os animais têm todos os sentidos que podem haver.

Este argumento enfrenta graves problemas. Em primeiro lugar, em (3) temos a afirmação de que todos os tangíveis são percebidos pelo tato. Esta não parece ser uma afirmação que possa dar respaldo para o argumento, pode haver tangíveis que não são percebidos pelo tato. Na verdade, esta afirmação consiste justamente naquilo que Aristóteles deveria provar. Em segundo lugar, o fato de um órgão ser composto da mesma matéria que o intermediário não garante que este órgão seja receptivo de todas as formas sensíveis que este intermediário recebe. Os ouvidos são de ar, mas não percebemos cores através dos ouvidos, e as cores são aquilo que podem mover o transparente (i.e. o ar).

Talvez devêssemos entender esta passagem como uma crítica ao materialismo de Empédocles como faz Tim Maudlin em *de Anima III 1: Is Any Sense Missing*. O argumento parece ganhar certa clareza se fizermos isto. Aristóteles não está apresentando um argumento em voz própria, ele está, na verdade, apresentando o argumento que o materialista teria para oferecer em defesa da tese de que possuímos todos os sentidos possíveis. Segundo o materialista, os sentidos

devem ser entendidos de acordo com a matéria que os compõem. O número de elementos simples, portanto, deve limitar o número de sentidos possíveis. O problema é que só existem quatro elementos e nós temos cinco sentidos.

Este problema desaparece se entendermos que a regra só é válida para os sentidos indiretos, aqueles que necessitam de um intermediário para operar. Estes seriam quatro: a visão, o olfato, a audição e o paladar. Estes sentidos operam de acordo com o princípio da semelhança. Através do ar percebemos ar, através da água, água, e assim por diante. O problema é que, como foi dito logo acima, os ouvidos são de ar, e o elemento através do qual as cores se manifestam pode ser o ar, mas não percebemos cores com a audição.

Ler a passagem deste modo parece mais conveniente pelo fato deste fraco argumento não ser um argumento de Aristóteles, mas também porque Aristóteles não parece entender que é devido à natureza dos elementos enquanto elementos que percebemos as coisas. Pelo menos este é o caso da visão, Aristóteles não diz que é por ser ar enquanto ar que o ar transmite as cores, mas é devido a sua transparência: “de tal tipo [transparentes] são o ar e a água e muitos dos sólidos, pois não é enquanto água, nem enquanto ar que são transparentes, mas porque há certa natureza subsistente que é a mesma em ambos [...]” (*De Anima* 418b6-8)¹⁴

Aristóteles também tem críticas a fazer à tese de que os sentidos devem ser compreendidos apenas de acordo com a matéria. Não é a matéria em si que explica o porquê da receptividade de um sentido, antes é o logos no qual esta matéria está inserida. Isto explica por que motivo é possível que diferentes órgãos sensíveis sejam compostos da mesma matéria. Isto é, a partir da água e do ar, por exemplo, podemos ter mais do que dois sentidos.

2.4 A percepção sensível dos sensíveis comuns

Os sensíveis comuns são especificamente tratados por Aristóteles no capítulo 1 do Livro III do *De Anima* em uma passagem onde Aristóteles está querendo negar que haja um sentido além dos cinco tratados nos capítulos 7-11 do Livro II do *De Anima*. O argumento é confuso. Aristóteles entra em contradição. Primeiramente, ele

¹⁴ τοιοῦτον δέ ἐστιν ἀήρ καὶ ὕδωρ καὶ πολλὰ τῶν στερεῶν· οὐ γὰρ ἢ ὕδωρ οὐδ' ἢ ἀήρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἐστι τις φύσις ἐνυπάρχουσα ἢ αὐτῇ ἐν τούτοις ἀμφοτέροις [...]

diz que os sensíveis comuns são percebidos por acidente e em seguida, no fim do argumento, diz que eles não são percebidos por acidente. Além disso, Aristóteles reduz os sensíveis comuns ao movimento o que parece pôr em risco o seu sistema de categorias (ZINGANO, 1998, p. 103). A figura, que é da categoria da qualidade, é reduzida à grandeza, que é da categoria da quantidade, para em seguida ser reduzida ao movimento.

Querendo ou não, esta redução¹⁵ parece ser possível de ser feita. Através do movimento, tanto aquele que é experienciado, quanto aquele que ocorre no que diz respeito aos órgãos sensíveis, nos permite distinguir todos os sensíveis comuns. A grandeza é distinguida pelo movimento porque ela se encontra entre o começo e o fim de um movimento. O mesmo é válido para a figura, pois ela pode ser reduzida a grandeza. O repouso é apreendido pela carência de movimento. O número e a unidade são reconhecidos pela descontinuidade do movimento. Se este não é um argumento de Aristóteles, certamente, o seu objetor tem um bom argumento em mãos.

Uma das soluções para o primeiro impasse seria a seguinte: os sensíveis comuns são e não são percebidos por acidente. São percebidos por acidente, por um sentido particular, pois poderiam ser percebidos por outro sentido. O movimento que percebo pela visão é acidental da visão porque poderia ser percebido pela audição. Agora, no que diz respeito a capacidade sensível como um todo, os sensíveis comuns não são percebidos por acidente. Esta parece ser uma boa solução, mas tem suas limitações. Em nenhum momento, quando fala sobre os sensíveis acidentais, Aristóteles especifica este tipo de acidentalidade. Os seus exemplos são dois: quando percebo o amargo através da cor amarela, ou seja, percebo o amargo pela visão e quando vejo o filho de Cleon através da cor branca (ZINGANO, 1998, p. 102).

A solução de Zingano é entender que Aristóteles não diz que os sensíveis comuns são percebidos por acidente em voz própria, ele está, na verdade, atribuindo esta visão a um objetor imaginário. Do mesmo modo, a redução de todos

¹⁵ Esta redução é necessária para o argumento, pois para que haja um sentido próprio para os sensíveis comuns é necessário que haja um elemento base assim como há para os demais sentidos. No caso da visão, temos a cor, no caso da audição, o som, e assim por diante.

os sensíveis comuns ao movimento é uma tese deste objetor, e não de Aristóteles. Sendo assim, Aristóteles está assumindo uma posição que em seguida ele vai negar, a saber, que os sensíveis comuns são percebidos por acidente (ZINGANO, 1998, p. 104-106).

Que os sensíveis comuns são percebidos por acidente é algo que se segue da ideia de que há um sentido encarregado da percepção sensível dos sensíveis comuns. Este sentido não precisa ser um sexto sentido, pode ser um dos cinco operando de outro modo. Assim, suponhamos que seja a visão. Neste caso, a visão operaria de dois modos: apreendendo as cores, e apreendendo os sensíveis comuns. Os sensíveis comuns, nesta situação, seriam apreendidos acidentalmente pelos demais sentidos, e acidentalmente por um dos modos de operação da visão.

Mas não há tal coisa como a apreensão dos sensíveis comuns por acidente. Os únicos casos de acidentalidade são: quando percebo o amargo através do amarelo e quando percebo o filho de Cleon através da cor branca. Sendo assim, não é possível que haja um sentido próprio para a apreensão dos sensíveis comuns. Negando que a acidentalidade pertença aos sensíveis comuns, Aristóteles também nega que haja um sentido próprio para eles.

Fica de pé a redução dos sensíveis comuns ao movimento. A não ser que entendamos isto como uma consequência absurda do argumento que Aristóteles está querendo negar. Não é possível reduzir todos os sensíveis comuns ao movimento, pois teríamos que reduzir a figura a grandeza, mas isto parece absurdo já que pertencem a categorias diferentes. Neste caso, teríamos que acrescentar mais informações ao argumento. O que não é algo insensato de se fazer, pois, neste caso, o argumento de Aristóteles vai além de negar que seja possível perceber os sensíveis comuns por acidente. Ele nega também que seja possível reduzir todos os sensíveis comuns a um elemento base, o que seria necessário para termos a percepção dos mesmos por um sentido próprio.

2.5 Conclusão

Aristóteles entende que a percepção sensível dos sensíveis próprios não admite equívoco e que os sentidos devem ser definidos de acordo com os seus objetos e de acordo com a atividade de cada sentido. Mas é claro que a percepção

não se limita aos sensíveis próprios. Como vimos, o argumento segundo o qual os cinco sentidos são todos os sentidos possíveis não é um argumento de Aristóteles. Mesmo que não seja necessário postular um sexto sentido para a percepção sensível dos sensíveis comuns, talvez, por outro motivo, seja necessário postular outras capacidades para explicar tudo que ocorre no campo do sensível. Estas capacidades serão definidas de acordo com outros métodos. A *phantasia*, por exemplo, não pode ser definida de acordo com o seu objeto, pois ela não possui um objeto próprio, seus objetos são os mesmos que o da percepção. A capacidade de perceber a percepção compartilha dos mesmos objetos que os sentidos também. Veremos, no próximo capítulo, como a capacidade de perceber a percepção se distingue dos cinco sentidos. É importante adiantar que esta capacidade além de compartilhar o mesmo objeto que os cinco sentidos também compartilha o órgão que é receptivo, em última instância, das impressões sensíveis. O princípio da receptividade que consiste na análise objeto-receptáculo não serve para explicar a consciência da percepção sensível. Veremos por que motivo isto acontece.

3 A alteração sensível

Existem duas correntes interpretativas principais no que diz respeito a percepção sensível em Aristóteles. Uma delas é o literalismo. Segundo o literalismo, a percepção sensível consiste em um movimento material onde o órgão sensível literalmente recebe a propriedade sensível correspondente. A seguinte citação do artigo *Body and Soul in Aristotle* de Richard Sorabji nos permite entender melhor o que significa a interpretação literalista:

[Aristóteles] vai adiante e nos lembra que o órgão é colorido durante o processo perceptivo [...] e presumivelmente nós tomaremos consciência de sua coloração. Essa coloração é um processo fisiológico, que poderia, em princípio, mesmo que não na prática, ser visto por outros observadores, usando a percepção sensível ordinária. (SORABJI, 1974, p.72)

Existem duas formas de sustentar o literalismo. Uma delas consiste em dizer que a alteração fisiológica, onde o órgão recebe literalmente a propriedade sensível, é condição necessária e suficiente para a percepção. Por exemplo, quando encosto em uma panela quente minha mão esquenta, o esquentar da minha mão seria, nesse caso, condição necessária e suficiente para a percepção do calor. Outra forma de sustentar o literalismo seria dizer que durante a percepção o órgão recebe literalmente a propriedade sensível, esta recepção é condição necessária para a percepção, mas não é condição suficiente. Quando vejo a cor branca meu olho branqueia, mas o branquear do meu olho não é tudo que está envolvido na percepção.

Em contraposição ao literalismo, temos o espiritualismo. Segundo o espiritualismo, a percepção sensível é um tipo especial de alteração, onde não há alteração material, apenas a passagem da potência para o ato da capacidade sensível. Segundo o espiritualismo, a única alteração da percepção é a tomada de consciência de uma qualidade sensível.

Tentarei, neste capítulo, apresentar os argumentos que cada um dos lados tem para oferecer. Como veremos, o literalista parece ter argumentos melhores do que o espiritualista, mas por mais que o literalista tenha razão, a explicação fisiológica da percepção tem limites. A consciência não pode ser reduzida a fisiologia em Aristóteles. Isto se dá, sob o meu ponto de vista, por conta do princípio que Aristóteles utiliza para explicar a recepção de propriedades sensíveis. Este é o

princípio da transmissão. O princípio da transmissão pode explicar o porquê da recepção de uma propriedade sensível, por outro lado, não pode explicar a consciência desta recepção.

3.1 Os argumentos

Em *De Anima* II.5, Aristóteles faz certas diferenciações que se aplicam ao conhecimento em potência e em ato. O conceito de potência e ato não podem ser usados de maneira simples. Podemos chamar o primeiro tipo de potencialidade de potência¹. A criança que ainda não aprendeu um dado conteúdo está em potência em relação a este conteúdo porque, apesar de ser capaz de aprender, ela ainda não aprendeu. O segundo tipo de potencialidade (potência²) é daquele que já aprendeu e pode atualizar o seu conhecimento quando quiser. Assim como temos a potência¹, temos também a atualização¹, e assim como temos a potência², temos a atualização². A passagem da potência¹ para a atualização¹ deve ser considerada uma corrupção pelo contrário, pois se passa do estado de ignorância para o estado de conhecimento. A passagem da potência² para a atualização², por outro lado, não pode ser chamada de alteração em sentido estrito, pois é antes a preservação de uma disposição:

Mas nem o ser afetado é um termo simples: em um sentido, é uma certa corrupção pelo contrário e, em outro, 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; pois sempre que alguém que é possuidor de conhecimento vem a contemplar, isto, por certo, ou não é um alterar-se (pois o progresso é em sua própria direção e à atualidade), ou é um outro gênero de alteração. (*De Anima* II.5 417b2-7)¹⁶

Assim como o construtor não sofre alteração ao construir uma casa, a não ser a passagem da potência para o ato de sua capacidade de construir, aquele que atualiza (2) o seu conhecimento não sofre alteração, a não ser a passagem da potência para o ato. No exercício dos sentidos temos apenas a potência² e a atualização², pois já nascemos com a disposição de perceber. Assim, parece que Aristóteles entende que o movimento que está presente na percepção é apenas a

¹⁶ οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. (Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis com modificações)

passagem da potência para o ato, e não uma alteração em sentido estrito como o literalista pretende.

O literalista, contudo, pode defender que: (1) Esta argumentação mostra que a alteração envolvida na percepção é um tipo especial de alteração, mas não que seja o tipo específico de alteração que o espiritualista diz estar presente na percepção; (2) Esta argumentação não mostra que o único tipo de alteração envolvido na percepção seja este tipo especial de alteração. A atividade da faculdade vegetativa também envolve um tipo especial de alteração, mas nem por isso deixa de envolver alterações materiais. Certamente, a digestão pode ser explicada em termos fisiológicos: um certo aquecimento da matéria orgânica. Assim, o fato da percepção ser qualificada como um certo tipo de alteração e não como uma alteração em sentido estrito não exclui alterações materiais nos sentidos.

Por outro lado, o espiritualista pode usar a seu favor a afirmação de Aristóteles segundo a qual: “No geral e acerca de toda a percepção é preciso entender por que a percepção é receptiva das formas sensíveis sem a matéria [...]” (*De Anima* II.12 424a17-19)¹⁷ Aristóteles também diz que:

[...] as plantas não percebem, mesmo tendo uma parte da alma e sofrendo de alguma forma pela ação dos tangíveis (pois elas esfriam e esquentam). O motivo é não terem a média [sensível], nem um princípio de tal tipo que possam receber as formas dos objetos sensíveis, e apenas serem afetadas com a matéria. (*De Anima* II.12 424a33-b3)¹⁸

Isto tudo parece indicar para o fato da percepção sensível ser um assunto puramente formal. Se as plantas esquentam e esfriam sem que disto resulte a sensação do calor ou do frio, qual é a importância da fisiologia para tratar da percepção? A afirmação de que *perceber consiste em receber a forma sensível sem a matéria* parece indicar para o fato de que a única alteração envolvida na percepção consiste na atualização formal da capacidade sensível. É assim que Myles Burnyeat entende esta afirmação. Para ele, a única alteração envolvida na percepção é a tomada de consciência de uma propriedade sensível. Receber o calor

¹⁷ Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης[...]

¹⁸ τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται, ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἀπτῶν (καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται)· αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἶαν τὰ εἶδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.

sem a matéria daquilo onde está o calor significa receber o calor sem tornar-se quente (BURNYEAT, 1992, p. 24). Da mesma forma, receber as cores sem a matéria, significa receber o branco sem ser *branqueado*.

Burnyeat não nega que a matéria faça parte da explicação da percepção. Para que os olhos sejam receptivos da cor sem a matéria, por exemplo, é necessário que os olhos sejam feitos de matéria transparente. O que Burnyeat nega é que a fisiologia faça parte da explicação da percepção. Explicações materiais são distintas de explicações fisiológicas. A matéria explica por que os órgãos sensíveis possuem a sua potencialidade correspondente, a passagem da potência para o ato, por outro lado, não pode ser explicada de acordo com a alteração desta matéria. A matéria dos órgãos sensíveis é estática, a única alteração pela qual os órgãos sensíveis passam é a alteração formal, ou seja, a tomada de consciência de uma propriedade sensível.

Contra o argumento acima Everson aponta a tese de Aristóteles, em DA III.13, segundo a qual o corpo dos animais não pode ser composto apenas de um único elemento. Isto porque todos os animais possuem capacidade perceptiva, no mínimo o tato. Para tanto, uma vez que os elementos possuem uma natureza bastante restrita, o animal precisa ser composto de mais de um elemento:

Uma coisa que consiste apenas de terra não pode ser, ou ter, um órgão tátil, uma vez que isto não pode mudar de maneira relevante. Na sua discussão sobre as qualidades características dos quatro elementos no GC, Aristóteles nos disse que o fogo é quente e seco, o ar é quente e úmido, a água é fria e úmida e a terra é fria e seca (II.3, 330b3-5). Existem qualidades necessárias para cada elemento: um elemento não pode perder as suas qualidades distintivas sem deixar de ser o elemento que é. É pela mudança qualitativa que os elementos são convertidos um no outro. (EVERSON, 1996, p.88)

O fogo é quente e seco, o ar é quente e úmido, a água é fria e úmida, a terra é fria e seca. Se o animal fosse composto apenas de terra, assim como as plantas, ele não poderia receber outras propriedades sensíveis senão aquelas que são da natureza de sua composição material, o animal não seria capaz de receber o calor em sua matéria:

Tampouco, [o animal] poderia ser de terra, pois o tato é assim como a medida de todos os tangíveis, e o órgão sensível é receptivo não apenas de todas as qualidades que pertencem a terra, mas também

do calor e do frio e de todos os demais tangíveis, e por isso não percebemos pelos ossos, pelos cabelos e pelas demais partes deste tipo, porque são de terra, e por isso as plantas não possuem percepção alguma, porque são de terra. (*De Anima* III.13 435a20-b1)¹⁹

Mas, se é assim, como as plantas podem sofrer a ação dos tangíveis? A resposta para esta pergunta esclarece com precisão o que Aristóteles quer dizer com a afirmação de que *perceber é receber a forma sensível sem a matéria*. As plantas não são capazes de receber o calor na sua própria matéria. Para serem afetadas de alguma forma pelo calor, é necessário que outra matéria esteja em contato com a matéria da planta. A planta pode esquentar quando exposta ao vapor por exemplo. Neste caso, podemos dizer que a planta está quente, mas não porque a planta em si está quente, mas sim porque outra coisa quente está encobrindo a planta. Não é a matéria da planta que esquenta, mas a matéria de outra coisa que está na planta. Os órgãos sensíveis, por sua vez, são capazes de receber o calor por transmissão. É a própria matéria do órgão sensível que recebe as propriedades sensíveis, por isso recebem a forma sensível sem a matéria daquilo que a transmite.

3.2 O objeto sensível em si mesmo

A trivialidade da explicação aristotélica para a percepção parece abrir as portas para que os sensíveis próprios sejam apenas experiências mentais. A explicação que Aristóteles tem para a percepção pode se resumir a dizer que a percepção ocorre quando acontece o encontro entre aquilo que é capaz de perceber e aquilo que é capaz de produzir a percepção. Neste caso, o objeto sensível em si mesmo não seria nada, a não ser a potência de produzir uma disposição mental. As seguintes passagens do *De Anima* parecem dar suporte para esta leitura: “[...] sempre que o capaz de ouvir estiver em ato e o capaz de produzir som soar, a audição em ato acontecerá ao mesmo tempo em que o sonante em ato [...]” (*De Anima* III.2 425b29-426a1)²⁰

¹⁹ οὐδὲ δὴ γήϊνον. πάντων γὰρ ἡ ἀφή τῶν ἀπτῶν ἐστὶν ὡσπερ μεσότης, καὶ δεκτικὸν τὸ αἰσθητήριον οὐ μόνον ὄσαι διαφοραὶ γῆς εἰσίν, ἀλλὰ καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀπτῶν ἀπάντων. καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ὄστοις καὶ ταῖς θριξὶ καὶ τοῖς τοιούτοις μορίοις οὐκ αἰσθανόμεθα, ὅτι γῆς ἐστίν, καὶ τὰ φυτὰ διὰ τοῦτο οὐδεμίαν ἔχει αἴσθησιν, ὅτι γῆς ἐστίν·

²⁰ [...] ὅταν δ' ἐνεργῆ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῆ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοή ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος [...]

Mais adiante, Aristóteles diz que: “[...] uma vez que a atividade do objeto sensível e da percepção é una, embora o ser seja outro, é necessário destruírem-se e preservarem-se ao mesmo tempo [...]” (*De Anima* III.2 426a15-17)²¹

E ainda que:

[...] os antigos fisiólogos não falaram corretamente, pois consideraram não existir nem branco, nem preto sem a visão, nem sabor sem a gustação. Por um lado, eles disseram corretamente, por outro lado, não disseram corretamente, pois de duas formas é dita a percepção e o objeto sensível, em potência e em ato, o que eles disseram segue-se no segundo caso, mas não no primeiro. (*De Anima* III.2 426a20-25)²²

Estas três passagens parecem indicar que as cores, os sons, os sabores, (etc...) só existem nos objetos enquanto são portadores da capacidade de produzir a experiência sensível. O que estes objetos seriam em si mesmos para além de meras potências sensíveis? Para alguns, seriam partículas em movimento, para Aristóteles, nada além de meras potências sensíveis. Contudo, ambas explicações guardam em comum o fato de considerarem que certos conteúdos da experiência sensível (os sensíveis próprios para Aristóteles e as propriedades secundárias para Descartes ou Locke) são itens puramente mentais. A explicação da percepção ficaria restrita à mera análise conceitual fenomenológica.

Contra esta interpretação da percepção, podemos nos apoiar no fato de Aristóteles afirmar que a faculdade perceptiva em si é apenas uma potencialidade que deve ser atualizada pela atividade de seu objeto correlato. As condições que o objeto sensível deve satisfazer para ser a causa da percepção exigem do objeto sensível que ele seja alguma coisa em atividade. Em *De Anima* II.5, Aristóteles se pergunta por que a percepção não percebe a si mesma. A resposta de Aristóteles é a seguinte:

É claro que a capacidade perceptiva não existe em ato, mas apenas em potência, por isso não se percebe, assim como o inflamável não queima por si mesmo sem aquilo que inflama, pois queimaria a si

²¹ [...] ἐπεὶ δὲ μία μὲν ἐστὶν ἐνέργεια ἢ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι [...]

²² οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὀψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. τῆ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῆ δ' οὐκ ὀρθῶς· διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἐτέρων οὐ συμβαίνει.

próprio, e não careceria da existência do fogo em atualidade (DA II.5 417a6-9)²³.

Esta afirmação está pautada na ideia de que tudo vem a ser a partir daquilo que é em ato. A percepção sendo uma potencialidade só pode passar da potência para o ato se for atualizada por algo que está em atividade. Em *De Anima* III.7, um dos capítulos onde Aristóteles está tratando acerca do intelecto, temos uma afirmação semelhante:

A ciência em potência é anterior no tempo no indivíduo, mas, em geral, não é anterior sequer no tempo, pois é necessário que todas as coisas sejam geradas a partir daquilo que é em atualidade. (DA III.7 431a2-4)²⁴

O conhecimento em si é atemporal, isto quer dizer que existem verdades imutáveis e necessárias. Mas, no que diz respeito ao indivíduo, uma vez que este só possuirá o conhecimento se ele for adquirido em episódios de aprendizado, o conhecimento está, de certo modo, no tempo. O sujeito que aprende, só pode atualizar sua capacidade intelectual, porque o objeto correspondente a esta capacidade está em ato (o objeto inteligível, especificamente, deve estar sempre em atividade).

Este mesmo princípio, como a passagem acima deixa evidente, é válido para todas as coisas que vêm a ser, sejam substâncias naturais ou artificiais. O bronze, por exemplo, não vem a ser uma estátua por conta própria, o bronze é apenas uma estátua em potência. Sem a ação de algo outro, ou seja, sem a atividade do escultor, o bronze jamais se tornará uma estátua. O objeto sensível, portanto, não pode ser apenas uma potência. Na verdade, a própria potencialidade de uma coisa deve derivar de algo que esta coisa é em atualidade. A potencialidade relativa ao escultor deriva do fato deste já ter adquirido a arte de esculpir. Deve ser possível, portanto, descrever o objeto sensível independentemente da sua relação com a faculdade perceptiva.

²³ δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, διὸ οὐκ αἰσθάνεται, καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἄνευ τοῦ καυστικοῦ· ἔκαιε γὰρ ἂν ἑαυτὸ, καὶ οὐθὲν ἐδεῖτο τοῦ ἐντελεχείᾳ πυρὸς ὄντος.

²⁴ ἡ δὲ κατὰ δύνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα.

3.3 A percepção por transmissão

O objeto sensível deve ser alguma coisa em si mesmo para que ele possa ser a causa da percepção. Mas o que o objeto sensível é em si mesmo? Everson estabelece quatro maneiras de entender a percepção e dependendo de como nós entendermos a faculdade perceptiva, ela pode ser necessitada por leis lógicas apenas, ou também por leis físicas. Existem ainda modos distintos de entender o que seria o mundo físico para Aristóteles, e isto depende do modo como interpretamos o funcionamento da percepção:

Primeiramente, alguém pode entender que cores são disposições de produzir certos tipos de experiência visual. Segundo, alguém pode entender que cores são disposições, mas disposições que podem ser caracterizadas sem referência à experiência sensível. Terceiro, alguém pode negar que as cores sejam propriedades disposicionais, mas afirmar que a natureza da propriedade não é revelada pela percepção. Finalmente, alguém poderia aceitar que cores não são disposições e ainda manter que a sua natureza é revelada pela percepção. (EVERSON, 1996, p.106)

De acordo com a primeira alternativa, as cores poderiam ser caracterizadas apenas como potencialidades de produzir experiências mentais. Esta interpretação, como foi mostrado acima, enfrenta graves dificuldades. Poderíamos entender que as cores, em segundo lugar, são disposições que não precisam fazer referência à experiência sensível para serem caracterizadas. Poderíamos explicar o que são cores fazendo referência à reflexão da luz nos objetos em direção aos olhos de acordo com diferentes comprimentos de onda. Poderíamos, ainda, de acordo com o terceiro modo de interpretação, entender que a percepção se dá porque o objeto possui em si a capacidade de produzir alterações que independem da sua relação com os órgãos sensíveis e que são descritas diferentemente de como experienciamos estas alterações. Uma alteração deste tipo poderia ser o modo como a luz reflete em um objeto devido a sua constituição material por exemplo. Em quarto, e último lugar, poderíamos entender que as cores são propriedades que podem produzir alterações além daquelas que elas produzem nos órgãos sensíveis e estas alterações não podem ser descritas de forma distinta das afecções sensíveis que estas alterações produzem.

O segundo e o terceiro tipo de interpretação são compatíveis com a psicologia aristotélica, na medida em que Aristóteles diz que perceber é ser afetado “de acordo

com o logos (κατὰ τὸν λόγον)” em *De Anima* II.12 (424a24). Assim, o órgão sensível da visão, por exemplo, não seria afetado pelas cores que estão nos objetos materiais, mas por certa razão ou configuração de partes corpóreas. Se isto estiver correto, no entanto, seria razoável que Aristóteles demonstrasse alguma preocupação em relação ao modo como estas configurações dão origem às experiências sensíveis. O modo como células cerebrais dão origem a estados mentais, inclusive, é uma preocupação dos filósofos contemporâneos, justamente porque estes acreditam que aquilo que seriam os sensíveis próprios para Aristóteles são apenas itens mentais causados por estruturas e alterações materiais. Aristóteles, todavia, parece mais interessado em explicar a percepção de acordo com a *transmissão* das propriedades sensíveis dos objetos para os órgãos sensíveis do que de acordo com a *conversão* de estruturas materiais em estados mentais. A preocupação de Aristóteles é mostrar como o branco que está no objeto transmite a brancura, através do intermediário, para o órgão sensível.

Não podemos negar que Aristóteles entende as propriedades sensíveis como o resultado de certo *logos*. Porém, segundo a explicação no *De Sensu*, a razão que dá origem as diferentes cores é composta das próprias propriedades sensíveis correspondentes. Aristóteles, inclusive, critica a visão de Demócrito segundo a qual as cores seriam o resultado de propriedades sensíveis comuns:

Ainda, eles [Demócrito e os atomistas] tomam todos os sensíveis comuns como sensíveis próprios: a grandeza, a figura, o áspero e o liso, ainda o pontiagudo e o obtuso nos sólidos, são objetos sensíveis comuns, se não de todos, pelo menos da visão e do tato. [...] Eles reduzem os sensíveis próprios a essas coisas, como Demócrito, pois o branco e o negro, diz ele, são o áspero e o liso, e reduzem os sabores às figuras. (*Sens.* 442b4-12)²⁵

Segundo Aristóteles, as cores estão em uma escala que possui o preto e o branco como extremos, as diferentes cores surgem das diferentes misturas de preto e branco, o mesmo é válido para os sabores, os quais surgem da mistura do doce e do amargo (*Sens.* 442a13). Aristóteles em sua discussão sobre as cores no *De Sens.* (cap.3) toma como garantido que as cores intermediárias surgem de certa

²⁵ ἔτι δὲ τοῖς κοινοῖς τῶν αἰσθήσεων πασῶν χρῶνται ὡς ἰδίους· μέγεθος γὰρ καὶ σχῆμα καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον, ἔτι δὲ τὸ ὄξύ καὶ τὸ ἀμβλὺ τὸ ἐν τοῖς ὄγκοις, κοινὰ τῶν αἰσθήσεων ἐστίν, εἰ δὲ μὴ πασῶν, ἀλλ' ὀψεύς γε καὶ ἀφῆς. [...] οἱ δὲ τὰ ἴδια εἰς ταῦτα ἀνάγουσιν, ὥσπερ Δημόκριτος· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχὺ φησὶν εἶναι τὸ δὲ λεῖον, εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμούς.

razão. A dúvida consiste em saber se esta razão se dá por *justaposição*, por *superposição*, ou, ainda, por um terceiro tipo de arranjo. O resultado desta análise, pouco importa para o nosso propósito. O que nos interessa são os elementos que compõem o *logos* das cores. Estes elementos são para Aristóteles também cores e isto em nenhum momento é questionado. Podemos dizer que as propriedades sensíveis são sim causadas por um *logos*. Os elementos que compõem esse *logos*, no entanto, são aquilo que diríamos atualmente só existir nas nossas mentes. Para o neurocientista contemporâneo existe certo arranjo de células nervosas que dá origem a sensação da cor, para Aristóteles, as cores surgem de certo arranjo das próprias cores.

Os sensíveis próprios fazem parte do mundo material aristotélico. Assim, é natural que, no *De Anima*, Aristóteles esteja preocupado em mostrar como as propriedades sensíveis que estão nos objetos afetam os órgãos sensíveis, e isto através do princípio segundo o qual o (potencialmente) semelhante é afetado pelo semelhante (*De Anima* II.5 418a3-6). Uma das condições para a produção do som, por exemplo, é o impacto de dois ou mais objetos (*De Anima* II.8 419b9-11). A reverberação resultante do impacto move o ar, e, se este estiver enclausurado, produz eco. O eco é o impacto do ar contra aquilo que o enclausura. Para Aristóteles, temos algo semelhante nos nossos ouvidos, ar enclausurado (*De Anima* II.8 420a9). Afinal de contas, como algo poderia soar nos ouvidos se as condições para a existência do som não fossem satisfeitas? Aristóteles está tentando mostrar como certo fenômeno do mundo natural pode ser replicado pelo órgão sensível.

Aristóteles, contudo, não pode esgotar a explicação da percepção através do princípio da transmissão. Esse princípio não parece dar conta de explicar por que motivo o intermediário da percepção recebe as propriedades sensíveis sem que disto resulte percepção. Se o intermediário sofre a mesma afecção que os órgãos sensíveis, ou seja, recebe as qualidades sensíveis sem a matéria²⁶, por que motivo no primeiro caso há percepção, mas não há percepção no segundo caso? A sugestão de Everson é que os órgãos sensíveis produzem percepção devido a sua conexão com o coração: “Os órgãos sensoriais só podem funcionar como tais porque eles são parte de um sistema fisiológico, que consiste não apenas nos

²⁶ Tanto o intermediário quanto os olhos recebem as cores sem a matéria por conta de sua transparência.

sentidos individuais, mas também inclui o coração ao qual eles estão conectados.” (EVERSON, 1996, p.140)

Este passo permite que a percepção continue sendo explicada em termos fisiológicos. Todavia, mesmo que esta resposta esteja correta, no sentido de ser a resposta legitimamente aristotélica, em algum momento, Aristóteles parece obrigado a admitir algum tipo de conversão para explicar o que é a consciência. Supondo que o coração seja a sede desta capacidade de *perceber que se percebe*. O que o coração tem de especial para produzir consciência? Se o coração é um órgão físico, podemos dizer que a sua constituição, certa razão ou *logos*, é aquilo que determina a sua função. Assim, voltamos para o problema que assola os filósofos contemporâneos: como estruturas materiais podem dar origem a estados de consciência?²⁷

Aristóteles, por sua vez, parece estar bastante tranquilo em relação a este impasse. A sua maior preocupação, ao falar sobre o tema no capítulo 2 do livro II do *De Anima*, é o fato de ser necessário atribuir duas funções a mesma coisa para explicar por que, além de sermos afetados pelas propriedades sensíveis, temos consciência destas afecções. No capítulo anterior, Aristóteles estava preocupado em mostrar a não existência de um sexto sentido, um sexto órgão para a percepção. Neste capítulo, esta mesma preocupação persiste. Antes o motivo da preocupação eram os sensíveis comuns, pois talvez fosse necessário admitir um sexto sentido para explicar a percepção destes. Agora, a preocupação passa a ser em relação à percepção da percepção: “Uma vez que nós percebemos que nós vemos e ouvimos, é necessário perceber pela visão que ela vê, ou por outra [percepção].” (De Anima III.2 425b12-13)²⁸

Em seguida, Aristóteles problematiza as duas hipóteses: (1) que percebemos a visão pelo mesmo sentido; (2) que percebemos a visão por outro sentido:

Neste caso [no primeiro caso], a mesma percepção será da visão e da cor subjacente, assim, haverá duas percepções do mesmo objeto ou a percepção será percepção de si mesma. Ainda, se a percepção da visão for outra, ou [a série] iria ao infinito ou haverá uma

²⁷ Este problema persiste mesmo se tomarmos a consciência da percepção como um produto do sistema perceptivo como um todo.

²⁸ Ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἕτέρᾳ.

percepção de si mesma, sendo necessário estabelecer isso ao primeiro [da série]. Há uma dificuldade, pois se o perceber pela visão é ver, e aquilo que vê tem cor, se alguém visse aquilo que vê, também aquilo que primeiramente vê terá cor (*De Anima* III.2 425b13-20)²⁹.

Se a percepção da visão for a própria visão, haverá duas percepções para o mesmo objeto, ou a própria visão do objeto será um objeto para si mesma. Se a percepção da visão for outra, teremos uma série. Esta série pode ser infinita, ou pode haver um primeiro termo e este seria a capacidade de ver a visão. Mas é impossível perceber a visão sem ser afetado pela cor, pois este é o conteúdo da visão. Agora, qual seria o problema da percepção da visão também sofrer a afecção da cor? Aristóteles tem problemas com o fato da percepção da visão não poder ser uma atividade una, pois em seguida ele mostra, resolvendo o impasse, que não há nada de errado com esta ideia:

Está claro, portanto, que não é uno o perceber pela visão, pois mesmo quando não vemos, é pela visão que distinguimos a treva e a luz, embora não da mesma forma. Ainda, também, o que vê é, de certo modo, colorido, pois cada órgão sensível é receptivo do objeto sensível sem a matéria. Por isso também, mesmo estando à parte dos objetos sensíveis, persistem percepções e imaginações nos órgãos sensíveis. (*De Anima* III.2 425b20-25)³⁰

Apesar de não haver referência direta à *phantasia*, nesta passagem, o linguajar de Aristóteles faz remissão a ela. O fato das percepções e imaginações persistirem nos órgãos sensíveis, mesmo a parte da percepção, é um fato utilizado no *De Insomniis* para explicar de que modo podemos ser afetados sensivelmente, mesmo quando a sensibilidade não funciona em sentido estrito. O sonho é uma afecção da percepção sensível enquanto imaginativa (*De Insomn.* 459a21-22). Além disso, em *De Anima* III.3 428a6-8, Aristóteles distingue a percepção da *phantasia*, dizendo que a *phantasia* pode estar em ato mesmo quando não há percepção nem em potência nem em ato. Mais adiante, em *De Anima* III.3 428b13-14, Aristóteles se compromete com a ideia de que o conteúdo da *phantasia* e da percepção são os

²⁹ ἀλλ' ἡ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος, ὥστε ἡ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσσονται ἡ αὐτὴ αὐτῆς. ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἴη ἡ τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἴσιν ἡ αὐτὴ τις ἔσται αὐτῆς· ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον. ἔχει δ' ἀπορίαν· εἰ γὰρ τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ἔστιν ὄραν, ὄραται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεταί τις τὸ ὄρων, καὶ χρῶμα ἔξει τὸ ὄρων πρῶτον.

³⁰ φανερόν τοίνυν ὅτι οὐχ ἔν τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὀρώμεν, τῆ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. ἔτι δὲ καὶ τὸ ὄρων ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον· διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἐνεῖσιν αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.

mesmos. Aristóteles, portanto, está nos dizendo que existe algo a parte da percepção que consiste em um estado de consciência e que, de alguma maneira, sofre afecção sensível. Esta coisa é a *phantasia*. Assim, visto que a *phantasia* opera deste modo, não há nada de errado em dizer que a consciência de uma afecção acompanha o seu conteúdo. Não há nada demais em dizer que o primeiro ato da visão deve ser também colorido.

A preocupação em relação à percepção por transmissão de qualidades sensíveis aparece na passagem acima. A hipótese da série infinita parece ter a ver com isso. Por transmissão, a cor branca passaria a sua propriedade ao intermediário, o intermediário aos órgãos sensíveis, e os órgãos sensíveis para o coração. Contudo, não importa quantos termos colocarmos na série, o último terá que possuir algum diferencial que permita explicar por que motivo a alteração qualitativa pode dar origem a percepções. Neste momento, seremos obrigados a assumir algum tipo de conversão, e, o pior, explicar como se dá essa conversão. Aristóteles, entretanto, não parece reparar isso, ou, simplesmente, não considera importante. O que incomoda Aristóteles é o fato de algo uno poder ter múltiplas funções.

Este argumento que nós acabamos de analisar, não parece obrigar a conclusão de que existe um órgão central para a percepção, pois pode ser a própria visão aquilo que percebe a visão. O argumento final deste capítulo, todavia, nos obriga a admitir a existência deste órgão:

Cada percepção, portanto, diz respeito ao objeto sensível subjacente, subsistindo no órgão sensível enquanto órgão sensível, e distingue as diferenças do objeto sensível subjacente, tal como a visão distingue o branco e o preto, o paladar, o doce e o amargo. (*De Anima* III.2 426b8-11)³¹

Aos órgãos sensíveis particulares pode ser atribuída a capacidade de distinguir os seus sensíveis próprios. Podemos atribuir à visão, por exemplo, a capacidade de discernir o branco do preto. Porém, como explicar a capacidade de distinguir os objetos sensíveis de uma capacidade dos objetos sensíveis de outra capacidade? Uma vez que nós distinguimos o branco do doce e cada um dos

³¹ ἐκάστη μὲν οὖν αἰσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφορὰς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις

objetos sensíveis um dos outros, através do que nós percebemos que eles diferem? (*De Anima* III.2 426b12-14) Este tipo de operação nos obriga a admitir a existência de um órgão central.

Em seguida, Aristóteles adiciona duas condições para que esta operação seja possível (*De Anima* III.2 426b17-30). É necessário que a capacidade discriminatória seja numericamente e temporalmente una. Porém, estas duas condições criam o mesmo problema que foi tratado no início do capítulo: como algo que é uno pode ser também múltiplo? A mesma coisa pode ter em potência várias propriedades, um movimento para a esquerda pode ser, em potência, um movimento para a direita, mas o órgão central deve ser afetado por propriedades sensíveis distintas em ato:

Pois a mesma coisa indivisível é em potência os contrários, embora, não pelo ser, pois, em atividade é divisível, e não é possível ser ao mesmo tempo branca e preta, e nem ser afetada pelas formas destas coisas, se tal é a percepção e o pensamento. Mas isso é como aquilo que alguns chamam de ponto, por ser um e dois, por isso é também indivisível e divisível. Enquanto indivisível, portanto, o que distingue é uno e simultâneo, enquanto divisível, por outro lado, faz uso do mesmo limite duas vezes simultaneamente. (*De Anima* III.2 427a6-13)³²

Assim como o ponto, sendo uno, serve-se do mesmo limite de linha, supondo que este ponto esteja no centro de uma linha, simultaneamente duas vezes, o mesmo pode ser válido para o órgão central da percepção. Talvez esta resposta não seja satisfatória, mas o que nos importa aqui é a necessidade de supor a existência de um órgão central. Este órgão é a sede da capacidade de perceber e distinguir as percepções. Não há preocupação alguma, em relação à conversão de estados fisiológicos em estados mentais. Aristóteles simplesmente chama a nossa atenção para a necessidade de supor a existência de uma capacidade adicional, e lida com problemas lógicos referentes a esta suposição.

Isto parece indicar que, no fim das contas, em certo sentido, o espiritualista tem razão. O que realmente distingue o animado do inanimado é o fato do primeiro possuir certas capacidades mentais e o outro não. A explicação para a percepção

³² δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τάναντία, τῷ δ' εἶναι οὐ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα λευκὸν καὶ μέλαν εἶναι, ὥστ' οὐδὲ τὰ εἶδη πάσχειν αὐτῶν, εἰ τοιοῦτον ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις. ἀλλ' ὥσπερ ἦν καλοῦσί τινες στιγμήν, ἧ μία καὶ δύο, ταύτη <καὶ ἀδιαίρετος> καὶ διαιρετή. ἧ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἐν τὸ κρίνόν ἐστι καὶ ἅμα, ἧ δὲ διαιρετόν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρῆται σημείω ἅμα.

não pode se esgotar na fisiologia da percepção. Além da capacidade de sofrer alteração qualitativa temos que adicionar outra capacidade.

O fato de Aristóteles estar comprometido com a unidade daquilo que recebe a cor e daquilo que percebe esta recepção aponta para o fato de não ser possível, em termos fisiológicos e materiais, distinguir aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria e é inanimado e aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria e é animado. Aristóteles não está dizendo que nós temos por um lado algo material que recebe a propriedade sensível e outra coisa que também é material e que toma consciência desta propriedade sensível. A capacidade de perceber a percepção opera justamente naquela matéria que recebeu a propriedade sensível. Qual é a diferença, neste caso, entre a recepção das formas sensíveis por seres que percebem e por seres que apenas são afetados e não percebem? A diferença se dá em termos puramente formais.

3.4 Considerações finais

Se eu estiver correto, no que foi dito acima, tanto as alterações fisiológicas, quanto a atribuição de uma capacidade puramente mental são condições necessárias para explicar a percepção. Temos assim, um meio termo entre a posição literalista e a espiritualista. Everson, por sua vez, também assume uma postura moderada. No último capítulo de *Aristotle on Perception*, ele defende que Aristóteles adota o fisicalismo explanatório (e não ontológico), ou seja, Aristóteles seria capaz de oferecer uma explicação completa para a percepção em termos puramente fisiológicos e materiais, no sentido de que poderíamos, usando apenas a fisiologia, dizer por que motivo os animais percebem e as outras coisas não: os animais percebem e as plantas não, porque os animais são capazes de receber as formas sensíveis sem a matéria e as plantas não; os animais percebem e o intermediário não, porque, apesar de ambos receberem a forma sensível sem a matéria, o primeiro tipo de recepção acontece em algo que faz parte de um sistema complexo que tem o coração como órgão central. O que a fisiologia não pode fazer é explicar por que motivo o animal é composto deste modo e não de outro, apenas a teleologia pode dar conta disto. Apenas tomando a função do órgão sensível como princípio, podemos explicar, por exemplo, por que o olho é transparente e gelatinoso: para ver, o olho deve ser capaz de receber a cor da coisa sem a matéria,

para isso, o olho precisa ser transparente, o ar e a água são transparentes, mas o ar não poderia ficar fixo no crânio, logo, o olho deve ser feito de água. Dada a forma (a função) de cada órgão, podemos entender por que motivo eles possuem a estrutura material que eles possuem. A explicação aristotélica da percepção seria moderada por adotar ambos princípios, tanto o formal quanto o material:

Assim, enquanto Aristóteles não é um materialista, nem um fisicalista ontológico, ele aceita, pelo menos no caso da percepção, o fisicalismo explanatório – a afirmação de que todos os eventos perceptivos podem ser explicados por referência as alterações materiais que determinam esses eventos. Apresentar tal explicação, entretanto, será apenas uma parte da psicologia. Fisiologistas e Psicologistas tais como os seus predecessores cuja única preocupação era apontar alterações materiais não conseguiram atingir um entendimento correto da sua área de pesquisa, uma vez que, ignorando a forma e as mudanças formais, eles não puderam, nem prover descrições corretas do que eles estavam estudando, nem mostrar por que existem substâncias com a constituição material que elas têm. (EVERSON, 1996, p. 287-8)

Por que motivo os órgãos materiais possuem a estrutura material que eles possuem? Isto é digno de preocupação. Contudo, não parece ser um grande problema perto daquele que diz respeito à consciência da percepção. É aqui que somos obrigados a abrir caminho para um princípio genuinamente espiritualista. Só podemos explicar a consciência de certos animais, atribuindo consciência arbitrariamente a estes animais. A grande diferença entre a recepção da forma sensível sem a matéria por um ser animado e por um ser inanimado é que o primeiro tem consciência e o segundo não.

Myles Burnyeat reconhece isto em seu artigo *Aquinas on 'Spiritual Change' in Perception*. Ele admite que a alteração formal pela qual o intermediário passa é a mesma pela qual os órgãos sensíveis passam, ambas são alterações espirituais. Assim, não parece haver uma grande discordância entre ele e Stephen Everson, pois Everson pressupõe que alterações físicas são todas aquelas que podem afetar também seres inanimados. Se tanto o intermediário quanto os órgãos sensíveis recebem as qualidades sensíveis sem a matéria, esta alteração que Burnyeat chama de espiritual, seria, no fim das contas, uma alteração fisiológica. De fato, ambos intérpretes concordam com isto, por diferentes motivos no entanto. Para Burnyeat, a alteração espiritual é uma alteração física porque a forma também faz parte do mundo físico de Aristóteles. O grande desacordo é o seguinte:

A Física Aristotélica faz uso frequente de explicações que apelam à potência ou à capacidade [...] A potência perceptiva é apenas um de muitos exemplos onde a potência define a essência ou a natureza, nesse caso, o que é ser um animal, e, para um aristotélico, a referência à essência ou natureza é frequentemente uma explicação terminal [...] Assim, quando nos é dito que a potência perceptiva do animal é o que faz a diferença entre aquilo que o sensível faz no ar e o que ele faz para o ser perceptivo, nós não devemos pedir mais. A explicação não contribui para o que acontece, que, em ambos casos, consiste em receber a forma sem a matéria. A contribuição diz respeito ao lugar onde ela acontece: em um ser que tem, ou um ser que não tem, o poder de cognição. Fim de explicação. (BURNYEAT, 2001, p. 150)

Everson, como foi mostrado acima, não aceita que, em algum momento da explicação da percepção, a descrição formal tenha que substituir a explicação material no sentido de que a matéria é incapaz de apontar diferenças entre o ser perceptivo e o ser não-perceptivo. Burnyeat, por outro lado, corretamente, chama atenção para o fato de haver, além da alteração física, um princípio formal irreduzível. Não é nas chamadas alterações espirituais que se encontra a força da interpretação espiritualista. A alteração do conteúdo perceptivo da percepção sensível dos sensíveis próprios pode ser esgotada pela fisiologia, o que a fisiologia não pode fazer é explicar, em termos mais básicos, aquilo que está presente em todas as afecções perceptivas, a saber, a consciência destas afecções. Posso explicar, em termos fisiológicos, por que o olho, em t^1 , vê a cor vermelha e, em t^2 , a cor azul. A explicação que se aplica ao olho é a mesma que é utilizada para explicar as afecções sensíveis no intermediário. A grande diferença entre uma coisa e outra, ou seja, a consciência da percepção, não pode ser reduzida à matéria. Embora os conteúdos da consciência sejam explicáveis em termos fisiológicos, a consciência em si mesma é um princípio explicativo irreduzível.

4 O conceito de *phantasia*

Neste capítulo, tentarei montar uma discussão entre diversos comentadores de Aristóteles. Esses comentadores são: Victor Caston, Krisanna M. Scheiter, Malcolm Schofield, Michael Wedin e Martha Nussbaum. As teses defendidas por estes comentadores me permitiram visitar diversos aspectos do conceito de *phantasia* em Aristóteles. O primeiro deles diz respeito ao fato da *phantasia* ser introduzida no *De Anima* como aquela capacidade que nos permite explicar a possibilidade de equívoco. Como veremos, nem o intelecto, nem a percepção (que são as faculdades através das quais discernimos) são capazes de explicar o erro. Para explicar o erro é necessário supor a existência de uma capacidade que opere, de certo modo, independentemente da percepção e do intelecto.

O segundo aspecto diz respeito à relação entre *phantasia* e percepção. Seria a *phantasia* um gênero mais abrangente que engloba a percepção ou seria uma espécie coordenada dentro do gênero dos *phainomena*? Segundo Malcolm Schofield, a *phantasia* consiste em uma espécie coordenada dentro do gênero dos *phainomena*. Tentarei atacar esta visão me pautando nas mesmas passagens que Schofield utiliza para defender a sua tese, a saber, as passagens onde Aristóteles distingue a *phantasia* da percepção. Esta discussão é importante, pois, como irei defender, a *phantasia* consiste na consciência da percepção sensível, para isso ela deve englobar todos os casos de percepção.

O terceiro aspecto diz respeito à interpretação da percepção via *phantasia*. O autor utilizado tenta mostrar, através do diálogo *Teeteto*, o que Aristóteles tinha em mente ao escrever *De Anima* III.3. Temos no *Teeteto* uma ilustração bastante interessante onde as nossas percepções são interpretadas através da marca que é deixada por percepções passadas em um bloco de cera. Isto vem muito a calhar, uma vez que Aristóteles está em *De Anima* III.3 tentando explicar a possibilidade de equívoco, e o bloco de cera tem o mesmo propósito no diálogo de Platão.

O quarto aspecto diz respeito ao fato da *phantasia* não ser uma faculdade da alma por não possuir uma atividade e um objeto próprio. Como veremos, todas as faculdades até mesmo a faculdade da nutrição, tem o seu objeto correlato, apenas a *phantasia* não possui. Mas ao estabelecer o método para investigar as faculdades da alma, Aristóteles disse que devemos atentar para, primeiro, o objeto correlato da

faculdade em questão, e em segundo lugar, a atividade própria. O fato de Aristóteles não estar seguindo este método em relação a *phantasia*, talvez indique para o fato desta capacidade ocupar um lugar especial em nossas mentes.

Tentarei, neste capítulo, mostrar como o conceito de *phantasia* nos permite entender certo fenômeno perceptivo, a percepção sensível dos sensíveis por acidente. Para isso, primeiramente, farei um exame contextual, analisando o que Aristóteles diz, passagem por passagem, em *De Anima* III.3. Como veremos a *phantasia* é introduzida no *De Anima* para explicar a possibilidade de equívoco. Este equívoco ocorre quando predico, por exemplo, cavalo a silhueta de algo que na verdade é um burro. Também erramos devido a *phantasia* por conta de uma imagem póstuma, como aquela que nos aparece nos sonhos. Este tipo de erro, apesar de ser compartilhado com os demais animais não é enfatizado em *De Anima* III.3. Na verdade, o erro que diz respeito aos sonhos, as alucinações e as aparências falsas é tratado com maior clareza no *De Insomniis*.

Tentarei mostrar que estes dois tipos de erro têm algo em comum. Ambos explicam o erro pelo fato da *phantasia* não ter um vínculo imediato com o seu objeto. Ao contrário dos sentidos, a *phantasia* é um movimento que continua mesmo depois que a causa deste movimento (i.e. o objeto sensível) não está mais presente. O fato deste movimento continuar mesmo na ausência do objeto permite que o animal faça muitas coisas. Dentre elas, antecipar certos acontecimentos no campo da ação. A retenção de experiências passadas permite que o animal veja o mundo de acordo com estas experiências e não apenas de acordo com aquilo que os seus sentidos lhe provêm. Por outro lado, esta retenção de experiências pode levar o animal ao erro. O fato da *phantasia* ser um movimento desvinculado de seu objeto correlato implica que ela pode não corresponder com a realidade.

4.1 *Phantasia* e a possibilidade de erro

Aristóteles começa o capítulo 3 do livro III do *De Anima* apresentando a visão segundo a qual o pensar consiste no mesmo processo que o perceber. Segundo Aristóteles, esta era a visão dos antigos. Ele cita algumas passagens de Empédocles e Homero para tentar mostrar que eles estavam comprometidos com esta tese. As citações que Aristóteles faz, contudo, não parecem dar o suporte necessário:

[...] “diante do que está presente a astúcia cresce para os homens” e em outros lugares “por esta razão o intelecto sempre lhes apresenta coisas distintas” e o mesmo que estas coisas quer o verso de Homero, “pois tal é o intelecto” [...] (*De Anima* 427a23-26)³³

Mais adiante, Aristóteles diz que eles estavam comprometidos com a ideia de que o pensar é tão corpóreo quanto o perceber e que conhecemos o semelhante através do semelhante. Aristóteles, portanto, apenas mostra que, dado o comprometimento dos antigos com estas duas afirmações, eles devem assumir também que o pensar consiste no mesmo processo que o perceber. Agora, se é na medida em que eles sustentam estas duas afirmações que eles devem assumir que o pensar consiste no mesmo processo que o perceber, e se estas afirmações são condições suficientes para a tese de que o pensar consiste no mesmo processo que o perceber, mas não são condições necessárias, a refutação de Aristóteles para a tese de que o pensar consiste no mesmo processo que o perceber só funciona enquanto pautada nestas duas afirmações.

A refutação de Aristóteles consiste em mostrar que a teoria dos antigos não tinha condição de explicar a possibilidade de equívoco. Mas por que motivo afirmar que o pensar é tão corpóreo quanto o perceber acarreta esta impossibilidade? À primeira vista uma coisa não tem nada a ver com a outra. Inclusive, a corporeidade é vista como a fonte do erro e do equívoco em Platão. Entretanto, a corporeidade dos sentidos faz com que eles estejam submetidos a um tipo de determinismo que decorre da sua estrutura material. Dada a estrutura material dos olhos, por exemplo, só podemos perceber cores através da visão. Se o pensar for corpóreo assim como o perceber, teríamos um tipo de determinismo semelhante ao da percepção para o pensar e que eliminaria a possibilidade de equívoco.

A outra afirmação atribuída aos antigos, a saber, a tese de que conhecemos o semelhante através do semelhante é, segundo Caston (1996, p.29), uma teoria do conteúdo e não apenas da causa da percepção. Ela quer dizer que o conteúdo da percepção é sempre semelhante àquilo sobre o que é este conteúdo. Se é apenas quando tenho em mente X causado por X que tenho percepção, então será impossível o engano na percepção, o conteúdo da percepção sempre corresponderá

³³ "πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν" καὶ ἐν ἄλλοις "ὄθεν σφίσις αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίσταται", τὸ δ' αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὀμήρου "τοῖος γὰρ νόος ἐστίν"

com o mundo objetivo. O mesmo será válido para o pensamento se ele seguir o mesmo princípio. Neste caso, é necessário, como alguns dizem, que todas as aparências sejam verdadeiras, ou que o erro seja o contato com o dessemelhante (*De Anima* 427b2-4). Mas, diz Aristóteles, o conhecimento e o erro são o mesmo para os contrários (*De Anima* 427b5-6).

Mas como interpretar a afirmação de Aristóteles segundo a qual o conhecimento e o erro seriam o mesmo para os contrários? Segundo Caston (1996, p.32), esta afirmação consiste numa consequência absurda que se segue da tese que Aristóteles está querendo negar. Se o erro for o contato com o dessemelhante, então o conhecimento e o erro serão o mesmo para os contrários. O conhecimento de uma coisa implica o conhecimento do seu contrário, através do contato com a linha reta, temos o conhecimento da linha curva, o contato com a luz implica saber o que é a treva, conhecer um contrário implica conhecer o outro contrário. Em outras palavras, o conhecimento de um contrário implica o conhecimento de algo que é dessemelhante a este contrário, mas se o contato com o dessemelhante implica erro, teremos simultaneamente conhecimento e engano no caso dos contrários, o que é absurdo.

Esta é uma possibilidade de interpretação. A outra possibilidade não consiste em uma redução ao absurdo, mas em uma constatação do próprio Aristóteles. O conhecimento e o engano coincidem no caso dos contrários porque estar ciente da verdade de uma proposição implica estar ciente da falsidade da negação desta proposição, estar enganado acerca da verdade de uma proposição implica estar enganado acerca da falsidade da negação desta proposição. Saber que P é verdadeira implica saber que não-P é falsa, estar enganado acerca da verdade de P implica estar enganado acerca da falsidade de não-P. Neste caso, não teríamos conhecimento e engano apenas por contato, como o princípio da semelhança (e o princípio da dessemelhança) parece exigir, temos conhecimento e engano também por inferência.

Se bem notarmos, Aristóteles está comprometido, de certo modo, com as mesmas teses que dão origem às consequências indesejadas. Aristóteles adota o princípio da semelhança, por exemplo, alertando para o fato de que a capacidade sensível, antes da percepção, é em potência semelhante ao seu objeto, em ato é

dessemelhante, e que, durante a percepção, a capacidade sensível e o objeto sensível são semelhantes em ato (*De Anima* 418a3-6). O mesmo pode ser aplicado à inteligência, pois o intelecto é em si mesmo apenas os inteligíveis em potência e, quando o pensamento entra em atividade, não é apenas semelhante, mas idêntico ao seu objeto (*De Anima* 429a21-22; *De Anima* 430a20). Assim, Aristóteles está disposto a assumir que no que diz respeito à percepção sensível dos sensíveis próprios e no caso da concepção dos objetos inteligíveis simples todas as aparências são verdadeiras. A alma tem acesso a estas coisas por contato. Neste caso, mostrar a possibilidade de equívoco depende da demonstração da existência de uma capacidade que dê origem a estados mentais e que não seja idêntica à percepção e à inteligência. É justamente isto que Aristóteles faz em relação a *phantasia*.

A localização da *phantasia* entre as faculdades da alma não é algo simples de determinar. A primeira menção à *phantasia* neste emaranhado de argumentos aparece em *De Anima* 427b14. Aristóteles diz que a *phantasia* é diferente da percepção e do intelecto, ela não ocorre sem percepção, e sem ela não há suposição (ὑπόληψις). Aristóteles parece localizar a *phantasia* entre a capacidade de fazer suposições e a percepção. A *phantasia* seria dependente da percepção enquanto que a suposição seria dependente da *phantasia*. Como podemos entender isto?

A *phantasia* depende da percepção, na medida em que o seu conteúdo é idêntico ao da percepção. Até mesmo os tipos de *phantasia* correspondem aos tipos de percepção (*De Anima* 428b25-26). Além disso, Aristóteles define a *phantasia* enquanto movimento que decorre da atividade da percepção sensível. Agora, em que medida a capacidade de fazer suposições depende da *phantasia*? Aristóteles, não explica com detalhes esta indagação. Ele apenas diz que o pensar é por um lado *phantasia* e por outro lado suposição (ὑπόληψις) (*De Anima* 427b27-28). O que é exatamente suposição? Isto não é tratado por Aristóteles, temos que nos contentar com o exame da *phantasia*.

Que a *phantasia* está presente nos casos de suposição, se entendo bem o que Aristóteles quer dizer com isso, fica claro quando ele diz que não é quando percebemos com clareza que dizemos que algo que se aproxima parece (*phainetai*)

ser um homem, mas é quando as condições de percepção são ruins (*De Anima* 428a12-15). O *phainetai* aqui indica a suposição e ao mesmo tempo a presença da *phantasia* já que este verbo corresponde à atividade da mesma. Mas qual seria exatamente o papel da *phantasia* neste tipo de interpretação da percepção? Qual seria o papel da suposição?

Estas questões extrapolam o objetivo de Aristóteles no capítulo que é mostrar como a *phantasia* garante a possibilidade do equívoco. Para tanto, Aristóteles não precisa dizer qual é o papel da *phantasia* na interpretação da percepção. Ele apenas precisa mostrar que ela está de fato envolvida em certas opiniões que temos acerca das coisas percebidas sem ser ela própria a capacidade que engendra esta opinião, a saber, o intelecto. Aristóteles também precisa distinguir a *phantasia* da percepção, uma vez que a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira. Como vimos acima, Aristóteles precisa de uma capacidade que seja independente do intelecto e da percepção para ser capaz de explicar o equívoco.

Aristóteles distingue a percepção da *phantasia* com uma série de argumentos que vamos examinar na próxima seção. No que diz respeito ao intelecto ou a opinião, Aristóteles diz que a *phantasia* depende de nós enquanto que a opinião deve ser verdadeira ou falsa (*De Anima* 427b16-21). Aristóteles aqui, está atentando para o caráter ficcional da *phantasia*. Podemos inventar qualquer história que quisermos usando a *phantasia*, independentemente desta história corresponder ou não com a realidade, mas sempre que opinamos queremos que a nossa opinião corresponda com a realidade. A opinião, ao contrário da *phantasia*, deve ser qualificada como verdadeira ou falsa. Além disso, Aristóteles diz que:

Ainda, sempre que tivermos a opinião de que algo é terrível ou temível, imediatamente compartilhamos a emoção, semelhantemente quando for algo encorajador. Se é pela *phantasia*, permanecemos como que contemplando em uma pintura as coisas terríveis ou encorajadoras. (*De Anima* 427b21-24)³⁴

A *phantasia*, ao contrário da opinião, não necessariamente produz reação emocional. Outro argumento de Aristóteles para distinguir a *phantasia* do intelecto consiste no fato de que a ciência e o intelecto são disposições sempre verdadeiras

³⁴ ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθύς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα.

enquanto que existe *phantasia* falsa (*De Anima* 428a16-18). A *phantasia* também não pode ser opinião, pois a opinião é acompanhada de convicção, mas as feras não possuem convicção, apesar de possuírem *phantasia* (*De Anima* 428a18-24).

Aristóteles ainda levanta a possibilidade da *phantasia* ser uma combinação de opinião com percepção:

É evidente, portanto, que a *phantasia* não pode ser nem opinião com percepção, nem através de percepção, nem uma combinação de opinião e percepção, por causa dessas coisas e porque a opinião, se é que ela existe, não será de algo outro, mas daquilo de que há percepção. Eu quero dizer que a *phantasia* será a combinação da percepção do branco e da opinião de que é branco, e não da opinião de que é bom, por um lado, e da percepção de que é branco por outro. O imaginar (τὸ φαίνεσθαι) será o opinar precisamente o que se percebe, e não por acidente. É evidente, contudo, que aparecem coisas falsas, acerca das quais temos ao mesmo tempo suposição verdadeira, tal como o sol aparenta ter um pé, mas sabe-se que ele é maior do que a terra. Segue-se, portanto, ou que se desistiu da própria opinião que se tinha, permanecendo as circunstâncias, sem que se tenha esquecido ou sido persuadido do contrário, ou, se ainda mantêm [a opinião], é necessário que ela seja verdadeira e falsa. Mas a falsidade só vem a ser quando escapa da percepção a mudança de situação. A *phantasia*, portanto, não consiste em uma dessas coisas, nem é composta delas. (*De Anima* 428a24-b9)³⁵

Qual é o argumento de Aristóteles? A negação da tese segundo a qual a *phantasia* é uma combinação de opinião com percepção parece se seguir da ideia de que temos uma suposição verdadeira contrariamente ao que nos aparece. Se nós só podemos opinar de acordo com o conteúdo da percepção então se segue um destes dois absurdos³⁶:

³⁵ φανερόν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως, οὐδὲ δι' αἰσθήσεως, οὐδὲ συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως, φαντασία ἂν εἴη, διὰ τε ταῦτα καὶ διότι οὐκ ἄλλου τινὸς ἔσται ἢ δόξα, ἀλλ' ἐκείνου, εἴτερον ἔστιν, οὗ καὶ ἡ αἰσθησις· λέγω δ', ἐκ τῆς τοῦ λευκοῦ δόξης καὶ αἰσθήσεως ἢ συμπλοκὴ φαντασία ἔσται· οὐ γὰρ δὴ ἐκ τῆς δόξης μὲν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ, αἰσθήσεως δὲ τῆς τοῦ λευκοῦ. τὸ οὖν φαίνεσθαι ἔσται τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται, μὴ κατὰ συμβεβηκός. φαίνεται δὲ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδι αἴος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης· συμβαίνει οὖν ἥτοι ἀποβεβληκέναι τὴν ἑαυτοῦ ἀληθῆ δόξαν, ἣν εἶχε, σωζομένου τοῦ πράγματος, μὴ ἐπιλαθόμενον μηδὲ μεταπεισθέντα, ἢ εἰ ἔτι ἔχει, ἀνάγκη τὴν αὐτὴν ἀληθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ. †ἀλλὰ ψευδὴς ἐγένετο ὅτε λάθοι μεταπεσὸν τὸ πρᾶγμα†. οὐτ' ἄρα ἔν τι τούτων ἔστιν οὐτ' ἐκ τούτων ἢ φαντασία.

³⁶ Alguém poderia entender que Aristóteles, com este argumento, está tentando negar que a *phantasia* envolva opinião. Não é este o caso, Aristóteles está querendo negar que a *phantasia* seja opinião. Nada impede que a *phantasia* envolva opinião em alguns casos e que a opinião dependa da *phantasia* para ser engendrada. Aristóteles não está aqui tentando apontar a essência da *phantasia*, ele está apenas tentando mostrar o que ela não é opinião em todos os casos. É justamente por este motivo que Aristóteles aparentemente entra em contradição no *De Anima*, por exemplo, ao dizer primeiramente que a *phantasia* não possui valor de verdade e em seguida que a *phantasia* é na maior parte das vezes falsa. O que Aristóteles quer dizer é que a *phantasia*,

- a desistência da opinião verdadeira que se tinha.
- conservamos a opinião, e, neste caso, ela será simultaneamente verdadeira e falsa.

Aristóteles tem em mente aqui uma situação de dois momentos. No primeiro momento, estamos dentro de casa com as janelas fechadas pensando no tamanho real do sol, ou seja, pensando que o sol é maior do que a terra. No segundo momento saímos na rua e olhamos para o sol e percebemos ele do tamanho de um pé. Se a opinião é exatamente sobre aquilo que percebemos, teremos a desistência da opinião verdadeira que tínhamos antes de entrar em contato perceptivo com o sol, e isto sem que as circunstâncias referentes ao sol tenham se alterado. Se não desistirmos desta opinião no momento do engendramento da outra, então teremos duas opiniões, uma verdadeira e outra falsa, ou seja, estaríamos em contradição. As duas situações, aparentemente, são absurdas para Aristóteles, pois algo só pode passar da verdade para a falsidade, quando a circunstância muda sem ser percebida (e.g. quando tenho a opinião de que Sócrates está sentado, e ele se levanta sem que eu perceba).

Um detalhe é muito importante para entender a real natureza da *phantasia* e o modo como ela permite explicar a possibilidade de equívoco. Aristóteles não está negando que a *phantasia* seja opinião daquilo que se percebe acidentalmente, ele chama a nossa atenção para isso. E, de fato, ninguém seria obrigado a desistir da opinião de que o sol é maior do que a terra ao ver que ele mede um pé, caso fosse possível opinar além daquilo que se percebe diretamente pelos sentidos³⁷. O argumento, portanto, só é válido se a *phantasia* for uma opinião daquilo que se

em alguns casos, não admite valor de verdade e em outros sim. Por este motivo, ela deve ser diferente da opinião e da percepção sensível dos sensíveis próprios.

³⁷ Ninguém seria obrigado a desistir da opinião segundo a qual o sol é maior do que a terra porque esta é uma percepção acidental acerca do sol. Temos que pensar no que seria necessário para ter uma opinião além daquilo que é percebido diretamente, isto é, além daquilo que é percebido por si. Para ter uma opinião além daquilo que é percebido por si, precisamos da *phantasia*. A opinião de que o sol é maior do que a terra depende de imagens relativas a distância do sol, depende de experiências passadas que temos com a dimensão de objetos de acordo com a distância em relação a nós. A opinião de que o sol é maior do que a terra, portanto, depende de experiências passadas que temos com objetos, e a faculdade que possibilita esta retenção de experiências é a *phantasia* (e não a memória, pois a memória consiste na retenção de experiências passadas junto com a apreensão do tempo). Deste modo, a *phantasia* não pode ser uma fusão de opinião + percepção sensível não-acidental, pois ela está presente também nos casos de opinião + percepção sensível acidental. A *phantasia* não fica restrita a opiniões que dizem respeito àquilo que percebemos por si.

percebe e não acidentalmente. A *phantasia*, portanto, é também uma opinião daquilo que se percebe acidentalmente. Em outras palavras, a *phantasia* é a capacidade que diz respeito a interpretação da percepção.

Mas seria suficiente dizer que a *phantasia* é diferente de todas estas capacidades e combinações de capacidades para mostrar como o erro é possível? Seria possível, de algum modo, mostrar como a *phantasia* dá origem a falsidade? Como veremos, a *phantasia* dá origem ao erro na medida em que o seu conteúdo é desvinculado da causa que traz este conteúdo à tona.

Segundo Caston, a *phantasia* é como se fosse um eco da percepção (1996, p.47). Ela tem origem com a percepção de um objeto sensível e continua mesmo depois que a percepção não está mais ocorrendo. Este movimento secundário pode sofrer alterações depois de já ter ocorrido. A percepção de uma salamandra durante o dia pode dar origem a imagem de um dragão durante o sono. A *phantasia* permite explicar a falsidade porque ela não tem uma conexão necessária com um objeto, ela é, na verdade, desvinculada de qualquer objeto. Contudo, é importante notar que nem sempre a imagem é formada passivamente como se fosse um eco da percepção. No uso deliberativo da *phantasia*, não somos afetados pelas imagens como se elas fossem percepções, nós projetamos ativamente as imagens para decidir qual curso de ação é o mais adequado. No uso deliberativo, portanto, a analogia com o eco não parece apropriada.

O próprio Caston admite que o erro está presente em uma gama de atividades da alma e todas elas envolvem *phantasia* de algum modo:

Imaginação, associação, memória, expectativa, raciocínio, deliberação, desejo, ação, as paixões, e sonhos tudo isso requer a operação de outro estado mental que Aristóteles chama de *phantasia* [...] *Phantasia* e todos os outros estados recém mencionados [...] podem estar em desacordo com a realidade. (CASTON, 1996, p.41)

É difícil saber como todos estes estados mentais podem estar em desacordo com a realidade. No caso dos sonhos e (eu acrescentaria) das alucinações, já vimos que a *phantasia* operando como um eco da percepção dá origem a um *phantasma* que consiste em uma distorção da afecção original. No caso da memória, é fácil ver como o erro é possível, o *phantasma* que corresponde a apreensão do momento em que determinada afecção foi experienciada pode estar em desacordo com a

realidade. Posso pensar que tomei um copo de suco no almoço, quando, na verdade, tomei na janta.

A associação de *phantasmata* também está na lista de Caston. Ele, contudo, não dá muita importância a este fenômeno, focando-se no caso do eco da percepção. A razão disso, acredito eu, é que as associações que são, na verdade, predicções, não podem ser atribuídas aos animais não-rationais. Se Aristóteles quer explicar como o erro é possível tanto para os animais racionais quanto para os não-rationais, o mais sensato é oferecer uma explicação nos termos de Caston. Contudo, Aristóteles enfatiza demais o erro de interpretação, ele aparece três vezes em *De Anima* III.3 (*De Anima* 428a12-15; *De Anima* 428a24-b9; *De Anima* 428b19-23). Seria possível então conciliar o eco da percepção com a interpretação da percepção?

A resposta para esta pergunta é sim e não. Não, porque a interpretação da percepção não envolve a *phantasia* enquanto eco da percepção. Quando vemos uma silhueta de longe e julgamos ser um homem, isto não ocorre de forma passiva. Temos a projeção de uma imagem e a própria alma é a causa desta imagem. No caso dos sonhos, nós erramos porque a imagem é muito semelhante a algo percebido, julgamos que estamos percebendo quando na verdade estamos apenas sonhando. No caso do erro perceptivo, erramos no julgamento acerca do que é a coisa percebida. O que está em questão, neste caso, não é se a aparição é quimera ou realidade, o erro que pode ocorrer nestes casos diz respeito à interpretação daquilo que está, de fato, sendo percebido.

Por outro lado, temos que responder afirmativamente a esta pergunta porque para fazer a interpretação da percepção precisamos de uma capacidade que nos forneça imagens que independam daquilo que o objeto sensível pode causar em nós, e isto justamente porque aquilo que o objeto sensível pode causar em nós não é o bastante para julgarmos o que é este objeto. Neste julgamento, fazemos comparações com experiências que tivemos no passado, as imagens correspondentes a estas experiências não têm como origem direta um objeto externo. Da mesma forma, como vimos, o eco da percepção é desvinculado do objeto que originalmente o trouxe à tona. O que permite a possibilidade do equívoco, portanto, é o fato da *phantasia* estar desvinculada de qualquer objeto. Esta

característica está presente tanto no caso do eco da percepção quanto no caso da interpretação da percepção.

4.2 *Phantasia* e percepção

Malcolm Schofield critica a visão segundo a qual a *phantasia* seria um gênero que abrange todos os *phainomena*. Tal visão pode ser extraída do argumento contra o *protagorismo* na *Metafísica* (1010b2-3). O argumento é o seguinte:

1. A percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira.
2. *Phantasia* e percepção não são a mesma coisa.
3. Nem tudo o que nos aparece (*phainomena*) é verdadeiro.

Este argumento compromete-se com a ideia de que, enquanto a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira, coisas falsas podem nos aparecer por causa da *phantasia*, e, portanto, nem tudo o que nos aparece é verdadeiro. Mas de que forma devemos entender a negação da identidade entre *phantasia* e percepção sensível? Tudo depende do modo como interpretamos a afirmação 2 do argumento acima. A *phantasia* pode ser distinta da percepção porque a percepção é uma espécie dentro do gênero *phantasia*, neste caso, a *phantasia* abrangeria todos os *phainomena*, ou porque ela é uma espécie coordenada com a *phantasia* dentro do gênero dos *phainomena*. Schofield (1992, p.257-264) defende a segunda alternativa e nos convida a retirar a resposta para esta ambiguidade na passagem do *De Anima* onde Aristóteles distingue a percepção da *phantasia*. A passagem a seguir é a principal para a leitura de Schofield: “[...] não dizemos, sempre que estamos em exercício acurado acerca do objeto sensível, que isso parece para nós ser um homem, mas antes quando não o percebemos com clareza[...]” (*De Anima* 428a12-15)³⁸

Esta passagem dá a entender que a *phantasia* fica restrita a casos onde as condições de percepção não são boas. Nestes casos, teríamos a atuação da imaginação, justamente porque a percepção sensível não dá conta do recado. A

³⁸ [...] οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα [...]

phantasia seria uma capacidade interpretativa que opera apenas nos casos em que a percepção não é o bastante. Assim, a percepção não pode ser entendida como uma espécie dentro do gênero *phantasia*, pois nem toda percepção envolve *phantasia*, apenas aqueles casos onde as condições para a percepção sensível são ruins.

As demais passagens, onde Aristóteles tenta mostrar que *phantasia* e percepção não são a mesma coisa, não parecem resolver a questão, nem para um lado nem para o outro:

que [a *phantasia*] não é percepção, fica claro a partir destas coisas. Pois a percepção ou é potência ou atividade, tal como a visão e o ato de ver, mas algo aparece [para nós] quando nenhuma delas subsiste, tal como as coisas em sonhos. (*De Anima* 428a5-8)³⁹

Esta passagem dá a entender que a *phantasia* estaria presente também nos casos onde a percepção sensível estaria presente em potência ou em ato. Schofield, todavia, poderia argumentar que a *phantasia* só se faz presente caso a atividade da percepção sensível não seja bem sucedida. Nada impede este movimento.

O outro argumento consiste no fato da percepção sensível estar presente em todos os animais, mas não a *phantasia* (*De Anima* 428a8). Isto, à primeira vista, parece ser uma evidência incontestável a favor da tese de Schofield. Se é possível ter percepção sem *phantasia*, a percepção sensível não pode ser uma espécie dentro do gênero *phantasia*. Contudo, este não é um ponto onde Aristóteles se posiciona sem hesitar. Em *De Anima* 433b31-434a5 Aristóteles diz o seguinte:

Deve-se investigar ainda, no caso dos animais imperfeitos, isto é, naqueles em que subsiste apenas a sensação pelo tato, o que é que os faz mover, bem como se é ou não possível subsistir neles imaginação e apetite. Pois revela-se que eles podem ter dor e prazer. E, sendo assim, é necessário que tenham também apetite. Mas de que modo teriam imaginação? Ou então, assim como são movidos de maneira indeterminada, também teriam tudo aquilo de maneira indeterminada?⁴⁰

³⁹ ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἦτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τοῦ των, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις.

⁴⁰ Σκεπτόν δὲ καὶ περὶ τῶν ἀτελῶν τί τὸ κινῶν ἐστίν, οἷς ἀφ᾽ ἡ μόνον ὑπάρχει αἴσθησις, πότερον ἐνδέχεται φαντασίαν ὑπάρχειν τούτοις, ἢ οὐ, καὶ ἐπιθυμίαν. φαίνεται γὰρ λύπη καὶ ἡδονὴ ἐνοῦσα, εἰ δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμίαν ἀνάγκη. φαντασία δὲ πῶς ἂν ἐνεῖη; ἢ ὡσπερ καὶ κινεῖται ἀορίστως, καὶ ταῦτ' ἐνεσι μὲν, ἀορίστως δ' ἐνεστιν. (Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis)

Aristóteles, quando tratou do deslocamento dos animais chegou à conclusão de que são duas coisas que fazem mover: o desejo e o intelecto contanto que a *phantasia* seja considerada um tipo de pensamento. Assim, Aristóteles teria que abrir mão da sua fórmula para afirmar que alguns animais possuem percepção, mas não *phantasia*. Este é um ponto onde não é possível saber exatamente o que pensa Aristóteles, portanto, não é uma boa passagem para decidir a questão.

O terceiro argumento diz que a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira enquanto que a maior parte das imaginações é falsa (*De Anima* 428a11-12). Schofield diz que esta seria uma tese ininteligível caso a *phantasia* fosse abrangente. A ideia de que a maior parte das imaginações é falsa, sem dúvida, pode derivar do fato de que estas imagens são engendradas em contextos onde a possibilidade de erro são maiores. Mas a tese contrária à de Schofield não parece impossível. Se a *phantasia* abrange todos os casos de percepção, e não apenas os casos de percepção sensível dos sensíveis próprios, a maior parte das *phantasiai* serão falsas. Não há nada de extravagante nisto.

A leitura de Schofield, portanto, parece depender de uma única passagem. Nesta passagem, Aristóteles não está comprometido em dizer coisas que se aplicam a *phantasia* em todos os casos. Aristóteles se contradiz em DA III.3 justamente por dizer coisas a respeito da *phantasia* que são válidas em alguns contextos e não em outros. Aristóteles não precisa dizer nada a respeito da essência da *phantasia* para diferenciá-la de outras capacidades, tudo o que ele precisa fazer, para diferenciar a *phantasia* da percepção e da suposição, é mostrar que algumas propriedades da *phantasia* não estão presentes nos casos de percepção ou de suposição.

Além disso, há a grande dificuldade de lidar com o exame positivo da *phantasia* no fim do capítulo. Aristóteles diz o seguinte:

O movimento que ocorre pela atividade da percepção terá diferença em função destas três percepções [própria, comum e acidental], o primeiro estando presente a percepção sensível é verdadeiro, os outros quer presente quer ausente [a percepção] podem ser falsos,

sobretudo quando o objeto sensível estiver distante. (*De Anima* 428b25-30)⁴¹

Aqui existem duas inconveniências para Schofield, a primeira delas é que o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível, ou seja, a *phantasia*, é confiável no primeiro dos casos listados. Mas, segundo Schofield, a *phantasia* se faz presente apenas em contextos onde há ceticismo em relação ao que está sendo percebido. Além disso, Aristóteles se compromete com a ideia de que a *phantasia* está presente quer o sujeito esteja numa situação onde as condições para a percepção sejam boas, quer ele esteja numa situação onde as condições para a percepção sejam ruins. Em suma, a *phantasia* parece abranger todos os casos possíveis de percepção. O quadro mais sensato parece ser aquele onde a percepção é uma espécie dentro do gênero *phantasia*, e a *phantasia* é mais abrangente justamente porque pode ocorrer nos casos onde não há a ação de um objeto externo.

4.3 A *phantasia* do *De Anima* é a memória do *Teeteto*

Aristóteles entende o funcionamento da percepção da seguinte maneira: primeiro, temos um objeto sensível; segundo, este objeto sensível transmite a sua forma sensível sem a matéria para o intermediário e, em seguida, para o órgão sensível; terceiro, as impressões causadas pelo objeto no órgão sensível são transmitidas através do sangue até o órgão central que é o coração. Este processo de três etapas consiste no processo perceptivo, o processo que diz respeito à *phantasia*, por outro lado, é composto apenas da terceira etapa. Aristóteles precisa da *phantasia* para explicar a consciência da percepção sensível, e isto, em termos fisiológicos, consiste na afecção do órgão central. A afecção do órgão central pode ocorrer por conta de um objeto externo, mas também pode ocorrer por causas internas. Em ambos os casos, o sujeito é afetado por uma aparência, e, por este motivo, ambos os casos envolvem *phantasia*.

Sobre a relação entre *phantasia* e percepção, Aristóteles diz que a percepção e a *phantasia* são a mesma capacidade, porém são diferentes em essência. (*De Insomniis* 459a15-17) Ele quer dizer com isso que o órgão da *phantasia* é o mesmo

⁴¹ ἡ δὲ κίνησις ἢ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως γινομένη διοίσει, ἢ ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν αἰσθήσεων, καὶ ἢ μὲν πρώτη παρουσίας τῆς αἰσθήσεως ἀληθῆς, αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρουσίας καὶ ἀπουσίας εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ.

que o da percepção. A percepção e a *phantasia* têm a mesma base fisiológica, como vimos acima, tanto a percepção quanto a *phantasia* envolvem a afecção do órgão central. Mas o que Aristóteles quer dizer quando diz que a *phantasia* e a percepção são diferentes em essência? Ele quer dizer que existe uma diferença na operação destas capacidades. Como Scheiter (2012, p. 259) bem repara, existem três diferenças (ou pelo menos três) entre a percepção e a *phantasia*. Primeiro, a *phantasia* opera de acordo com a nossa vontade, a percepção, não. Podemos escolher quais imagens mentais vamos trazer à tona, mas, em certo sentido, não podemos escolher o que vamos perceber, isto depende de quais objetos sensíveis estão disponíveis. Segundo, e esta é a chave para entender qual é a diferença entre *phantasia* e percepção, a percepção depende de objetos externos, enquanto que a *phantasia* pode operar sem a presença destes objetos. Em terceiro lugar, alguns animais possuem percepção, mas não *phantasia*.

De acordo com Aristóteles, o intelecto é uma tabuleta rasa (*De Anima* 429b31—430a2) onde nada está escrito de primeira mão. Esta frase pode ser interpretada de diversas maneiras. De acordo com Zingano, por exemplo, temos que entender que aqui Aristóteles não está se referindo à passividade do intelecto, mas à atividade, (1998, p. 20) isto é, se não houver nada que escreva na tabuleta, ela continua em branco. Além desta interpretação, também podemos entender que Aristóteles está fazendo referência ao fato de que as formas inteligíveis precisam ser aprendidas pelo sujeito antes que elas possam ser usadas. Temos de início a capacidade de perceber os sensíveis próprios, agora, a capacidade de ter percepções mais complexas, ou seja, a capacidade de perceber mediante uma forma sensível, é algo que se desenvolve através da vida cognitiva de um sujeito. A *phantasia* é fundamental para este processo na medida em que ela não é atrelada a nenhum objeto sensível. Para engendrar a forma inteligível de homem, por exemplo, eu preciso reter diversas experiências com homens, esta retenção não diz respeito à percepção, pois a percepção só opera enquanto o objeto sensível estiver presente, isto diz respeito, portanto, à memória e à *phantasia*.

Scheiter sugere que o capítulo 3 do livro III do *De Anima*, apesar de ser visto como um capítulo que trata sobre a *phantasia* pela maioria dos comentadores é, na verdade, um capítulo sobre o erro (2012, p.266). Ela faz uma comparação

interessante entre o *De Anima* e o *Teeteto* de Platão, onde o personagem Sócrates trata da mesma questão. No *Teeteto* de Platão, a memória é o conceito chave para explicar a possibilidade da opinião falsa. No *De Anima*, contudo, o que explica a possibilidade da opinião falsa não é a memória, mas a *phantasia*. Isto ocorre, segundo Scheiter (2012, p.269), porque a memória é para Aristóteles algo restrito, algo que não está ligado apenas à retenção de experiências passadas, mas à retenção de experiências passadas junto com a percepção de tempo.

Além disso, Scheiter tem uma solução interessante para a frase de Aristóteles segundo a qual a *phantasia* é a capacidade através da qual um *phantasma* nos ocorre e não por metáfora (*De Anima* 428a1-2). Segundo a sua interpretação (2012, p.269), Aristóteles está adaptando a metáfora do bloco de cera do *Teeteto* para algo real. No *Teeteto*, temos este bloco que é feito de cera mais mole para aqueles que aprendem rápido, mas não memorizam, e, de cera mais dura para aqueles que aprendem mais lentamente e conseguem memorizar mais fácil, há ainda o modo intermediário entre estes dois. Seguindo esta analogia, o erro ocorre quando associamos a impressão do bloco de cera de *Teeteto* à percepção de Teodoro (*Teeteto* 193b). Aristóteles, por outro lado, é literal, temos em nossa alma, literalmente, as impressões que são causadas pelos objetos externos, estas impressões ficam no aparato sensível e podem dar origem a sonhos e alucinações. Além disso, é claro, estas impressões podem ser utilizadas para interpretar a percepção.

Um dos objetivos de Scheiter (2012, p.274) é mostrar que a teoria das imagens mentais, ao contrário do que alguns comentadores sustentam, pode ser usada para explicar aparências perceptivas como aquela de que o sol mede um pé (*De Anima* 428b3-4). Ela usa como fundamento a comparação entre o *Teeteto* e o *De Anima*. Esta comparação serve para mostrar que imagens mentais estão envolvidas na percepção, na medida em que fazemos comparações daquilo que está sendo percebido com uma imagem mental, no caso do *Teeteto*, a imagem mental seria a impressão causada no bloco de cera. É importante reparar, no entanto, que a comparação só é válida para os casos onde somos ativos em relação a percepção. Quando vemos dois homens se aproximando de longe, nós não somos apenas passivos em relação a nossa percepção, nós engendramos imagens de

experiências passadas e tentamos combinar estas imagens com o que está sendo percebido. No caso da passagem onde Aristóteles diz que o sol aparece medindo um pé, a *phantasia* deve estar presente por outro motivo. A combinação de imagens não nos leva a crença de que o sol mede um pé, mas a crença de que o sol é maior do que a terra habitada. A aparência do sol medindo um pé é algo que nos afeta diretamente, a contemplação de imagens mentais não parece estar em jogo aqui.

Apesar disso, a teoria de Scheiter parece nos indicar com clareza o que está faltando em *De Anima* III.3. O que está faltando é aquilo que foi dito no *Teeteto*. É ao combinar imagens que o erro se torna possível. Apesar desta combinação não ocorrer no caso do sol medindo um pé, todos os sensíveis por acidente exigem esta combinação. Alguns sensíveis comuns também exigem a combinação de imagens, este é o caso da opinião de que o sol é maior do que a terra habitada. Assim, no caso da aparência do sol medindo um pé, não é por causa da presença da *phantasia* que temos uma imagem falsa, isto deve ocorrer por outro motivo. A presença da *phantasia*, neste caso, indica apenas que temos a consciência de algo.

4.4 A consciência de aspectos da percepção

Nussbaum⁴² contrapõe à teoria das imagens mentais o uso da *phantasia* de acordo com a delimitação de aspectos do campo visual. Ela enfatiza a necessidade de o animal ver o seu objeto de desejo como uma substância, e não apenas como dotado de propriedades sensíveis. Ao ver o seu objeto como algo, o animal, segundo ela, não contempla imagens. Ela aponta diversas limitações da teoria das imagens mentais, dentre elas o fato da representação representar o objeto de acordo com a similaridade. Uma representação, contudo, não cumpre o seu papel necessariamente devido a sua similaridade, um peixe pode representar Jesus Cristo, nem é a similaridade condição suficiente para a representação, minha imagem no espelho é semelhante a mim, mas não me representa.

A representação, contudo, está presente no pensamento de um objeto, na ausência do mesmo, seja esta representação semelhante ou não ao objeto. Isto me parece obrigatório. Não é possível ver um objeto branco como doce, sem ter um *phantasma* que represente o doce. Isto ocorre porque o sujeito apenas vê o objeto sem degustá-lo. O sabor do objeto não é percebido, e, portanto, este objeto sensível

⁴² The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanations of Action (1986).

(o doce) está ausente. Para perceber o branco como doce, é necessário sim, contemplar uma imagem. Assim como é necessário contemplar uma imagem para ver o objeto como contendo carboidratos de alto índice glicêmico. Esta segunda imagem, é bastante intelectualizada, mas, mesmo assim, ainda é uma imagem. Conter carboidratos de alto índice glicêmico é algo que não é dado pela percepção e, portanto, não é algo que está no ambiente para ser delimitado pela *phantasia*.

Ver o objeto como algo não parece se limitar ao foco do objeto em seu ambiente. Isto envolve antecipação, e a antecipação se relaciona com aspectos do objeto que não estão disponíveis apenas na apreensão pura do objeto. Nussbaum, contudo, tem razão em nos mostrar a limitação dos sentidos, os sentidos são passivos, através deles apenas recebemos qualidades sensíveis, selecionar o objeto em seu contexto, portanto, deve envolver a atividade de outra capacidade que opere junto com a percepção, esta capacidade é a *phantasia*. Não precisamos negar que esta atividade pertença a *phantasia*. Minha tese, mais precisamente, é que a *phantasia* não se limita a este tipo de interpretação, é necessário relacionar imagens e esta relação de imagens implica a contemplação de imagens mentais.

Nussbaum está correta em dizer que nem todos os usos da palavra *phantasiai* implicam imagens mentais. A aparência do sol medindo um pé, como vimos, não parece implicar a contemplação de imagens, pois não é uma imagem que é o objeto da aparência, mas o próprio sol. Temos aqui a delimitação do sol visto de acordo com determinado aspecto. O sol e o seu tamanho aparente são dados pela percepção, precisando apenas serem separados pela atividade da *phantasia*. Mas o que fazer com a *phantasia* nos contextos da ação? Como dissemos este contexto envolve antecipação e assim como a memória, é necessário contemplar uma imagem.

Contra o argumento de Nussbaum, ainda podemos dizer que a ação não parece ser necessitada pela percepção de algo como uma substância. As qualidades sensíveis, em alguns casos, parecem ser o bastante como diz a seguinte passagem: “A percepção do alimento é o tato; pois todo animal se alimenta através do seco e do úmido, do quente e do frio, dessas coisas a percepção é o tato [...]” (*De*

Anima 414b7-9)⁴³ Uma forma de salvar a teoria de Nussbaum, todavia, seria dizer que mesmo nestes casos o animal precisa se focar na propriedade sensível em questão separando ela do ambiente. Isto está de acordo com o que estou defendendo aqui, pois, sendo assim, a *phantasia* não seria apenas um tipo especial de consciência, a saber, a consciência dos objetos enquanto tais, mas também das qualidades sensíveis.

Acho que Nussbaum acerta em dizer que cabe à *phantasia* a interpretação da percepção, na medida em que a *phantasia* traz a consciência de um objeto sensível enquanto substância. No campo da ação, por outro lado, não há como descartar a antecipação, e sem imagens, isto é impossível.

4.5 As faculdades da alma e os seus objetos correlatos

Na seguinte passagem, Aristóteles estabelece o método a ser utilizado no exame das faculdades da alma:

Se é necessário dizer o que é cada uma delas, isto é, o que é a capacidade de pensar ou o que é a capacidade de perceber ou o que é a capacidade de nutrir-se, antes ainda é necessário dizer o que é o pensar e o que é o perceber, pois anteriores as capacidades são as atividades e as ações segundo a definição. E se é assim, antes destas coisas ainda os objetos correlatos é necessário investigar, pela mesma razão, nós devemos primeiramente fazer uma determinação acerca deles, isto é, acerca do alimento, do objeto sensível e do objeto inteligível. (*De Anima* 415a16-22)⁴⁴

Como podemos notar, duas coisas precisam ser feitas para analisar uma faculdade. Primeiro, deve-se indicar qual é o objeto correlato a esta faculdade. Segundo, deve ser dito o que a faculdade em questão é em atividade. Assim, cada faculdade da alma terá pelo menos três termos para designar os seus ingredientes. Um para designar a capacidade em si, outro para designar a atividade desta capacidade e outro para designar o objeto correlato. Podemos ver este método funcionando no caso da capacidade vegetativa e também no caso dos cinco sentidos.

⁴³ ἢ γὰρ ἀφή τῆς τροφῆς αἰσθησις· ξηροῖς γὰρ καὶ ὑγροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς τρέφεται τὰ ζῶντα πάντα, τούτων δ' αἰσθησις ἀφή [...]

⁴⁴ εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότεροι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεοί διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ.

No caso da nutrição, a atividade própria é o desenvolvimento do animal e o objeto correlato a esta é o alimento. Nada de misterioso ou problemático aqui. No que diz respeito a visão, temos o ato de ver e como objeto correlato as cores, no que diz respeito a audição, temos o ato de ouvir e como objeto correlato o som, o mesmo é válido para os demais sentidos. Assim como no caso da nutrição, não há nenhum mistério.

A grande dificuldade de Aristóteles no que diz respeito as sensações é mostrar de que forma os objetos sensíveis produzem as mesmas. Para isto, Aristóteles precisa entrar em detalhes acerca do modo como os objetos dos sentidos se relacionam com os órgãos sensíveis e até mesmo com o intermediário destes. O mesmo é válido para a alma vegetativa. Aristóteles se indaga de que forma o alimento dá origem ao crescimento:

Mas há aqui uma dificuldade, pois uns dizem que o semelhante nutre-se do semelhante, assim como cresce [do mesmo], para outros, assim como dissemos, parece o oposto, o contrário [alimenta-se] do contrário, como se o semelhante fosse impassível a ação do semelhante, e [dizem] ser necessário que o alimento mude e seja digerido, e a mudança de todas as coisas é para o contrário ou para o intermediário. (*De Anima* 416a29-34)⁴⁵

Aristóteles aqui se indaga a respeito do modo como o princípio de semelhança se aplica ao alimento. Ele se pergunta se é o semelhante que alimenta o semelhante ou se é o contrário que alimenta o contrário. Antes desta passagem, Aristóteles disse que temos que tomar cuidado com a ideia de que o contrário é nutrido pelo seu contrário já que esta não é uma relação simétrica, o fogo é alimentado pelo líquido, mas o líquido não é alimentado pelo fogo. A solução final de Aristóteles consiste em dizer que ambos os princípios estão corretos e incorretos simultaneamente, pois antes da digestão o alimento é contrário ao alimentado, depois da digestão é semelhante.

No que diz respeito a visão, Aristóteles já começa o exame dizendo que: “Isto de que existe a visão é o visível. Visível é a cor [...]” (*De Anima* 418a26-27)⁴⁶ Ou seja, Aristóteles já começa o capítulo apontando o objeto correlato da visão. Na

⁴⁵ ἀπορίαν δ' ἔχει· φασι γὰρ οἱ μὲν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ τρέφεσθαι, καθάπερ καὶ αὐξάνεσθαι, τοῖς δ' ὥσπερ εἵπομεν τοῦμπαλιν δοκεῖ, τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ, ὡς ἀπαθοῦς ὄντος τοῦ ὁμοίου ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὴν δὲ τροφήν δεῖν μεταβάλλειν καὶ πέττεσθαι· ἢ δὲ μεταβολὴ πᾶσιν εἰς τὸ ἀντικείμενον ἢ τὸ μεταξύ.

⁴⁶ Οὗ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὄρατόν, ὄρατόν δ' ἐστὶ χρωμά [...]

seguinte passagem, ele tenta qualificar a cor: “Toda cor é o que move o transparente em atualidade, e esta é a natureza dela.” (*De Anima* 418a31)⁴⁷ Assim, Aristóteles não apenas aponta o objeto da visão, como também entra em detalhes para explicar de que maneira este objeto interage com o intermediário.

A mesma coisa acontece em relação a audição. Aristóteles começa o capítulo 8 do livro II do *De Anima* apontando e qualificando o seu objeto correlato:

Agora, primeiramente, nós definiremos o som e a audição. O som é ambíguo: ele é, por um lado, certa atividade, por outro, potencialidade. Pois algumas coisas não dizemos ter som, tais como a esponja e os algodões, outras [dizemos] ter, tais como o bronze e tudo o que é sólido e liso, porque podem soar (e isso é produzir som em atualidade entre ele [o sonante] e a audição). (*De Anima* 419b4-9)⁴⁸

Aristóteles aqui aponta quais objetos possuem som em potência, são aqueles que podem soar, ou seja, produzir som no intermediário. Agora, em que exatamente consiste o soar? Isto exige uma maior explicação para entendermos exatamente como o objeto da audição produz som.

Primeiramente, o som só pode ser produzido por duas coisas, pois é através de um golpe que o som é produzido. Mas não é do choque entre quaisquer duas coisas que se produz som. É de um golpe entre duas coisas que sejam potencialmente sonantes, ou seja, entre duas coisas que sejam sólidas e lisas ou que sejam ocas, pois o som reverbera dentro delas. O intermediário do som é o ar e a água. E o modo como o ar e a água recebem o som é semelhante ao modo como ele é produzido, a saber, através de golpes. Para que o som seja produzido, o ar deve ser movido em bloco e apenas uma superfície lisa, por ser una, pode fazer isto, por este motivo, sonoro é o que pode mover o ar continuamente e em bloco até o ouvido (*De Anima* 420a1-4).

No que diz respeito ao olfato, Aristóteles diz que as coisas não são tão simples como no caso da visão e da audição. Isto ocorre porque temos um olfato fraco. Aristóteles faz uma comparação entre o olfato e a gustação: “[...] tal como o

⁴⁷ πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστὶ τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ φύσις·

⁴⁸ Νῦν δὲ πρῶτον περὶ ψόφου καὶ ἀκοῆς διορίσωμεν. ἔστι δὲ διττὸς ὁ ψόφος· ὁ μὲν γὰρ ἐνέργειά τις, ὁ δὲ δύναμις· τὰ μὲν γὰρ οὐ φαμεν ἔχειν ψόφον, οἷον σπόγγον, ἔρια, τὰ δ' ἔχειν, οἷον χαλκὸν καὶ ὅσα στερεὰ καὶ λεῖα, ὅτι δύναται ψοφῆσαι (τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτοῦ μεταξύ καὶ τῆς ἀκοῆς ἐμποιῆσαι ψόφον ἐνεργείᾳ)·

sabor - este doce, aquele amargo - assim também são os odores [...]” (*De Anima* 421a26-27)⁴⁹ Esta comparação, todavia, é restrita, pois, ao contrário do olfato, a gustação é um sentido acurado do homem. O que Aristóteles está fazendo aqui basicamente, é mostrar como podemos derivar os odores das gustações: “pelo fato de que os odores não são tão claramente distintos quanto os sabores, como dissemos, tomou-se destes a denominação em virtude da semelhança das coisas.” (*De Anima* 421a31-421b1)⁵⁰ O que nos importa aqui, todavia, é que Aristóteles está de alguma maneira tentando chegar ao objeto do olfato.

Quanto ao objeto da gustação, Aristóteles diz que o palatável é um certo tangível e que é percebido sem um intermediário. Isto é problemático, pois, em seguida, Aristóteles defenderá que o tato tem um intermediário sim e que este intermediário é a carne. Este problema não nos interessa aqui, o que nos interessa é que Aristóteles aponta o objeto da gustação assim como faz em relação ao tato dizendo que o tato não é uma única sensação, mas diversas (*De Anima* 422b17-18). Se o tato não é uma única sensação, mas diversas, então é necessário também que os objetos perceptíveis pelo toque sejam diversos (*De Anima* 422b18-19).

Como podemos notar, os objetos dos sentidos cumprem um papel importantíssimo na explicação dos mesmos. Em relação ao intelecto, Aristóteles começa o capítulo preocupado com a questão da separabilidade do intelecto. Logo em seguida ele diz que: “se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo.” (*De Anima* 429a13-15)⁵¹ Depois diz que: “assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis.” (*De Anima* 429a17-18)⁵² Já temos aqui duas referências ao inteligível, ou seja, ao objeto correlato do intelecto. Existem mais referências ao objeto inteligível, por exemplo, na tese de que o intelecto e o seu objeto são a mesma coisa quando o intelecto está em atividade (*De Anima* 430a19-20).

⁴⁹ [...] ὡσπερ χυμὸς ὁ μὲν γλυκὺς ὁ δὲ πικρὸς, οὕτω καὶ ὀσμάϊ [...]

⁵⁰ ἀλλ' ὡσπερ εἵπομεν, διὰ τὸ μὴ σφόδρα διαδήλους εἶναι τὰς ὀσμάς ὡσπερ τοὺς χυμοὺς, [ἀπὸ τούτων] εἴληφε τὰ ὀνόματα καθ' ὁμοίότητα τῶν πραγμάτων

⁵¹ εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον.

⁵² ὡσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.

No que diz respeito a parte desiderativa da alma, Aristóteles inicia com a dúvida acerca do que faz mover o animal. Aristóteles descarta a parte vegetativa, pois, se fosse o caso, as plantas também se moveriam (*De Anima* 432b17-19). O mesmo é válido para a parte perceptiva. Uma vez que existem animais que não se movem, não podemos dizer que a parte perceptiva é o motor dos animais (*De Anima* 432b19-21). Aristóteles também descarta a parte intelectual e a parte desiderativa. A parte intelectual não pode ser aquilo que move o animal, pois em alguns casos os homens agem contra o seu intelecto. O mesmo é válido para a parte desiderativa, já que alguns homens agem contra o seu desejo. A resposta de Aristóteles é que as duas coisas, intelecto e desejo, contanto que a imaginação seja considerada um tipo de inteligência (*De Anima* 433a9-10), movem o animal e antes de tudo o objeto de desejo que move sendo pensado ou imaginado (*De Anima* 433a17-21).

Como conclusão do que foi dito acima, todas as faculdades da alma possuem o seu objeto próprio. Mesmo que isto seja mais problemático em relação ao intelecto e a parte desiderativa, ainda assim, podemos encontrar algum tipo de análise que leva em consideração o objeto correlato da capacidade.

4.6 A *phantasia* não é uma faculdade da alma

Falando agora sobre a percepção sensível em geral para fazer uma comparação com a *phantasia*. Como foi dito, as faculdades da alma precisam ter pelo menos três ingredientes: a capacidade em si, a atividade desta capacidade e o objeto correlato. Segundo Wedin, no caso da percepção sensível, temos os seguintes ingredientes:

1. αἴσθησις (percepção)
2. αἰσθητικόν (aquilo através do que a percepção ocorre)
3. αἴσθημα (estado perceptivo)
4. αἰσθητόν (objeto da percepção)
5. αἰσθήτηριον (órgão perceptivo)
6. αἰσθάνεσθαι (perceber).

A *phantasia*, por outro lado, possui os seguintes ingredientes:

1. φαντασία (imaginação)
2. φανταστικόν (aquilo através do que a imaginação ocorre)
3. φάντασμα (imagem ou representação)
- 4.....
- 5.....
6. Φαντάζεσθαι (imaginar).

Falta para a *phantasia* dois ingredientes que estão presentes no caso da percepção. O primeiro deles corresponde ao órgão onde funcionaria a *phantasia*. Isto, contudo, não quer dizer que a *phantasia* não dependa de um órgão para operar. Wedin (1988, p.58) entende que a *phantasia* não possui um órgão apenas não-especificamente. Isto significa que a *phantasia*, ao contrário dos cinco sentidos, não possui um órgão onde ela, e apenas ela, realiza a sua função. A dependência da *phantasia* em relação ao corpo se dá de modo geral, na medida em que ela não precisa ocorrer em conexão com nenhum órgão sensível em específico.

Acredito que aqui o problema é apenas terminológico, pois a *phantasia*, de acordo com a análise que estou oferecendo, possui um órgão sim. Se a *phantasia* consiste na consciência da percepção sensível, então o coração é o seu órgão central, pois o coração é justamente a sede da capacidade de perceber a percepção e de comparar percepções de diferentes órgãos sensíveis. Aristóteles também nos explica que é devido a inatividade deste órgão que adormecemos, ou seja, que entramos em um estado onde não há percepção em sentido algum. Em todo caso, acredito que, em certo sentido, Wedin está correto ao dizer que a *phantasia* não está ligada a um órgão sensível em específico, pois mesmo quando os órgãos periféricos não são afetados, se o coração for, o sujeito será afetado por imagens.

O que mais deve nos chamar a atenção no caso dos ingredientes da *phantasia*, contudo, é a ausência do *phantaston* que seria o objeto correlato da *phantasia*. Isto é um grande ponto favorável a tese de que a *phantasia* não é uma faculdade da alma, pois, se ela fosse, teria que ser possível apontar o seu objeto próprio. Segundo Wedin, a *phantasia* é uma capacidade da alma que permeia todas as demais sem ser ela própria uma faculdade. Todas as faculdades que envolvem a representação de algo, a saber, as faculdades desiderativa, intelectiva e perceptiva envolvem *phantasia*, na medida em que estas faculdades dependem de uma representação do seu objeto próprio.

Além da *phantasia* não possuir um objeto próprio, ela também não possui uma atividade própria. Estas coisas, na verdade, estão relacionadas. Se a *phantasia* não é direcionada a nenhum objeto, então a *phantasia* por si só não é constrangida por nenhum objeto. Quando a percepção é afetada pelo seu objeto próprio, por exemplo, podemos dizer que a percepção sensível está em atividade. No caso da

phantasia, não há um critério para sabermos quando a *phantasia* está desempenhando a sua atividade própria. Sozinha, a *phantasia* só pode ser caracterizada de acordo com o seu uso ficcional. Mas o uso ficcional é justamente aquele que não possui, desde o início, um fim estabelecido. Não há um estado de coisas que permita dizer que a *phantasia* cumpriu a sua função, e, portanto, não há uma atividade que possa caracterizar a *phantasia* enquanto tal.

Além disso, a *phantasia* não parece ter uma atividade própria por conta da fórmula que expressa a sua operação. Todas as faculdades da alma são caracterizadas de acordo com a fórmula o X de acordo com o qual Y faz F. No caso da percepção temos a fórmula sendo exemplificada por a parte da alma de acordo com a qual o animal percebe (*De Anima* 427a14-15). No caso da *phantasia*, o que temos é: a *phantasia* é aquilo de acordo com o qual uma imagem nos ocorre (*De Anima* 428a1). Ou seja, a fórmula utilizada para caracterizar a *phantasia* não é o X de acordo com o qual Y faz F, mas o X de acordo com o qual Z ocorre em Y (WEDIN, 1988, p.49).

A estrutura do exame da *phantasia* no *De Anima* também favorece a tese de Wedin. Se a *phantasia* não tem uma atividade própria, mas é uma capacidade que permeia todas as demais, faz todo o sentido que Aristóteles, antes de apresentar um exame positivo para a *phantasia*, tente distinguir a *phantasia* das demais capacidades. Se a *phantasia* permeia todas as faculdades da alma, é natural que possa haver uma confusão entre a *phantasia* e as demais capacidades.

Outro indício de que a *phantasia* não é uma faculdade da alma consiste no fato de que, nas listas de faculdades da alma que Aristóteles faz, a *phantasia* nunca aparece. Em *De Anima* III.9, Aristóteles diz que já tratou de todas as faculdades através das quais a alma discerne, ele menciona as faculdades perceptiva e intelectual, a *phantasia* não está na lista. A *phantasia* também não pode ser identificada com algum outro tipo de faculdade, pois ela é examinada na parte do *De Anima* que trata das faculdades através das quais nós discernimos. Além disso, a *phantasia* se faz presente no movimento local não como faculdade, mas como capacidade representativa, o que move o animal não é a *phantasia*, mas a faculdade desiderativa.

Na seguinte passagem do *De Anima*, retirada justamente daquele capítulo onde Aristóteles trata da *phantasia*, Aristóteles lista as capacidades da alma através das quais nós discernimos:

Se a imaginação é aquilo em virtude do que nós dizemos que uma imagem nos ocorre, e não é dita metaforicamente, seria ela uma daquelas, uma faculdade ou disposição, em virtude da qual nós discriminamos e é verdadeira ou falsa? Tais são a percepção, a crença, o conhecimento e o intelecto. (*De Anima* 428a1-5)⁵³

A *phantasia* não está na lista das faculdades listadas e também não pode ser identificada com nenhuma dessas, pois Aristóteles justamente trabalha o capítulo em função de mostrar que a *phantasia* não pode ser identificada com nenhuma dessas. Nesta passagem, temos uma interrogação que foi emendada por Ross. Segundo Wedin (1988, p.47-48), não precisamos ler esta passagem em tom interrogativo. Neste caso, o argumento seria um *modus tollens* do seguinte tipo:

1. Se a *phantasia* é uma faculdade ou disposição em virtude da qual nós discriminamos e é verdadeira ou falsa, então ela deve ser percepção, crença, conhecimento ou intelecto.

2. A *phantasia* não é percepção, crença, conhecimento e intelecto.

3. Logo, a *phantasia* não é uma faculdade ou disposição em virtude da qual nós discriminamos.

4.7 Conclusão

O meu objetivo neste capítulo foi analisar o que diversos comentadores tinham a dizer sobre o tema da *phantasia*. Espero ter deixado claro qual é o meu posicionamento diante das teses que foram discutidas ao longo deste texto. A *phantasia* opera junto com as faculdades da alma como uma capacidade representativa. Não há desejo, nem percepção, nem inteligência sem a representação de seus objetos correspondentes. A palavra representação aqui pode ser substituída sem prejuízo pela palavra consciência, pois o que está em jogo no uso das faculdades da alma é justamente a consciência dos seus objetos correlatos. Sendo assim, o que Wedin quer dizer com a sua tese, é que a *phantasia* não é uma

⁵³ εἰ δὲ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, <ἄρα> μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἧς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα; τοιαῦται δ' εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς.

faculdade da alma, mas sim aquilo que acompanha e que é condição necessária para a operação destas faculdades sem ser ela própria uma faculdade, em outras palavras, a consciência.

Defendi também que a *phantasia* é o gênero ao qual a percepção pertence. Tentei mostrar quais evidências textuais eu tenho a meu favor. A principal delas consiste no fato de Aristóteles admitir o equívoco no que diz respeito à *phantasia* dos sensíveis comuns e por acidente independentemente das condições da percepção. Isto ocorre porque o segredo da explicação do erro está na comparação de imagens presente na percepção sensível por acidente. Agora, este resultado é interessante para o meu objetivo neste trabalho, na medida em que, se toda percepção envolve consciência e a *phantasia* é a capacidade através da qual tomamos consciência de algo, ela não pode ser uma espécie coordenada dentro do gênero dos *phainomena*

A *phantasia* aparece em *De Anima* III.3 como a capacidade que permite explicar a possibilidade de equívoco. Este equívoco diz respeito a uma falha interpretativa onde ocorre a combinação daquilo que está sendo percebido com uma imagem engendrada pela *phantasia*. Como veremos no capítulo seguinte, o erro que acomete o acrático de EN VII.3 é justamente um erro de interpretação que pode ser perfeitamente comparado com a ilustração do bloco de cera do *Teeteto* e pelo exemplo que o próprio Aristóteles dá do homem que se aproxima de longe. É ao relacionar duas imagens distintas que erramos. Isto está presente no silogismo prático de EN VII.3, na medida em que estes silogismos podem ter duas premissas particulares o que significa que o mesmo objeto pode ser relacionado a duas imagens distintas. A boa ação depende da boa interpretação da situação, e isto é aquilo que falta para o acrático de EN VII.3. Sei que, a princípio isto é difícil de aceitar. O meu objetivo no próximo capítulo será justamente o de explicar qual é o problema referente a *acrasia* e oferecer uma interpretação para EN VII.3 que seja um pouco mais palatável.

5 A *Acrasia* sob a luz do conceito de *phantasia*

Na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, existem duas explicações distintas para a *acrasia*. A primeira delas, podemos encontrar em EN I.13 1102b13, a outra, em EN VII.3. A primeira explicação é bastante simples e sensata: a alma é dividida em partes; uma parte é racional, a outra é irracional; estas partes podem estar em conflito; quando a parte irracional leva o sujeito a praticar uma ação contrária àquilo que a sua razão ordena, então temos a *acrasia*. A outra explicação é muito mais complicada e escapa bastante do senso comum. Segundo esta explicação, a *acrasia* acontece por conta de uma falha cognitiva bastante específica. Vale lembrar que o texto de EN VII.3 permite uma grande variedade de interpretações e um ponto bastante disputado diz respeito ao tipo de ignorância do sujeito acrático.

Ao longo deste capítulo, tentarei mostrar qual é a origem da divisão das partes da alma na *República* de Platão e qual é o problema socrático colocado no *Protágoras* referente a *acrasia*. Farei um comentário do texto de EN VII.3. Em seguida, tentarei mostrar que, apesar de parecer que Aristóteles está cedendo terreno ao intelectualismo devido a sua metodologia, a noção de *acrasia* de EN VII.3, é, na verdade, uma explicação, no mínimo aceitável, se for entendida sob a luz do conceito de *phantasia*.

5.1 A divisão das partes da alma na *República* como solução para o problema da justiça

Na *República*, ao discutir a justiça com os seus interlocutores, Sócrates se vê em maus lençóis diante dos argumentos que mostram que a justiça não é boa em si mesma e que não há vantagem em agir com justiça. Todos os interlocutores do diálogo, inclusive os mais bonzinhos, têm objeções a fazer à tese de que a justiça é vantajosa para aquele que a pratica. Trasímaco, o mais feroz, diz que a justiça consiste na conveniência do mais forte (*República* 338c). Aqueles que obedecem às leis, na verdade, estão apenas fazendo algo que convêm aos governantes. Glauco, por sua vez, sustenta que se o homem justo pudesse ser invisível, ele se comportaria assim como o injusto (*República* 360a). Por este motivo, o comportamento mais vantajoso não é aquele de quem quer ser justo, mas daquele que parece ser justo, mas, na verdade, é injusto. Ao contrário de Trasímaco, todavia, Glauco quer um argumento que mostre qual é a vantagem de agir com justiça. Ele

afirma saber que a justiça é boa em si mesma, mas não sabe explicar o porquê (*República* 358d).

Sócrates, então, convida os interlocutores a investigar o que seria a justiça na cidade, pois talvez seja mais fácil enxergar a justiça em grande escala, para em seguida aplicar o resultado da análise aos indivíduos (*República* 369a). A cidade de Sócrates é dividida em três classes principais: a classe dos chefes de estado, a classe dos guerreiros e a classe dos artesãos. Além da justiça, o personagem Sócrates fala sobre as outras virtudes e a quais classes que fazem parte da cidade estas virtudes se aplicam. No caso da sabedoria, que consiste na arte de bem deliberar, cabe a parte da cidade que governa (*República* 428e). A coragem cabe aos guerreiros (*República* 429a). A temperança, por sua vez, não fica restrita a apenas uma das partes da cidade, mas as partes superiores e inferiores, pois consiste num acordo onde a parte inferior deve obediência à parte superior (*República* 432a). Nesta análise, está pressuposto que a cidade é dividida em partes assim como a alma o será mais adiante.

A justiça, assim como as demais virtudes, pressupõe a divisão das partes da cidade, pois consiste em uma situação onde cada um cuida apenas de sua tarefa e não se intromete nas tarefas alheias (*República* 433a). Sócrates não vê problemas na permuta entre as profissões, mas mantém rigidamente a separação entre as três classes gerais da cidade. A justiça, neste caso, consiste na harmonia da cidade. A justiça será definida como algo que é vantajoso para aquele que pratica, uma vez que a alma é dividida em partes e a justiça consiste na harmonia destas partes. Neste caso, a justiça seria algo como a saúde da alma (*República* 444e) e, por este motivo, é vantajosa para aquele que a pratica. Mas, para mostrar que a justiça consiste na harmonia da alma, Sócrates precisará mostrar, primeiro, que a alma é dividida em partes assim como a cidade.

Sócrates divide a alma humana em três partes que correspondem as três classes da cidade. Esta divisão não ocorre sem argumentação. No caso da cidade, é evidente que existem partes que correspondem as classes. No caso da alma a coisa não é tão evidente assim. Aquilo que é válido para a cidade, contudo, também parece válido para os indivíduos, afinal de contas, os habitantes da Trácia, por exemplo, são eles mesmos irascíveis e não apenas a cidade, assim como os Gregos

são sábios e não apenas a Grécia, os egípcios amantes da riqueza e não apenas o Egito (*República* 435e). Além disso, temos a possibilidade de conflito entre as diferentes partes da alma, o que não faria sentido caso estas partes não existissem:

- É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa. Por consequência, se descobirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elemento, mas mais.

- Seja. (*República* 436b)⁵⁴

Uma e a mesma coisa não pode sofrer efeitos contrários, mas efeitos contrários afetam um indivíduo quando, por exemplo, ele tem sede, e mesmo assim se abstêm da bebida:

- Diremos, além disso que há pessoas que quando têm sede, recusam beber?

- Sim, há muitas que o fazem muitas vezes.

- Então que se dirá acerca delas? Que na alma delas não está presente o elemento que impele mas sim o que impede de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele?

- É o que me parece.

- Porventura o elemento que impede tais atos não provém, quando existe, do raciocínio, ao passo que o que impele e arrasta deriva de estados especiais e mórbidos?

- Acho que sim.

- Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando aquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos. (*República* 439c)⁵⁵

⁵⁴ Δήλον ὅτι ταυτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταυτόν γε καὶ πρὸς ταυτόν οὐκ ἐθελήσει ἄμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γινόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταυτόν ἦν ἀλλὰ πλείω.

Εἶεν. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira)

⁵⁵ Πότερον δὴ φῶμέν τινας ἔστιν ὅτε διψῶντας οὐκ ἐθέλειν πιεῖν;

Καὶ μάλα γ', ἔφη, πολλοὺς καὶ πολλάκις.

Τί οὖν, ἔφην ἐγώ, φαίη τις ἂν τούτων πέρι; οὐκ ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ κελεῦον, ἐνεῖναι δὲ τὸ κωλύον πιεῖν, ἄλλο ὄν καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος;

Ἔμοιγε, ἔφη, δοκεῖ.

Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν κωλύον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται;

Φαίνεται.

Além deste elemento da alma, que consiste na parte desiderativa, também temos a parte irascível. Sócrates levanta a possibilidade deste elemento se identificar com o elemento desiderativo e, mais uma vez, o conflito é aquilo que justifica a diferenciação dos elementos. Sócrates conta a história de Leôncio, o qual sucumbiu ao desejo de ver os cadáveres que estavam próximos de uma muralha e se indignou consigo mesmo dizendo: “aqui tendes gênios do mal saciai-vos deste belo espetáculo.” (*República* 440a)⁵⁶ A parte irascível, portanto, não pode ser identificada a parte da alma que deseja. A parte irascível também não pode se identificar com a razão, pois é o caso que crianças pequenas, assim como alguns animais, se irritam mesmo, sem motivo, estando erradas (*República* 441a).

5.2 A impossibilidade de *acrasia* no diálogo *Protágoras*

Apesar de não haver referência direta à *acrasia*, podemos entender que, na *República*, temos a superação do problema socrático colocado no *Protágoras* (*Protágoras* 351b). Neste diálogo, Sócrates nega que a *acrasia* seja possível partindo de uma premissa que é fundamentada em evidências empíricas e que podemos chamar de *premissa hedonista*: a premissa segundo a qual a única coisa boa existente é o prazer e o bem humano é o maior prazer que pode ser obtido através da ação (*Protágoras* 354b-355a).

A premissa hedonista é defendida em duas versões no *Protágoras*. A primeira versão podemos chamar de *premissa hedonista fraca*. Segundo esta premissa, o prazer é algo bom em si mesmo e a dor é ruim em si mesma (*Protágoras* 351b-351e). Dizer que o prazer é bom em si mesmo e que a dor é ruim em si mesma significa dizer que se não levarmos em consideração as consequências ruins que pode haver na busca pelo prazer, o prazer deve ser considerado algo bom. Da mesma forma, se não levarmos em consideração as consequências boas da busca pela dor, a dor deve ser considerada ruim.

A *premissa hedonista forte*, por outro lado, afirma que a única coisa boa existente é o prazer e a única coisa ruim existente é a dor. Sócrates se pergunta que

Οὐ δὴ ἀλόγως, ἢν δ' ἐγώ, ἀξιώσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ὃ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον. (Tradução de Maira Helena da Rocha Pereira)

⁵⁶“ἴδου ὑμῖν,” ἔφη, “ὃ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.” (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira)

motivo nós temos para considerar o prazer algo ruim (*Protágoras* 353d). A razão é que a busca por certos prazeres pode levar a doença e a pobreza, levando a doença e a pobreza, nos leva a privação de prazer e a dor. As cirurgias e o serviço militar, sendo coisas dolorosas, só são consideradas coisas boas porque garantem a saúde e a segurança da pólis, mas estas coisas são boas na medida em que resultam em (certos tipos de) prazeres (*Protágoras* 354a-354c). Sendo assim, o único critério que temos para julgar se algo é bom ou ruim é o prazer e a dor. Sócrates pergunta para seus interlocutores se existe algum outro motivo para considerar o prazer algo ruim e a dor boa (*Protágoras* 354c; 354d; 354e), o silêncio do interlocutor é o que garante o estabelecimento da premissa hedonista nas suas duas versões.

Se a premissa hedonista se segue, então podemos substituir a palavra *bem* pela palavra *prazer* e vice-versa. Sendo assim, a descrição real da *acrasia* deve ser a seguinte: a *acrasia* acontece quando o sujeito deixa de agir de acordo com aquilo que é mais prazeroso porque ele é vencido pelo menos prazeroso (*Protágoras* 355e). Ou então, o acrático é aquele que deixa de agir de acordo com aquilo que é bom porque é vencido pelo bem (*Protágoras* 355c). Isto é absurdo e devemos concluir que ações ruins só podem acontecer como resultado do estado de ignorância do agente. Se a *acrasia* envolve uma ação ruim, portanto, ela deve ser identificada ao estado de ignorância.

Mas que tipo de ignorância está envolvida na *acrasia*? Visto que só temos dois critérios para avaliar as nossas ações e os dois critérios se encontram na mesma escala, a ignorância que está envolvida na *acrasia* diz respeito a arte de medir (*Protágoras* 356b). Como a mesma coisa que motiva o sujeito a agir é aquela que justifica as suas crenças práticas, a saber, o prazer e a dor, é impossível ter consciência do prazer maior disponível e não agir de acordo com ele. Ações ruins só podem acontecer porque o sujeito ignora qual é o prazer maior disponível. Sendo a *acrasia* uma ação ruim, ela deve ser identificada ao estado de ignorância. Mas isto equivale a dizer que a *acrasia* simplesmente não existe.

A negação da possibilidade de *acrasia* faz parte de um conjunto de afirmações que podemos chamar de *intelectualismo socrático*. Dentre estas afirmações estão as seguintes: virtude é conhecimento, vício é ignorância, ações ruins são involuntárias. De acordo com o intelectualismo de Sócrates, a relação

entre as crenças de um sujeito e as suas ações é uma relação direta. Todos agem de acordo com aquilo que consideram ser bom. Ações ruins acontecem somente porque o sujeito da ação tem uma concepção equivocada do bem. Se o sujeito sabe o que é certo a ser feito e é livre para fazê-lo, nada pode impedir a boa ação de acontecer.

O *intelectualismo socrático* é comumente visto como uma visão bastante ingênua acerca das ações humanas. O conflito entre as diferentes partes da alma da República parece capturar de forma mais aceitável a natureza das ações humanas. Aristóteles parece ter entendido isto em EN I.13. Em EN VII.3, todavia, Aristóteles cede espaço ao intelectualismo explicando a *acrasia* através de uma falha cognitiva e não de uma falha motivacional.

5.3 A falha cognitiva de EN VII.3

O ponto de partida da explicação de Aristóteles consiste em três distinções que se aplicam às *crenças* (δόξαι), *proposições* (πρότασεις), ao *conhecimento* (ἡ ἐπιστήμη) e ao *saber* (τὸ ἐπίστασθαι):

Mas, uma vez que dizemos de duas maneiras o saber (τὸ ἐπίστασθαι) (pois também aquele que tem, por um lado, mas, por outro, não faz uso do conhecimento e aquele que usa é dito conhecer) haverá diferença entre [fazer as coisas que não deve] quando tem, mas não contempla, e quando contempla, pois isso parece estranho (δοκεῖ δεινόν), mas não se [o sujeito] não estiver contemplando. (EN 1146b31-35)⁵⁷

Como podemos ver na passagem acima, a primeira distinção se aplica ao *saber* (τὸ ἐπίστασθαι). Existe diferença entre fazer aquilo que não se deve, quando alguém tem conhecimento, mas não contempla, e fazer aquilo que não se deve, quando alguém tem conhecimento e contempla. O primeiro caso é plausível, o segundo *parece estranho* (δοκεῖ δεινόν). A segunda distinção se aplica às proposições:

Além disso, uma vez que existem dois tipos de premissas (ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων), tendo ambas, nada impede de agir contra o conhecimento, usando o conhecimento da universal, mas não da particular, pois assim são cada uma das ações. Há diferença também do geral, pois há, por um lado, do próprio [objeto] e, por outro, do

⁵⁷ ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἃ μὴ δεῖ πράττειν [τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα]· τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.

agente: de tal maneira que para todo homem é bom comidas secas, e também que ele próprio é homem, ou que tal tipo é comida seca. Mas, se isto é de tal tipo, ou ele não tem ou não atualiza. De maneira que o estar incapacitado diferirá em relação a esses dois tipos, saber de um jeito não parece nada atípico (ἄτοπον), de outro modo é incrível (θαυμαστόν). (EN 1146b35-1147a10)⁵⁸

Existem dois tipos de proposições: uma é universal, a outra é particular. Agir contra o conhecimento, quando o sujeito não tem ou não atualiza a premissa particular, não parece nada *atípico* (ἄτοπον), de outro modo, parece *espetacular* (θαυμαστόν). Apesar de Aristóteles não estar necessariamente tratando da *acrasia* nestas passagens, pois ele pode estar simplesmente mostrando modos em que o sujeito age contra o seu conhecimento, acho inconveniente dizer que isto nada tenha a ver com a solução definitiva para a *acrasia*. A explicação de Aristóteles é acumulativa. A distinção entre conhecimento em potência e conhecimento em ato se aplica aos dois tipos de premissa. A distinção que vem a seguir se aplica ao *ter conhecimento* (τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην), ou seja, ao conhecimento em potência:

Ocorre para os homens outro tipo de ter conhecimento além dos mencionados até agora, pois no ter e não fazer uso nós vemos disposições divergentes, assim também há o ter de algum modo e não ter, assim como o maluco o adormecido e o bêbado. (EN 1147a10-14)⁵⁹

Existe um sentido em que temos e, ao mesmo tempo, não temos conhecimento. Estes casos são aqueles onde, por conta das circunstâncias, somos incapazes de atualizar o nosso conhecimento. Este é o caso do maluco, do adormecido e do bêbado. Podemos notar aqui, que as distinções que Aristóteles vai apresentando ao longo do texto se aplicam umas às outras. A explicação de Aristóteles é, sem dúvidas, acumulativa. Aristóteles está colocando as cartas na mesa para chegar a uma noção de *acrasia* onde a ação ruim resulta da não atualização da premissa particular do silogismo prático. Esta não atualização

⁵⁸ ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν· οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· ἀλλ' εἰ τόδε τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ· κατὰ τε δὴ τούτους διοίσει τοὺς τρόπους ἀμύχανον ὅσον, ὥστε δοκεῖν οὕτω μὲν εἰδέναι μηδὲν ἄτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν.

⁵⁹ ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσαν ὀρῶμεν τὴν ἕξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον.

acontece por conta de um estado temporário de ignorância que é comparável ao que acontece com o bêbado. Mais adiante, Aristóteles diz o seguinte:

Mas justamente, desta maneira, estão dispostos os que estão nestas afecções [a loucura, a bebedeira, e o adormecimento], pois acessos de raiva, apetites sexuais e algumas coisas do tipo claramente alteram o corpo e podem deixar alguns homens loucos. É claro, portanto, que, de modo semelhante, o ter [conhecimento] deve ser dito dos acráticos. Dizer palavras as quais vem do conhecimento não é nenhuma prova; pois também aqueles que estando nessas afecções pronunciam demonstrações científicas e os versos de Empédocles, e os aprendizes principiantes juntam as palavras, mas ainda não sabem, pois é preciso ganhar maturidade, e isso necessita de tempo. Deste modo, devemos supor que os acráticos falam como os atores. (EN 1147a14-24)⁶⁰

Aqui, Aristóteles diz algo que será importante para a sua solução final: a *acrasia* e os demais estados de anormalidade envolvem uma alteração corpórea que impede o funcionamento normal das capacidades cognitivas. O fato de que, estando neste estado, o sujeito é capaz de pronunciar certas palavras não prova nada. Aristóteles está aqui respondendo adiantadamente a uma objeção que pode ser feita a noção de *acrasia* segundo a falha cognitiva. Mesmo que o acrático diga repetidamente durante a ação: *eu não deveria estar fazendo isto... eu não deveria estar fazendo isto*, este dizer não implica saber. Que dizer não implica saber fica evidente no caso do bêbado que pronuncia os versos decorados de Empédocles, assim como os alunos repetem aquilo que os seus professores dizem sem saber direito o que estão dizendo.

Em seguida, Aristóteles diz que irá investigar *a causa da acrasia no que diz respeito as coisas da natureza*. (EN 1147a24-25) Acredito que a chave para entender o que Aristóteles quer dizer com isso se encontra em *De Anima* 403a29-b1 onde Aristóteles distingue duas maneiras de entender o mesmo fenômeno. O fenômeno a ser compreendido na passagem em questão é a raiva, esta pode ser entendida como a ebulição do sangue e o calor em torno do coração ou como o sentimento de retaliação. O primeiro modo, o modo fisiológico, de entender o

⁶⁰ ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἱ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν. δῆλον οὖν ὅτι ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τούτοις. τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημεῖον· καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὕτω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους.

fenômeno da raiva diz respeito ao estudioso da natureza, o segundo ao exercício da dialética. Sendo assim, ao dizer que apontará a causa da *acrasia* no que diz respeito às coisas da natureza, Aristóteles está se comprometendo em apontar a causa fisiológica da *acrasia*. Como veremos mais adiante é justamente isto que Aristóteles irá fazer.

A seguir, Aristóteles faz a seguinte distinção entre o pensamento prático e o pensamento teórico e dá um exemplo de silogismo prático:

[Uma é] a opinião universal, a outra é das coisas referentes aos particulares, das quais a percepção já é controladora. Sempre que uma única derivar das duas, é necessário para a alma mostrar a conclusão e nas coisas produtivas, todavia, é necessário para a alma agir imediatamente, tal que, se é necessário provar de todo doce, e isto aqui é doce no sentido de ser um particular dos doces, é necessário ao capacitado não impedido simultaneamente fazer isso. (EN 1147a25-31)⁶¹

A diferença entre o silogismo prático e o silogismo teórico é que no caso do silogismo teórico a junção da premissa universal com a premissa particular dá origem a uma terceira proposição. No caso do silogismo prático, não temos uma terceira proposição como resultado da junção das duas premissas, mas uma ação. Aristóteles se expressa de forma que remete ao intelectualismo. Nesta passagem, ele parece garantir que, se o sujeito tiver o silogismo prático completo e estiver livre para praticar a ação correspondente a este silogismo, nada pode impedir esta ação de acontecer.

A seguir, temos a passagem mais importante e decisiva do capítulo. Aristóteles diz o seguinte:

Sempre que, portanto, a opinião universal estiver presente impedindo [o sujeito] de degustar, e também a que [diz que] todo doce é prazeroso, e isso é doce (e essa está em ato), estando por acaso o apetite presente, por um lado, ela diz para evitar isto, por outro, o

⁶¹ ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἢ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς· οἶον, εἰ παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ ὡς ἐν τι τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν.

apetite conduz, pois ele é capaz de mover cada uma das partes corpóreas. (EN 1147a31-35)⁶²

Aristóteles, nesta passagem, tem em mente dois silogismos. Um deles está explícito e diz o seguinte:

PREMISSA UNIVERSAL: Todo doce é prazeroso

PREMISSA PARTICULAR: Isto é doce

O outro silogismo não está explícito e cabe ao intérprete tentar mostrar o que Aristóteles tem em mente. Como estou defendendo que a ignorância do acrático consiste na não atualização da premissa particular do silogismo prático, devemos pensar em um silogismo que tenha a premissa particular com o conteúdo distinto do silogismo acima:

PREMISSA UNIVERSAL: Devo evitar a ingestão de carboidratos de alto índice glicêmico

PREMISSA PARTICULAR: Isto contém carboidratos de alto índice glicêmico.

A ideia é que, durante a ação, o sujeito tem o primeiro silogismo com as suas premissas todas em ato e o segundo silogismo sem a premissa particular, ou seja, o sujeito percebe o objeto como doce, e não como algo que contém carboidratos de alto índice glicêmico. Aristóteles parece ter em mente uma situação de dois tempos. No primeiro momento, o sujeito tem os dois silogismos completos. Um dos silogismos, o silogismo bom, está presente impedindo (κωλύουσα) a ação ruim. Isto parece ter conexão com o que foi dito nas linhas anteriores sobre as duas premissas do silogismo prático darem origem a uma ação contanto que o sujeito não seja impedido (κωλυόμενον). Aristóteles está sendo intelectualista, pois ele entende que o conhecimento, estando presente em sentido completo, é suficiente para impedir a ação ruim de acontecer.

No segundo momento, a ação do apetite interfere nas cognições fazendo com que o sujeito tenha apenas a premissa particular do silogismo ruim em ato.

⁶² ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῆ κωλύουσα γεύεσθαι, ἡ δέ, ὅτι πᾶν γλυκὺ ἡδύ, τοῦτι δὲ γλυκὺ (αὐτὴ δὲ ἐνεργεῖ), τύχη δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἡ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει· κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων·

Aristóteles diz como o apetite causa esta interferência ao afirmar que *ele é capaz de mover cada uma das partes corpóreas*. Isto pode ser entendido de duas maneiras: (1) o apetite é capaz de mover o animal em direção ao seu objeto de desejo, neste caso, as partes corpóreas seriam pernas e braços; (2) as partes corpóreas seriam aquelas que compõem a estrutura material dos órgãos sensíveis. A segunda possibilidade de interpretação parece mais útil para o contexto, pois o que está em jogo é uma falha cognitiva. Além disso, isto está de acordo com o que é dito acerca da alteração corporal fazer alguns homens loucos em EN 1147a15-17.

Divergências à parte, em EN VII.3, temos a ideia bastante contra intuitiva de que a *acrasia* ocorre porque o sujeito se encontra, em algum sentido, em estado de ignorância durante a ação. Mas por que motivo Aristóteles faz este regresso ao intelectualismo sendo que ele tinha a possibilidade de explicar a *acrasia* de forma bem mais simples e sensata? Seria por conta do método que promete salvar o máximo possível de opiniões reputadas anunciado em EN 1145b2-6? Esta é a posição de Marco Zingano em *Acrasia e o Método da Ética*.

5.4 O método dialético em EN VII

Sobre o método utilizado por Aristóteles, Robert Bolton, em *Aristotle on the objectivity of Ethics*, faz uma análise bastante minuciosa mostrando como o método seguido por Aristóteles em EN VII é o método dialético cujas regras podemos extrair dos Tópicos. O primeiro passo que Aristóteles dá em EN VII consiste na listagem dos *phainomena*. Aristóteles apresenta 11 afirmações, algumas são atribuídas a maioria das pessoas, outras são atribuídas a algumas pessoas. Algumas das opiniões listadas estão em contradição:

É mantido que (1) a continência e a resistência são ambas coisas boas e louváveis e que a incontinência e a frouxidão são ambas coisas ruins e culpáveis; e que (2) o continente é a mesma que se mantém aquilo que foi decidido pela razão, o incontinente é aquele que se afasta disso; e que (3) o incontinente, sabendo que o que ele faz é ruim, faz por conta de um desejo forte, enquanto que o continente, sabendo que os seus desejos são ruins, recusa segui-los devido ao seu raciocínio; e que (4) o temperante é continente e firme, enquanto que alguns dizem (5) que aqueles que são tanto continentes quanto firmes são todos temperantes e alguns dizem que (6) eles não são. Também, alguns dizem que (7) o incontinente é intemperante e o intemperante é incontinente, sem diferenciação; mas outros dizem que (8) eles são diferentes. As pessoas as vezes dizem que (9) que a pessoa com sabedoria prática não pode ser

incontinente, mas às vezes que (10) aqueles que tem o conhecimento prático, no sentido da esperteza, são incontinentes. Além disso, (11) as pessoas são ditas serem continentes no que diz respeito a raiva, a honra e o ganho. Essas, então, são as coisas que são ditas. (EN 1145b8-20)⁶³

Segundo Bolton (1991, p.9-10), as opiniões que são mantidas por alguns e que se contradizem (5 e 6, 7 e 8) devem ser entendidas como opiniões que são mantidas pelos sábios ou por grupos de sábios. De 1 a 4, e de 9 a 11, o texto não força nenhuma leitura, mas, segundo Bolton (1991, p.9), temos opiniões que são mantidas pela maioria das pessoas. Sendo assim, todos os *phainomena* podem ser entendidos como *endoxa*, ou seja, como ponto de partida da investigação dialética, pois as *endoxa* são justamente *aquelas opiniões que são mantidas pela maioria das pessoas, por todos os sábios, ou pela maioria, ou pelos mais ilustres sábios. (Top. 100b21-3)* O fato de que esses *phainomena* são *endoxa*, no entanto, não implica que todo *endoxon* seja um *phainomenon*, apenas o oposto disto. Bolton (1991, p.11-12), pautando-se nos *Tópicos* e nos *Primeiros Analíticos*, nos mostra que existe uma diferença: *phainomenon* é aquilo que é mantido pela maioria das pessoas ou pelo sábio, contanto que não contradiga algo que a maioria das pessoas sustenta.

A segunda etapa do método empregado por Aristóteles, em EN VII, consiste em levantar problemas referentes às opiniões reputadas (*endoxa*). Geralmente os problemas dialéticos surgem porque a opinião de algum sábio está em desacordo com aquilo que pensa a maioria (*Top. 104b3-5*). No exame da *acrasia*, isto ocorre em relação a opinião de Sócrates, o qual, como vimos acima, negava a possibilidade de *acrasia*. O próprio Aristóteles remonta o argumento de Sócrates da seguinte maneira:

[...] é estranho, Sócrates pensou, quando o conhecimento estiver presente em alguém que alguma outra coisa controle e o arraste como um escravo. Sócrates lutou sem reservas contra esta visão, mantendo que a *acrasia* não existe. Ninguém age contra aquilo que

⁶³ Δοκεῖ δὴ ἢ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν σπουδαίων καὶ [τῶν] ἐπαινετῶν εἶναι, ἢ δ' ἀκρασία τε καὶ μαλακία τῶν φαύλων καὶ ψεκτῶν, καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατὴς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς εἰδῶς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατὴς εἰδῶς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον. καὶ τὸν σώφρονα μὲν ἐγκρατῆ καὶ καρτερικόν, τὸν δὲ τοιοῦτον οἷ μὲν πάντα σώφρονα οἷ δ' οὔ, καὶ τὸν ἀκόλαστον ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ ἀκόλαστον συγκεχυμένως, οἷ δ' ἐτέρους εἶναι φασι. τὸν δὲ φρόνιμον ὅτε μὲν οὔ φασι ἐνδέχασθαι εἶναι ἀκρατῆ, ὅτε δ' ἐνίου φρονίμους ὄντας καὶ δεινοὺς ἀκρατεῖς εἶναι. ἔτι ἀκρατεῖς λέγονται καὶ θυμοῦ καὶ τιμῆς καὶ κέρδους. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν.

considera ser o melhor quando está consciente disto, mas apenas por conta da ignorância. (EN 1145b23-27)⁶⁴

De acordo com o que é dito em *Top.* 104a8, uma premissa conta como premissa dialética quando esta é mantida por todos, pela maioria, ou pelo sábio contanto que não esteja em contradição com aquilo que a maioria acredita, ou seja, as opiniões que são utilizadas devem ser, ao mesmo tempo, *endoxa* e *phainomena*. A opinião de Sócrates, portanto, não é considerada na investigação da *acrasia* por contar como uma premissa dialética, isto deve ocorrer por outro motivo. A opinião de Sócrates deve ser considerada porque ela é expressa em um argumento onde a conclusão não é aceita pela maioria, mas as premissas são.

A expressão *é estranho (deinon)*, logo no início da passagem citada acima, deve ser entendida como um indicativo de que a negação da afirmação segundo a qual *o conhecimento não pode ser vencido ou arrastado como um escravo por outra coisa* é algo que vai contra aquilo que a maioria está disposta a manter. Esta afirmação, portanto, deve ser entendida como uma premissa dialética. A afirmação segundo a qual *ninguém age contra aquilo que considera ser o melhor estando ciente disto* também deve ser entendida como uma premissa dialética na medida em que Aristóteles esclarece que a opinião que a maioria sustenta consiste no fato de que, *antes da ação*, o acrático sabe que não deve fazer o que ele vem a fazer. Neste caso, a afirmação de Sócrates não contradiz nada que a maioria sustenta ou esteja disposta a sustentar. Essas duas afirmações, portanto, servem como premissas dialéticas que pautam outras afirmações, as quais vão contra aquilo que a maioria sustenta, a saber, a opinião segundo a qual *a acrasia não existe* e que *falhar em escolher o que é melhor decorre da ignorância do sujeito*. Temos aqui um modo específico de levantar um problema em raciocínios dialéticos, o argumento de Sócrates dá origem a uma *thesis* (*Top.* 104b18). Mesmo que algumas afirmações de Sócrates não estejam de acordo com aquilo que a maioria sustenta, elas devem ser consideradas por estarem pautadas em premissas dialéticas.

A terceira e última etapa do método de EN VII consiste em “estabelecer, preferivelmente, todas as *endoxa* [...] ou, se não todas, pelo menos a maioria, e

⁶⁴ δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὡσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὄλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

sobretudo as mais reputadas.” (EN 1145b4-6)⁶⁵ Segundo Bolton (1991, p.16-18) a solução para o problema dialético consiste em refutar as *endoxa* que dão origem ao problema. Essas *endoxa* são refutadas a partir daquilo que é mais *endoxon*, ou seja, a partir daquilo que a maioria das pessoas está mais disposta a manter.

A linguagem que Aristóteles usa nas passagens onde ele faz as distinções entre os tipos de conhecimento dá a entender que é justamente isto que ele está fazendo: ele está mostrando que a afirmação de Sócrates segundo a qual o *conhecimento não pode ser vencido por nada* não se segue caso seja feita a distinção entre conhecimento em potência e conhecimento em ato, pois, como vimos, agir contra o conhecimento em ato *parece estranho* (δοκεῖ δεινόν), mas não parece estranho agir contra o conhecimento em potência. Aristóteles estaria aqui, mostrando, contra Sócrates, que a *acrasia*, nestes termos, é possível sim e que, de certo modo, o conhecimento pode ser vencido por algo.

Ao contrário do que Bolton sustenta, contudo, acho que a solução não está sendo dada em termos de substituição de *endoxa*. Aristóteles, na verdade, está tentando manter o máximo de *endoxa* possível através das suas distinções. Quando Aristóteles diz que podemos agir contra o nosso conhecimento em potência, ele está, ao mesmo tempo dizendo que não podemos agir contra o nosso conhecimento em ato, ou seja, existe um sentido de conhecimento que se enquadra com aquilo que a maioria das pessoas espera, e outro sentido de conhecimento que está de acordo com o que Sócrates espera. Aristóteles não está substituindo um *endoxon* por outro, ele está tentando manter o máximo de *endoxa* possível.

Em todo caso, não resta dúvida de que algum método, seja o método dialético ou não, está sendo seguido por Aristóteles no exame da *acrasia*. Sendo assim, devemos assumir que Aristóteles vem a dizer as coisas que diz a respeito da *acrasia* afim de tentar conciliar a visão da maioria das pessoas com a visão de Sócrates? Certamente Aristóteles está comprometido com algum método e por isto acha importante encontrar algo de verdadeiro no intelectualismo. Contudo, não acho que Aristóteles tenha chegado a uma conclusão que não esteja disposto a manter e que contradiga a noção de *acrasia* de EN I.13.

⁶⁵ δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ [...], εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα.

A tese que pretendo defender aqui é que Aristóteles é um intelectualista, na medida em que, assim como Sócrates, ele entende que a relação entre as crenças de um sujeito e as suas ações é uma relação direta. A grande diferença é que Aristóteles pode dizer que existe uma relação direta entre o conhecimento em *ato* e as ações, mas não entre o conhecimento em *potência* e as ações. Deste modo, Aristóteles pode, ao mesmo tempo, sustentar que não existe nada mais forte em um homem do que o conhecimento e que a *acrasia* é possível sem incorrer em contradição.

5.5 *Acrasia* e o voluntário

Em EN III.5, Aristóteles também faz esclarecimentos que teriam Sócrates como alvo. Nesta parte da *Ética*, Aristóteles nega que o vício seja involuntário, ou seja, nega um aspecto importante do intelectualismo. Mas, ao mesmo tempo, ele assume que o vício envolve um tipo de ignorância pela qual o sujeito pode ser responsabilizado. Não está sob o nosso controle aquilo que aparenta ser bom para nós, pois isto diz respeito à nossa disposição moral, a intemperança envolve a ignorância do fim. Porém, aquilo que dá origem a esta disposição, a saber, as ações, está em nosso poder. As ações estão em nosso poder porque podemos praticá-las ou não.

Ao contrário da intemperança, que consiste num estado de ignorância (relativamente) permanente, a *acrasia*, no livro VII, consiste num estado de ignorância temporário. É isto que parece estar implicado na comparação que Aristóteles faz entre o estado de ignorância em que se encontra o acrático, o bêbado e o adormecido. O acrático tem consciência do que é bom para si, ele falha apenas no momento de agir, pois aquilo que o afeta durante a ação impede que ele atualize o seu conhecimento. Agora, a ignorância que dá origem a ação ruim, mesmo que temporária, deve ter o sujeito como princípio, e, portanto, deve ser algo que ele poderia evitar.

Na interpretação tradicional, a *acrasia* deve ser entendida como uma ação ruim praticada por conta da fraqueza da vontade. A vontade está ligada diretamente às ações. A *acrasia* é possível porque não basta saber o que é certo a ser feito, o sujeito precisa ter força de vontade para praticar a ação correta. É isto que está por trás da explicação da *acrasia* através da noção de conflito entre as diferentes partes

da alma e que faz esta explicação ser mais aceitável. Por este motivo, para que EN VII.3 seja uma explicação sensata para *acrasia*, é necessário encontrar em algum lugar a fraqueza da vontade do agente. Podemos encontrar este aspecto em EN VII.3, se entendermos que o esforço do sujeito que enfrenta um conflito moral consiste em se manter lúcido, ou seja, no esforço envolvido na contemplação das consequências ruins referentes à busca do prazer imediato.

5.6 *Acrasia e phantasia*

No que diz respeito à atualização de determinada proposição ou crença, mais de uma capacidade da alma pode estar envolvida. Em *De Anima* III.3, Aristóteles admite que a *phantasia* está presente em pelo menos um caso de percepção, a saber, aqueles casos onde as condições de percepção são ruins (*De Anima* 428a12-15). Como vimos no capítulo anterior, ao contrário do que Schofield mantém em *Aristotle on the Imagination*, no entanto, acredito que a *phantasia* se faz necessária para a percepção em outros casos além deste. Não é apenas quando as condições de percepção são ruins que precisamos interpretar aquilo que percebemos. Aristóteles, ao final de *De Anima* III.3 (428b25-30), diz que existe *phantasia* correspondente aos três tipos de percepção e parece se comprometer com a afirmação de que a *phantasia* está presente também quando as condições de percepção são boas.

O fato da falha cognitiva do acrático estar localizada na premissa particular do silogismo prático não significa que esta falha seja exclusivamente perceptiva pela razão apresentada acima, mas também porque uma falha puramente perceptiva não pode ser ao mesmo tempo uma falha moral. A percepção é passiva, ela é como diz Aristóteles, no *De Anima*, assim como o inflamável (*De Anima* 417a6-8), ela é uma potencialidade que depende da ação de outra coisa para entrar em ato.

Apesar da faculdade intelectiva não ser atualizada por algo externo, pois é a ação do próprio intelecto que produz os objetos inteligíveis a partir daquilo que é inteligível em potência (*De Anima* III.5), uma falha desta faculdade tampouco pode ser identificada com a falha cognitiva do acrático e isto por dois motivos. Primeiro, através do intelecto temos acesso a verdades universais e não é por carência de conhecimento universal que o acrático age de forma ruim. Aristóteles inclusive afirma que animais não podem ser acráticos por não terem acesso ao universal, mas

apenas a memória e imaginação de particulares (EN 1147b3-5). Segundo, a verdade e a falsidade não dependem da nossa vontade, apesar de dependerem de algo que está na alma, ou seja, do intelecto.

A *phantasia* é justamente distinguida da opinião em DA III.3 (427b16-21) pelo fato desta *afecção depender de nós* (τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν), enquanto que a opinião deve ser verdadeira ou falsa. Como vimos no capítulo anterior, Aristóteles está se referindo ao que podemos chamar de caráter ficcional da *phantasia*. Acredito que a passagem da potência para o ato de um *phantasma* presente no uso ficcional da *phantasia* é a essência desta capacidade⁶⁶.

Como vimos no capítulo anterior, Michael Wedin⁶⁷ defende de forma bastante persuasiva que a *phantasia* não pode ser uma faculdade assim como a percepção e a inteligência. Segundo Aristóteles (*De Anima* 415a16-22), as faculdades da alma devem ser definidas de acordo com aquilo que elas são em atividade, e, antes disto, através do seu objeto correlato. A *phantasia*, contudo, não possui uma atividade, nem um objeto correlato. No caso do νοῦς, temos o νοητόν, da αἴσθησις, ο αἰσθητόν, mas não há, em Aristóteles, ο φανταστόν que seria o objeto correlato da φαντασία.

A *phantasia* está envolvida em várias atividades da alma sem que ela própria seja identificada a estas atividades. Já vimos que ela está envolvida na percepção. Aristóteles também defende que a faculdade desiderativa envolve *phantasia* em *De Anima* III.10. Ele também afirma não ser possível o inteligir sem *phantasmata* (*De Anima* III.8). A *phantasia*, portanto, também está envolvida na inteligência.

A relação da *phantasia* com a inteligência aponta para a sua contingência. O pensar é, para Aristóteles, algo que é, por um lado, atividade e, por outro, passividade, é, por um lado, algo que é sempre, sendo por natureza atualidade, e algo que pode vir a ser e deixar de ser (*De Anima* III.5). Se entendermos que os

⁶⁶ A grande dificuldade na determinação da essência da *phantasia* consiste no fato desta capacidade da alma estar presente em vários contextos. O que é válido para uma ocorrência não é válido para outra. No caso do uso ficcional, por exemplo, a produção dos *phantasmata* depende de nós, porém, o mesmo não é válido para sonhos e alucinações. A minha intenção aqui é defender que em todos os contextos, (ou pelo menos no contexto da atualização de uma opinião que é o que me interessa aqui) a *phantasia* diz respeito à passagem da potência para o ato de um *phantasma*. Assim, a opinião envolve *phantasia* na medida em que ela pode ser atualizada ou não (e isto pode ocorrer de acordo com a vontade do sujeito ou por outras causas que escapam de seu controle).

⁶⁷ *Mind and Imagination in Aristotle* (1988, p.45).

phantasmata são os inteligíveis em potência que se tornam inteligíveis em ato através da atividade intelectual, então a *phantasia* terá de ser a parte passiva envolvida no pensar. A *phantasia*, portanto, carrega consigo um tipo de contingência que reflete a contingência presente nas ações humanas⁶⁸.

Acabamos de ver que a contemplação de proposições pode ocorrer ou não e isto de acordo com a nossa vontade. O que não depende de nós é a verdade destas proposições. Agora, a partir de um ponto específico do *De Insomniis*, pretendo mostrar que, para Aristóteles, a contemplação de proposições pode ser dificultada pelas emoções e apetites. Este passo é importante para mostrar que a atualização da premissa particular do silogismo prático é algo que depende do sujeito e que pode ser dificultado pela parte irracional da alma. Assim, teremos o conflito moral presente não apenas em EN I.13, mas também em EN VII.3.

5.7 A *phantasia* no *De Insomniis*

A pergunta principal a ser respondida no *De Insomniis* (capítulo 1) é: a qual das faculdades da alma o sonho se apresenta? O sonho se apresenta a faculdade perceptiva ou a faculdade intelectual? Aristóteles nega que o sonho pertença a qualquer uma das duas. Quando estamos dormindo não vemos, não ouvimos, em suma, não percebemos (*De Insomniis* 458b8-9). Contudo, de alguma forma, temos percepção. Mesmo que estas percepções não sejam atualizadas pelos objetos sensíveis, as afecções correspondentes devem estar presentes. Isto porque o movimento que ocorre na sensibilidade permanece mesmo depois que o objeto sensível não está mais presente (*De Insomniis* 460b2-3). Neste caso, o sonho pertence à faculdade perceptiva enquanto imaginativa, pois a imaginação é o movimento que decorre da atividade da percepção sensível (*De Insomniis* 459a14-22).

Uma das provas que Aristóteles oferece a favor da tese de que mesmo sem os objetos sensíveis, podemos ter a percepção (*De Insomniis* 460b3-4) é que sob a influência de determinadas paixões ficamos mais suscetíveis a ilusões. Não é

⁶⁸ As ações humanas são contingentes por dois motivos. Primeiro, porque elas podem ser boas ou más, o que corresponderia à verdade e à falsidade no que diz respeito às crenças. Segundo, porque elas podem ocorrer ou não. Assim como a contemplação de imagens é algo que depende de nós (DA III.3 427b17-18: τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν), também são assim as ações (EN III.5 1113b7-8: γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν).

necessário que o inimigo esteja presente para que haja percepção do inimigo, isto pode ocorrer, por exemplo, quando algo semelhante ao inimigo se apresenta a alguém excitado pelo medo.

Esta evidência a favor da tese de que temos a percepção mesmo sem o objeto sensível consiste na constatação de que a sensibilidade não é afetada apenas pelo seu objeto correlato, mas também por qualquer coisa que possa produzir o mesmo movimento que o objeto correlato produziria caso estivesse presente. As emoções e os apetites estão dentre estas causas, o medo do inimigo produz a percepção do inimigo, o amor produz a percepção da pessoa amada (*De Insomniis* 460b5-7).

As aparências produzidas são dificultadas pelos nossos desejos e apetites, contudo, como vimos no *De Anima*, essas aparências dependem do nosso querer e estão sob o nosso controle. Temos aqui os elementos necessários para uma luta moral. O grande diferencial é que esta luta não tem como objetivo direto a prática de determinada ação, mas a contemplação das crenças que são causa direta desta ação. Assim, Aristóteles é parcialmente intelectualista. Ele não nega que a *acrasia* seja possível e também não nega que ações ruins sejam voluntárias. Aristóteles, todavia, parece concordar com Sócrates que ações ruins só podem ser praticadas em decorrência do estado de ignorância do agente.

5.8 A *acrasia* de Jessica Moss

Acredito que seja necessário, dada a interpretação que estou oferecendo, fazer uma análise do artigo de Jessica Moss⁶⁹ onde ela relaciona o conceito de *phantasia* ao de *acrasia*, ou seja, ela adota uma estratégia parecida com a minha. Segundo Jessica Moss, equivocadamente, na minha opinião, a necessidade do capítulo 3 do livro VII surge do fato de Aristóteles entender a *acrasia* sob o ponto de vista da ilusão perceptiva. Ela extrai do capítulo 10 do livro III do *De Anima* um conflito entre *phantasia* e intelecto. Sendo a *phantasia* a responsável pela representação do bem aparente e o intelecto o responsável pela representação do bem genuíno. Se o conflito do acrático consiste, em última instância, em um conflito entre intelecto e *phantasia*, entre o bem e o bem aparente, entre realidade e

⁶⁹ *Akrasia and Perceptual Illusion*.

aparência, podemos fazer uma analogia com os casos de ilusão perceptiva, pois nos casos de ilusão perceptiva o conflito é o mesmo.

Mas Aristóteles em diversas passagens nega que seja possível que alguém tendo consciência de que algo é apenas aparente, agir de acordo com a aparência (429a5-8, 459a6-8, 461b29-462a8, 460b3-16). Logo, devemos entender que Aristóteles pensa o mesmo em relação a *acrasia*. Se a *acrasia* consiste em um conflito entre intelecção e *phantasia*, é impossível agir de acordo com a *phantasia* tendo consciência de que ela representa apenas o bem aparente. Agir de acordo com o bem aparente, portanto, exige que o intelecto seja obscurecido por algo, que, no caso da *acrasia*, consiste em um apetite violento.

Dada esta análise, Jessica Moss estabelece dois critérios para saber exatamente qual é a falha cognitiva do acrático. O conhecimento que falta para o acrático deve ser produto da atividade intelectual e, em segundo lugar, deve ser um conhecimento que contradiga a aparência falsa. Estes critérios servem para decidir o que Aristóteles quis dizer com *τελευταία πρότασις* em EN 1147b9.

A leitura segundo a qual a *τελευταία πρότασις* é a conclusão do silogismo atende a ambos critérios. Pois, em primeiro lugar, a conclusão de um silogismo certamente é produto da atividade intelectual. Em segundo lugar, levando em consideração que a conclusão dos silogismos podem ser: *isto é para ser experimentado* e *isto não é para ser experimentado*, a informação presente na conclusão de um dos silogismos contradiz o que está contido na conclusão do outro silogismo.

No que diz respeito à premissa menor, Jessica Moss alerta para o fato desta não ser provida pelo intelecto, mas pela percepção. Além disso, a premissa menor do silogismo constitui apenas um fato e não uma ordem a ser seguida. Ela considera a hipótese segundo a qual a premissa menor seria produto do intelecto, pois o intelecto prático seria uma capacidade quasi-perceptiva que diz respeito a apreensão dos particulares da situação. Porém, ela volta atrás dizendo que, de qualquer forma, a premissa particular do silogismo prático não atende ao segundo critério, a saber, ela não contradiz nada que esteja expresso no silogismo ruim. A não ser que suponhamos que a premissa menor do silogismo bom tenha um

conteúdo distinto do silogismo ruim, mas uma informação tão importante quanto esta, segundo Moss, não poderia deixar de ser mencionada por Aristóteles. Isto, certamente, vai contra a minha interpretação. Como vimos, os dois silogismos de EN VII.3 possuem premissas particulares de conteúdo distinto.

No que diz respeito a premissa universal, Jessica Moss diz que ela satisfaz ambos critérios, por ser universal, ela é produto da atividade intelectual e também contradiz a aparência falsa: *evita todos os doces* certamente contradiz a aparência de um doce como algo a ser degustado. Além disso, sem premissa universal, não há conclusão. Esta interpretação, portanto, está de acordo com a interpretação segundo a qual a τελευταία πρότασις é a conclusão do silogismo prático. Assim, Jessica Moss não teria problemas com a seguinte passagem onde Aristóteles, aparentemente atribui o erro cognitivo a premissa maior:

E porque a última premissa não parece ser nem universal nem objeto de conhecimento da mesma forma que o universal, parece que o que Sócrates buscava se segue, pois não é o que parece conhecimento propriamente dito que **está presente quando a paixão ocorre**, nem é ele arrastado pela paixão, mas conhecimento perceptivo. (EN 1147b13-17)⁷⁰

É surpreendente que Aristóteles tenha preparado o seu leitor para uma falha cognitiva segundo a premissa menor para chegar no momento derradeiro e atribuir a falha a premissa maior do silogismo. Talvez por este motivo Ross tenha preferido ler o *parouses ginetai* por *periginetai*. Neste caso a passagem fica da seguinte forma:

E porque a última premissa não parece ser nem universal nem objeto de conhecimento da mesma forma que o universal, parece que o que Sócrates buscava se segue, pois não é o que parece conhecimento propriamente dito que **a paixão vence**, nem é ele arrastado pela paixão, mas conhecimento perceptivo. (EN 1147b13-17)

Outra maneira de lidar com esta passagem, dessa vez sem emendas, seria dizer que não é quando estamos contemplando o conhecimento universal que somos vencidos pelo prazer, somos vencidos pelo prazer quando entramos em contato com o particular, ou seja, quando estamos diante do objeto de tentação.

⁷⁰ καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὄρον καὶ ἔοικεν ὁ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.

Esta me parece uma boa alternativa para salvar a leitura de acordo com a qual a falha cognitiva está na premissa menor.

Não vejo razões para rejeitar esta interpretação, nem pelos critérios que Jessica Moss estabelece para encontrar a falha cognitiva. Moss rejeita a leitura da premissa menor por um detalhe. Não vejo como absurdo o fato de Aristóteles não ter explicitado a outra premissa particular, mais absurdo seria ele ter preparado o seu leitor para uma explicação de acordo com a premissa particular para chegar à conclusão de que o que falta para o acrático é a conclusão do silogismo ou a premissa universal. Além disso, não vejo o porquê de entender o conflito do acrático como um conflito entre inteligência e *phantasia*. Como vimos, a inteligência envolve *phantasia* assim como a percepção. A atribuição de um conceito ao particular é algo que eu posso ou não fazer, e eu posso ou não fazer porque depende do uso livre da *phantasia*. Assim, a *phantasia* está envolvida também no silogismo bom. A *phantasia* não fica restrita a aparências falsas.

5.9 Conclusão

A *acrasia* de EN VII.3 não é um contrassenso. Aristóteles regressa ao intelectualismo, sem dúvidas, por conta do método que ele adota para tratar da *acrasia*. Contudo, o resultado da análise não é algo que está em dissonância com o que foi dito sobre a *acrasia* em outras partes da *Ética Nicomaquéia*. A noção de conflito ainda está presente se levarmos em consideração a influência que a *phantasia* possui na interpretação da percepção. Tentei mostrar que o erro do acrático é um erro de interpretação na medida em que o mesmo objeto pode ser interpretado de duas formas, e isto de acordo com os dois silogismos com premissas particulares de conteúdo distinto. A atualização de qualquer uma destas premissas envolve *phantasia* na medida em que elas envolvem comparações de imagens, as quais podem ser atualizadas ou não pelo sujeito. Agora, a *phantasia* é uma capacidade da alma que está sob o nosso controle, mas que também sofre influência das nossas emoções e dos nossos apetites. Temos, assim, o conflito entre razão e desejo também na noção de *acrasia* segundo a falha cognitiva.

6 Referências

- ARISTOTLE. *De Anima*. trad. Christopher Shields. Oxford University Press, 2016.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Ed: Barnes, J, in: The complete works of Aristotle Vol. II. trad. Ross, D. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- ARISTOTLE. *On Dreams*. Ed: Barnes, J., in: The complete works of Aristotle vol. I. trad. Beare J.I., D. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- BLOCK, Irving. *Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception*. In: The Philosophical Quarterly (1950-), vol. 11, no. 42, 1961.
- BOLTON, Robert. *Aristotle on the Objectivity of Ethics*. In: Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle Ethics, ed. John P. Anton and Anthony Preus (Albany: SUNY Press, 1991).
- BURNYEAT, Myles F. *Aquinas on 'Spiritual Change' in Perception*. In: PERLER, Dominik. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.
- BURNYEAT, Myles F. *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible (a draft)*, in: NUSSBAUM, Martha C; RORTY, Amelie Oksenberg. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- CASTON, Victor. *Why Aristotle Needs Imagination*. In: *Phronesis* 41, 1996.
- EVERSON, Stephen. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MAUDLIN, Tim. *de Anima III 1: Is Any Sense Missing?* In: *Phronesis*, vol. 31, No 1, 1986.
- MOSS, Jessica. *Akrasia and Perceptual Illusion*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 91, p. 119 -156.
- NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Moto Animalium*. Princeton University Press. New Jersey, 1985.

PLATÃO. *A República*. trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATO. *Protágoras*. trad. Taylor, C.C.W. Oxford, Oxford University Press, 1976.

SCHEITER, Krisanna M. *Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle*. In: *Phronesis* 57 (2012) 251-278.

SCHOFIELD, Malcolm. *Aristotle on the Imagination*.in: *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. NUSSBAUM, Marta C.; RORTY, Amélie Oksenberg. Clarendon Press. Oxford: 1992.

SORABJI, Richard. *Aristotle on Demarcating the Five Senses*. In: *The Philosophical Review*, vol. 80, no. 1, 1971.

SORABJI, Richard. *Body and Soul in Aristotle*. In: *Philosophy*, vol. 49, no. 187, 1974.

WEDIN, Michael. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.

ZINGANO, Marco. *Acrasia e o método da Ética*. In: *Estudos de Ética Antiga* 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulos, 2009.

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