

Acerca da causalidade formal-final e material-eficiente na teoria da percepção de Aristóteles: o caso da visão no livro II do *De anima*

On the formal-final and material-efficient causality in Aristotle's theory of perception: the case of sight in the book II of *De anima*

 10.21680/1983-2109.2024v31n66ID35646

William Teixeira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

william.unb@hotmail.com

Resumo: O objetivo desse artigo é tentar compreender como se processa a percepção visual, segundo Aristóteles. Para alcançar tal propósito, avançarei a hipótese interpretativa segundo a qual a ocorrência da visão é o resultado de uma duplicidade causal, na qual estão necessariamente envolvidos tanto fatores materiais, correspondentes à causa material-eficiente, quanto fatores não-

materiais, referentes à causa formal-final. A escolha por privilegiar essa ‘duplicidade causal’ se deve ao fato que a mesma parece estar em perfeita consonância com o hilemorfismo aristotélico, algo que parece ser escamoteado tanto na interpretação ‘literalista’, quanto na ‘espiritualista’

Palavras-chave: Percepção; Causa formal-final; Causa material-eficiente; Hilemorfismo.

Abstract: The aim of this paper is to try to understand how visual perception occurs, according to Aristotle. In order to achieve this goal, I put forward the interpretive hypothesis according to which seeing, in Aristotle’s view, is brought about by two causes: a material-efficient cause and a formal-final cause. The reason why I think it is necessary to rely on both of these causes is due to the fact that it fits pretty well with Aristotle’s hylomorphism. Moreover, neither ‘literalist’ nor ‘spiritualist’ interpretations seem to have taken into account hylomorphism in explaining Aristotelian perception.

Keywords: Perception; Formal-final cause; Material-efficient cause; Hylomorphism

Introdução

Após descrever em linhas gerais as características de funcionamento e os objetos próprios de cada um dos cinco sentidos, Aristóteles abre o capítulo 12, do livro II, do *De anima*, oferecendo uma definição e uma exemplificação do modo de operação da percepção sensível, que seria aplicável a todos os sentidos. Eis o que o Estagirita afirma: “No que concerne à percepção em geral, é necessário compreender que percepção é a capacidade de receber formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro”¹ (*De anima*, II, 12, 424a17-20). Embora a definição de

¹ “It is necessary to grasp, concerning the whole of perception generally, that perception is what is capable of receiving perceptible forms without the matter, as wax receives the seal of a signet ring without the iron or gold”. A edição utilizada nesse artigo é Aristotle, *De Anima*. Translated with an introduction and

Aristóteles afirme que a percepção seja ‘a capacidade de receber formas sem matéria’, o que nos levaria a supor que, para ele, a percepção, apesar de referir-se ao sensível, não seria um fenômeno especificamente corpóreo, já que a forma seria obviamente contrária à matéria, no sentido de não ser composta por uma combinação dos quatro elementos (ar, água, terra e fogo), como é o caso da ‘matéria segunda’ dos corpos, o exemplo oferecido por ele, em contrapartida, parece indicar o oposto daquilo que sua definição nos teria levado a pensar, a saber, tratar-se-ia de um processo genuinamente ‘mecânico’ no sentido cartesiano, isto é, a percepção ocorreria por meio do contato entre duas superfícies, no qual uma delas deixaria sua impressão sobre a outra². No entanto, na sequência da mesma passagem, Aristóteles parece tentar afastar-se dessa interpretação ‘mecanicista’, ao adicionar a seguinte qualificação ao seu exemplo: “[A cera] recebe a marca dourada ou metálica, mas não na medida em que é ouro ou metal”³ (*De anima*, II, 12, 424a20-21). Isto é, a cera receberia uma certa impressão do anel metálico, mas essa impressão não deveria ser entendida como resultado exclusivo de um processo puramente corpóreo ou mecânico, mas envolveria alguma característica adicional. Na continuação da mesma passagem, abandonando a metáfora do anel e da cera, o Estagirita tenta discriminar em que consistiria essa característica adicional: “De maneira similar, a percepção é,

commentary by Christopher Shields (Claredon Aristotle Series). Oxford: OUP, 2016.

² Esse exemplo ‘materialista’, entretanto, certamente não satisfaria Descartes, para quem, apesar de seu mecanicismo, ‘é a mente que sente e não o corpo’. Para o filósofo francês, as estimulações ou impressões corpóreas que ocorrem nos sentidos são apenas a ocasião para que a mente produza as percepções sensíveis. Quem, de fato, se satisfaria com uma explicação estritamente mecanicista seria um autor como Thomas Hobbes.

³ “It [a cera] acquires the golden or the metallic seal, but not insofar as it is gold or metal”.

em cada caso, a afecção pelo que possui cor ou sabor ou som, mas não na medida em que cada uma dessas coisas é concebida como algo, mas antes na medida em que cada uma é de uma certa qualidade [...]”⁴ (*De anima*, II, 12, 424a21-24). Considerando que o termo ‘algo’ se refere a um item material, isto é, a um ente composto por uma combinação dos quatro elementos, Aristóteles estaria, então, nesse trecho de sua argumentação, negando que a percepção seria efetivamente a resultante do contato entre superfícies materiais, já que considera que a cor, o sabor, o som são ‘certas qualidades’, distintas, portanto, da mera materialidade. A julgar pela definição de percepção de Aristóteles, essas ‘qualidades’, que não seriam materiais ou corpóreas, corresponderiam, então, à ‘forma sem matéria’.

Embora pareça, em última instância, privilegiar o caráter qualitativo-formal, ainda assim parece haver uma certa ambiguidade na explicação aristotélica, que ora tenderia a enfatizar os aspectos materiais, ora os aspectos não-materiais da percepção sensível. Essa suposta ambiguidade talvez esteja na origem da disputa entre os assim-chamados ‘espiritualistas’ e ‘literalistas’: estes enfocando as tendências mais ‘materialistas’ da explicação aristotélica, aqueles, indo na direção oposta. A respeito dessa querela entre ‘literalistas’ e ‘espiritualistas’ no âmbito da teoria da percepção sensível de Aristóteles, Calleres esclarece:

A questão central entre os comentadores contemporâneos teve seu início com a publicação em 1961 de um artigo de Thomas Slakey⁵. Neste artigo, o autor argumenta em favor de uma compreensão fortemente materialista das afecções da

⁴ “In a similar way, perception is also in each case affected by what has the colour or taste or sound, but not insofar as each of these is said to be something, but rather insofar as each is of a certain quality [...]”.

⁵ O título do artigo é “Aristotle on sense perception” e foi publicado na *Philosophical Review*, vol. 70, n. 4, p. 470-484.

alma [em Aristóteles]. Essa ideia foi reforçada por uma nota em um artigo de Richard Sorabji em 1974⁶. Segundo Sorabji, a percepção envolve um processo no qual o órgão ‘literalmente assume a qualidade sensível do objeto’. Anos mais tarde, Myles Burnyeat apresentou um artigo que circulou inicialmente como um esboço, publicado posteriormente sob o título *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?*. Nesse artigo, Burnyeat defende a posição contrária [à de Sorabji], segundo a qual não há nenhuma alteração material na percepção. Sua tese pretende recuperar os comentários de Tomás de Aquino, para o qual a sensação não é senão uma mudança espiritual. A partir dessa disputa, uma posição foi denominada literalista e a outra espiritualista (Calleres, 2015, p. 9).

Expostos esses dados iniciais do problema, o objetivo desse artigo será tentar compreender tanto a definição, quanto o exemplo oferecido por Aristóteles para explicar como se efetua o processo perceptivo (de onde talvez emergja uma solução alternativa à discussão entre literalistas e espiritualistas). A hipótese interpretativa que proponho consiste na sugestão de que há um duplo processo causal envolvido na ocorrência da percepção, segundo Aristóteles: há, por um lado, uma causalidade material e eficiente, e há também, por outro, uma causalidade ‘formal’, que responde pela finalidade dos sentidos, a qual julgo ser a ‘consciência sensorial’ da qualidade sensível própria a cada sentido. A partir dessa hipótese interpretativa, embora seja rejeitada a posição ‘literalista’ de Richard Sorabji, considero correta sua afirmação segundo a qual, para Aristóteles, “[...] perceiving is [not] ‘something mental’ or ‘an act of the mind’⁷ (Sorabji, 1974, p. 68). Isto é, a percepção sensível tem o órgão do sentido como seu *locus* de efetivação, sendo, portanto, o mesmo

⁶ O título do artigo é “Body and Soul in Aristotle” e foi publicado na revista *Philosophy*, vol. 49, n.187, p. 63-89.

⁷ Quase três décadas mais tarde, Sorabji continua defendendo a mesma tese: “Perception for Aristotle is not [...] the work of reason and thought (*dianoia*, *noein*, *nous*) [...]” (Sorabji, 2001, p. 49).

suficiente para tal, sem ser necessário apelar ao intelecto – até porque a tarefa deste é conhecer o universal e produzir ciência, ao passo que a percepção sensível se limita ao conhecimento dos casos particulares e individuais, que resultam na experiência⁸.

Todavia, ainda segundo a mesma hipótese interpretativa, o órgão (no caso em questão nesse artigo, o olho), por si só, enquanto ente material, não é suficiente para explicar a totalidade da percepção – da mesma maneira que não seria suficiente, da perspectiva aristotélica, recorrer exclusivamente às partes do corpo de um animal para explicar seu funcionamento ou comportamento. Por isso, como será explicado com mais detalhes na sequência desse texto, julgo ser necessário enfatizar a existência de uma ‘faculdade’ ou ‘potência’ no próprio órgão, que teria a função ou finalidade de, ao receber e assimilar a forma sem matéria, produzir a ‘consciência sensorial’ das qualidades sensíveis próprias àquele sentido (no caso em questão nesse artigo, as cores). Parafraseando Descartes, poder-se-ia, então, dizer que ‘o que percebe é a faculdade do sentido e não o órgão’. Isso posto, talvez minha leitura esteja, até certo ponto, mais alinhada àquela defendida por Myles Burnyeat, dita ‘espiritualista’,

⁸ Nas palavras de Aristóteles: “[...] a percepção incide sobre particulares, ao passo que o conhecimento incide sobre universais, os quais, em certo sentido, estão na própria alma/ perception is of particulars, whereas knowledge is of universals, which are in a sense in the soul itself” (*De anima*, II, 5, 417b20-25). Tomás de Aquino, escrevendo justamente sobre o *De anima*, é ainda mais preciso que Aristóteles: “[...] A similitude [*similitudo*] do objeto [*rei*] recebida no sentido representa o mesmo segundo sua singularidade; porém, [a similitude] recebida no intelecto representa o objeto segundo a razão da natureza universal: disto segue-se que os sentidos conhecem as coisas singulares e o intelecto, as universais, das quais originam-se as ciências” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio 12, n. 5). Que me seja lícito, rogo ao leitor, com o fito ‘didático’ de tornar mais clara a interpretação que desenvolvo nesse artigo, fazer constante menção a algumas obras de Tomás de Aquino nas quais ele discute os argumentos de Aristóteles que apresento para sustentar minha hipótese interpretativa. As traduções dos trechos mencionados das obras de Tomás de Aquino são todas de minha autoria.

ainda que eu tenda a não desprezar os aspectos atinentes à causalidade material-eficiente. Nessa perspectiva, argumento que a percepção, é um fenômeno ‘físico’, no sentido aristotélico, isto é, ‘hilemórfico’, pois envolve não apenas aspectos relativos às causas material e eficiente, mas também aspectos formais-finalísticos. Com efeito, a sugestão de compreender a percepção (visual, pelo menos) de uma perspectiva hilemórfica é proveniente do próprio Aristóteles. Para que não haja dúvidas sobre isto, eis suas palavras: “[...] se o olho fosse um animal, sua alma seria a visão, visto que isto seria a substância do olho correspondendo à função. O olho é a matéria da visão”⁹ (*De anima*, II, 1, 412b18-19). E em uma passagem anterior, Aristóteles já tinha explicado que “[...] a alma é uma substância enquanto forma de um corpo natural [...]”¹⁰ (*De anima*, II, 1, 412a20).

A concepção ‘física’ (hilemórfica) da percepção sensível em Aristóteles

Evidências para sustentar a hipótese interpretativa proposta nesse artigo podem ser encontradas, julgo, na continuação da passagem citada acima, onde Aristóteles parece sugerir que se deve distinguir, nos cinco sentidos, entre o órgão da percepção e uma faculdade ou potencialidade que nele reside. Segundo o Estagirita, “[...] o que realiza a percepção é uma certa magnitude”¹¹ (*De anima*, II, 12, 424a25). Em minha visão, nessa passagem, Aristóteles está se referindo aos órgãos dos sentidos (como o olho, por exemplo)

⁹ “[...] if an eye were an animal, its soul would be sight, since this would be the substance of the eye corresponding to the account. The eye is the matter of sight”.

¹⁰ “[...] the soul is a substance as the form of a natural body [...]”.

¹¹ “[...] what does the perceiving is a certain magnitude”.

e a ‘magnitude’ corresponde à constituição material dos mesmos, visto que Aristóteles afirma no capítulo 5, do livro II, do *De anima* (417a4-5) que os elementos estão presentes nos órgãos dos sentidos: “[...] estão presentes neles o fogo, a terra e os outros elementos [...]”¹². Por outro lado, pondera Aristóteles, “[...] a capacidade de perceber não consiste em [um certa magnitude], [...] mas é antes uma certa [...] faculdade [δύναμις] daquele [órgão da percepção]”¹³ (*De anima*, II, 12, 424a25) A faculdade refere-se ao “que é capaz de receber formas sem matéria”¹⁴. Consistente com essa ‘duplicidade constitutivo-funcional’ do sentido, Aristóteles já tinha afirmado que “o órgão do sentido e essa faculdade são, portanto, o mesmo, embora a essência deles seja diferente”¹⁵ (*De anima*, II, 12, 424a25). Ou seja, o órgão do sentido tem a função de perceber, no sentido de ser afetado em sua magnitude, ao passo que sua potência ou faculdade é aquilo que é realizar a percepção propriamente dita da forma recebida. Portanto, Aristóteles discerne no sentido não apenas o aspecto fisiológico-material do órgão, correspondente a uma ‘certa magnitude’, que, como veremos, é afetado pelo intermediário e é responsável pelo aspecto material-eficiente

¹² “[...] present in them are fire, earth, and the other elements [...]”. Aliás, como se verá na sequência, essa presença dos elementos materiais nos órgãos dos sentidos é uma *conditio sine qua non* para a ocorrência da percepção.

¹³ “[...] being capable of perception is not [a certain magnitude], [...] but is rather a certain [...] potentiality [δύναμις] of that thing”.

¹⁴ “what is capable of receiving forms without matter”.

¹⁵ “the sense organ and this potentiality are, then, the same, though their being is different”. Em outra passagem, Aristóteles parece reforçar essa tese acerca da duplicidade constitutivo-funcional do sentido. Eis o que ele afirma: “O órgão da sensação primário é aquele no qual esse tipo de faculdade reside/The primary sense organ is that in which this sort of potentiality resides” (*De anima*, II, 12, 424a25). Tomás de Aquino, por sua vez, é bastante explícito sobre a duplicidade constitutivo-funcional do sentido: “[...] O sentido é uma potência [virtus] em um órgão corporal” (*Sententia libri de anima*, II, lectio 12, n. 5”).

da percepção, mas também uma faculdade, que o permite assimilar o seu sensível próprio sem matéria e produzir ‘consciência sensorial’, aquilo que, em minha visão, responde pelo aspecto formal-finalístico da percepção.

Em conformidade com as considerações acima, julgo correta a ponderação de Martin Tweedale, segundo a qual “[f]rom the fact that for the most part all we find in the discussion of sensation in *De anima* is a characterization of the physiology of sensation, we should not in my opinion draw the conclusion that Aristotle thought sensation could be defined as simply this sort of physiological process” (Tweedale, 1992, p. 229). Em outras palavras, atribuir exclusividade aos aspectos materiais e corpóreos não é suficiente para explicar o modelo aristotélico de percepção sensível. Por isso, de acordo com a hipótese interpretativa proposta nesse artigo, os sentidos seriam algo semelhante a um composto hilemórfico, nos quais a faculdade ou potência seria o correspondente à forma¹⁶, ao passo que o órgão seria o correspondente à matéria. Na sequência desse texto, a meta será aprofundar a explicação dessa distinção acerca da duplicidade constitutivo-funcional do sentido e mostrar como ela corresponde à hipótese interpretativa defendida nesse artigo (a saber, a existência de uma dupla causalidade na percepção). O foco da análise será o sentido da visão.

A explicação da visão segundo a perspectiva hilemórfica

¹⁶ Como bem observado por Aquino, “a faculdade [*potentia*], de fato, é como se fosse [*quasi*] a forma do órgão [...]” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio 24, n. 5).

De acordo com Aristóteles, “[...] a visão ocorre quando o que é capaz de perceber é afetado por algo”¹⁷ (*De anima*, II, 7, 419a15-20). Em passagem anterior, o fundador do Liceu já tinha nos informado que “tudo é afetado e movido pelo que é capaz de produzir tal resultado e está em ato”¹⁸ (*De anima*, II, 5, 417a16-18). Temos, então, duas questões a responder para entender como se processa a visão, segundo Aristóteles. A primeira questão seria: o que está em ato e é capaz de afetar outros entes no processo de percepção visual? A segunda questão seria: o que é capaz de perceber, isto é, produzir a visão, ao ser afetado? Essas duas questões deixam claro que a ocorrência da visão envolve tanto elementos ativos, que agem sobre outros, quantos elementos passivos, aqueles que serão afetados pelos seres em atividade.

Em resposta à primeira questão, se seguirmos a sugestão de Tomás de Aquino, escrevendo justamente sobre o livro II, do *De anima*, de Aristóteles, o primeiro candidato que deveria nos vir à mente é, sem dúvida, a forma sem matéria: “Com efeito, todo aquele que sofre uma ação recebe algo do agente enquanto é agente e o agente age segundo sua forma e não segundo sua matéria; portanto, todo aquele que sofre uma ação recebe a forma sem a matéria” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio, 24, n. 1). No entanto, um outro componente essencial para a ocorrência da percepção visual, a saber, o

¹⁷ “[...] seeing comes to be when what is capable of perceiving is affected by something”.

¹⁸ “everything is affected and moved by what is capable of producing such a result and is in actuality”.

intermediário¹⁹, também parece ter sido atualizado pela luz²⁰, no mesmo momento em que a cor se torna visível, isto é, quando ela se separa do objeto material ao qual estava unida e move-se através do intermediário, justamente porque este foi atualizado pela luz. Em outras palavras: “O transparente [o intermediário da visão] pode ser em potência ou ato, devendo sua atualidade à presença da luz” (Calleres, 2015, p. 21). Por isso, “[...] é preciso haver a presença de luz, para que o meio esteja em ato, de modo que a cor possa movê-lo de alguma maneira e este [o meio] possa mover o órgão sensorial” (Calleres, 2015, p. 20). Se essas considerações estiverem

¹⁹ Aristóteles define o transparente, que é o intermediário da visão, da seguinte maneira: “Por ‘transparente’ eu compreendo aquilo que é visível, não, falando estritamente, em si mesmo, mas devido à cor de alguma outra coisa. Desse tipo são o ar, a água e muitos sólidos / By ‘transparent’ I mean that which is visible, not strictly speaking in its own right but due to the colour of something else. Of this sort are air, water, and many solids” (*De anima*, II, 7, 418b5). Fica claro, portanto, que o transparente, em suas diversas manifestações, é sempre um elemento material. É por essa razão que o considero como integrante da causalidade material-eficiente da percepção visual. Parece que são essas as ‘condições materiais’ referidas por Tomás Aquino, no artigo 2, da questão 84, da *Summa theologiae*: “[...] os sentidos, de fato, [...] recebem a forma das coisas conhecidas sem matéria, mas sujeitos às condições materiais” e também nas *Sentenças sobre o De anima*: “Nos sentidos as formas [res] existem sem matéria, não, porém, independentemente [absque] das condições materiais de individuação, nem independentemente [absque] do órgão corpóreo” (Aquino, *Sententia libri de anima*, II, lectio 5, n. 6).

²⁰ A luz, por sua vez, ao contrário do intermediário transparente, não é considerada por Aristóteles como um corpo ou elemento material: “a luz não é fogo, nem um corpo em geral, nem um efluxo de qualquer corpo, [...] pois dois corpos não podem estar no mesmo lugar ao mesmo tempo/ light is neither fire nor in general a body nor an effluence from any body, since in that case it would too be a body. [...] For two bodies cannot be in the same place at the same time” (*De anima*, II, 7, 418b15). Se a luz fosse um corpo, ela não poderia estar simultaneamente junta com os corpos transparentes, como o ar e a água e, conseqüentemente, não poderia ser “[...] a atualidade do transparente / the actuality of th[e] transparent” (*De anima*, II, 7, 418b10).

corretas, teremos, então, dois entes em ato contribuindo para a ocorrência da percepção visual: a forma sem matéria (nesse caso, a cor, o sensível próprio da visão) e o intermediário (algum material transparente como o ar ou a água), ambos atualizados pela luz. Essa resposta dupla parece indicar que também teremos uma dupla resposta para a segunda pergunta (‘o que é capaz de perceber ao ser afetado?’), visto que há dois entes em ato e suas naturezas são distintas – a forma não contém matéria e o intermediário da visão (o ar, a água) é material – e que, por isso mesmo, provavelmente não agirão sobre o mesmo ‘substrato’.

Em relação à segunda questão (‘o que é capaz de perceber ao ser afetado?’), como vimos acima, em virtude da duplicidade ‘constitutivo-funcional’ dos sentidos, é preciso distinguir entre ‘o que realiza a percepção’²¹ e ‘capacidade de perceber’²², isto é, entre o órgão material, dotado de uma certa magnitude, e a faculdade ou potencialidade nele existente, receptora de formas sem matéria. Portanto, em virtude dessa constituição aparentemente ‘hilemórfica’ dos sentidos, há dois entes em condições de serem afetados, quais sejam, o próprio órgão material (o olho) e a faculdade (δύναμις) nele existente. Por outro lado, em conformidade com a resposta à primeira questão, há dois entes que foram atualizados pela luz: o intermediário e a cor. Logo, dadas as naturezas distintas dos seres em ato (já sabemos que o intermediário é material e que a cor é uma forma sem matéria), parece ser necessário haver igualmente dois outros entes que seriam afetados por eles, pois também já sabemos que a cor se move no e através do intermediário e, portanto, há uma dependência daquela em relação a este, isto é, a ação de ambos ocorre necessariamente de maneira conjunta (e ambos são dependentes da luz para

²¹ “what does the perceiving”, na tradução utilizada nesse artigo.

²² “being capable of perception”, na tradução utilizada nesse artigo.

passar da ‘potência’ ao ‘ato’). Como explica Calleres, “[p]ara que o transparente cumpra seu papel, a saber, fazer uma cor aparecer através de si, deve haver luz. Essa luz, por sua vez, deve estar presente não só no meio, mas também no órgão. O meio não só permite à luz entrar no olho, como também tem a função de separar a parte formal da cor de sua parte material” (Calleres, 2015, p. 23). Ou seja, a luz não apenas atualiza o transparente, iluminando-o, mas também atualiza a cor, ao permitir que esta passe de seu estado ‘material-potencial’ no objeto ao qual está associada ao estado ‘atual’ no intermediário²³. É, portanto, a presença da luz que vai permitir que a forma da cor exista sem matéria no intermediário e no sentido da visão. Assim, nas palavras de Aristóteles, na presença da luz, “[...] a cor move o transparente²⁴, por exemplo, o ar e o órgão da percepção é movido por este [o transparente] [...]”²⁵ (*De anima*, II, 7, 419a13-14).

No entanto, embora o Estagirita afirme que “a cor move o transparente”, ele pondera, por outro lado, que “nem a luz

²³ Essas considerações a respeito dos estados potencial e atual da cor são explicadas da seguinte maneira por Tomás de Aquino: “[...] O sentido recebe a forma sem a matéria, pois a forma possui o ser de uma outra maneira no sentido e no objeto sensível: no objeto sensível, ela possui um ser natural, no sentido, um ser intencional ou espiritual” (Aquino, *Sententia libri de anima*, lectio 24, n. 3). No seu escrito sobre o *De sensu et sensato*, ele escreve: ‘a cor está certamente no corpo colorido como uma qualidade completa em seu ser natural, porém no intermediário [ela] está incompleta, conforme um certo ser intencional’ (Aquino, *Sententia de sensu et sensato*, tr. 1, l. 5, n. 4)”.

²⁴ “Toda cor é capaz de mover aquilo que é em ato transparente; essa é a sua natureza / Every colour is capable of setting in motion that which is actually transparent; and this is its nature” (*De anima*, II, 7, 418b30). “[...] ser uma cor é o mesmo que ser capaz de mover o que é em ato transparente / being colour is the same as being capable of setting in motion what is actually transparent [...]” (*De anima*, II, 7, 419a10).

²⁵ “[...] colour moves the transparent, e. g. air, and the sensory organ is moved by this [the transparent] [...]”.

e a escuridão, nem o som, nem o odor afetam os corpos de qualquer maneira; na verdade, é aquilo em que eles estão que o faz”²⁶ (*De anima*, II,12, 424b10). Ou seja, o que afeta o órgão do sentido é o intermediário, devido ao fato de serem ambos igualmente materiais. E é necessário que esse contato entre o intermediário e o órgão aconteça porque, segundo Aristóteles, “[...] nós percebemos porque o intermediário nos afeta de alguma maneira”²⁷ (*De anima*, II, 11, 423b15). Vale enfatizar que ‘afetar’, nessa passagem, significa contato entre superfícies (a do intermediário e as partes transparentes do olho), que é comparado, na mesma passagem, com a percepção tátil²⁸. É exatamente a esse contato entre o intermediário transparente e o órgão da visão (o olho) que estou atribuindo a causalidade material-eficiente na percepção visual. E esse contato entre superfícies é condição necessária para haver percepção sensível, pois, como sustenta Aristóteles, “[...] nós percebemos todas as coisas através de algum intermediário [...]”²⁹ (*De anima*, II, 11, 423b7). Consequentemente, se, de fato, esse contato entre a materialidade do intermediário e do órgão é condição necessária para haver percepção visual, então, como se

²⁶ “neither light and darkness nor sound nor odour affects bodies in any way; rather, that in which they are does”.

²⁷ “[...] we perceive because the medium affects us in some way”.

²⁸ Eis as palavras de Aristóteles: “[...] os objetos do tato diferem dos objetos da visão e da audição, porque esses últimos nós percebemos devido ao fato do intermediário nos afetar de alguma maneira, ao passo que nós percebemos os objetos do tato não porque fomos afetados pelo intermediário, mas simultaneamente com o intermediário, como quando alguém é golpeado através de um escudo / the objects of touch differ from the objects of sight and hearing, since we perceive these latter because the medium affects us in some way, whereas we perceive the objects of touch not in virtue of having being affected by the medium but simultaneously with the medium, as when someone is struck through a shield” (*De anima*, II, 11, 423a10-15).

²⁹ “[...] we do perceive all things through some intermediary [...]”.

tornará manifesto logo abaixo, poder-se-ia sugerir que a interpretação ‘espírita’ é incorreta.

Por outro lado, dado que a forma sem matéria não afeta o órgão corpóreo, mas sendo ela o genuíno objeto da percepção, a mesma deve agir sobre algum outro substrato que possua uma natureza semelhante à sua, isto é, algo que não seja portador de ‘uma certa grandeza’, como afirmado por Aristóteles. Eis a resposta de Aristóteles a essa questão: “[...] é a estes [os objetos próprios da percepção³⁰] que a essência de cada sentido naturalmente se relaciona”³¹ (*De anima*, II, 6, 418^a25). Logo, parece ser essa ‘essência do sentido’, a faculdade referida acima, distinta do órgão, que seria capaz de receber a forma, já que, enquanto ‘essência’ do sentido, a mesma deveria ser algo de natureza não-material, como o é a forma sem matéria³². Julgo, pois, que a essência do sentido corresponde à faculdade referida acima, o outro ente constitutivo do sentido, já que o órgão, enquanto ente material, composto de elementos, não poderia ser uma ‘essência’ e, portanto, não teria a capacidade de assimilar a forma sem matéria – ao contrário do que defende Sorabji em sua interpretação ‘literalista’. Portanto, em minha visão, essa essência do sentido é aquilo que foi referido acima como ‘capacidade de perceber’, não constituído por ‘uma certa

³⁰ Isto é, os assim-chamados ‘sensíveis próprios’, aqueles que, nas palavras de Aristóteles, “[...] não podem ser percebidos por outro sentido. Por exemplo, a cor [só é percebida pela] visão / cannot be perceived by another sense [...]. For example, sight is of colour [...]” (*De anima*, II, 6, 418a15).

³¹ “[...] it is to these [the properly perceptible objects] that the essence of each sense is naturally relative”.

³² Tomás de Aquino parece subscrever a essa interpretação. De acordo com o Doutor Angélico, “toda faculdade [*virtus*] cognitiva, enquanto tal, é imaterial: isto é verdadeiro mesmo em relação aos sentidos, que ocupam o último grau na escala das faculdades cognitivas [...]” (Aquino, *Sententia libri de anima* II, lectio 12, n. 1)”.

grandeza'. É essa essência ou faculdade que, estando em potência no órgão, é capaz de receber e assimilar a forma da cor que está em ato nas partes transparentes do olho devido à ação da luz. Esse processo em que a forma em ato, porque sem matéria, age sobre a essência ou faculdade (em potência) do sentido é aquilo que estou chamando de causalidade formal-final da percepção visual e seu resultado é a 'consciência sensorial' das cores (a visão propriamente dita).

Para tentar tornar esse argumento acerca da causalidade formal-final na percepção visual mais compreensível, julgo adequado situá-lo no contexto da filosofia da natureza ou 'física' aristotélica, propósito para o qual as seguintes explicações de Myles Burnyeat parecem poder contribuir:

Aristotelian physics makes frequent use of explanations which appeal to a power or capacity (*dúnamis* in Aristotle, *potentia* in Aquinas). The power of perception is just one of many examples where a power defines an essence or nature, in this case what it is to be an animal, and, for an Aristotelian, reference to an essence or nature is frequently a terminus of explanation. That is where explanation gets back to a first principle and come satisfactorily to an end, in psychology and in other fields of inquiry (*DA* I, 1, 402a7-8, b25-26). Then when we are told that an animal's power of perception is what makes the difference between what scent does to the air and what it does to the perceiver, we should not ask for more. The explanation does not add to what happens, which in both cases is a receiving of forms without matter. What it adds is a difference in *where* it happens: in a being which has, or a being which does not have, the power of cognition. End of explanation (Burnyeat, 2001, p. 150).

No entanto, na continuação imediata dessa mesma passagem, talvez levando ao paroxismo sua interpretação 'espiritualista'³³, Burnyeat acrescenta uma afirmação que me

³³ Embora se mantenha fiel no artigo citado a sua interpretação 'espiritualista', essa concepção foi originalmente apresentada, como mencionado

parece estar em dissonância com a hipótese interpretativa proposta nesse artigo. Eis como ele continua seu argumento: “A true Aristotelian is one who is content with this appeal to a power or potency, who resists the demand for underlying material processes to activate the power or a categorical (non-dispositional) base to explain it” (Burnyeat, 2001, p. 150). Ao contrário do que parece defender Burnyeat nessa segunda parte da citação, sugerindo a completa rejeição daquilo que estou chamando de causalidade material-eficiente, há sim, julgo, como tentei explicitar acima, condições materiais necessárias à ocorrência da percepção visual, condições sem as quais a visão certamente não ocorreria e que, ademais, parecem estar em perfeita conformidade com o hilemorfismo aristotélico, hilemorfismo este que parece ser um aspecto condicionante subjacente à ‘duplicidade constitutivo-funcional’ dos sentidos, tal como a mesma é descrita por Aristóteles. Vale ainda lembrar que a física aristotélica é uma ciência de substâncias hilemórficas e o *De anima*, um tratado de filosofia da natureza³⁴. Por outro lado, apesar de julgar que a causalidade material-eficiente seja necessária para o processamento da percepção visual —, não subscrevo, como já mencionado, à opinião de Sorabji, segundo a qual esse aspecto da causalidade, tomado exclusivamente, seria suficiente para explicá-la.

Portanto, a partir das discussões acima, parece ser possível concluir, então, que o que está em ato e age sobre outro substrato é a cor e o intermediário e que o que é capaz

acima, em um texto intitulado “Is Aristotle’s philosophy of mind still credible?” (cf. Burnyeat, 1992).

³⁴ Logo no início do *De anima* Aristóteles esclarece que “[...] a investigação acerca da alma contribui muito para a verdade em geral, e mais especialmente para a verdade acerca da natureza (φύσις) / research into the soul contributes greatly to truth in general, and most especially to truth about nature” (*De anima*, I, 1, 402a7).

de perceber ao ser afetado é o órgão e sua faculdade ou essência. Nas palavras de Aristóteles: “O que é capaz de perceber está em potência, tal como o objeto da percepção se encontra já em ato [...]”³⁵ (*De anima*, II, 5, 418a5). Assim, as partes transparentes do olho são em potência ‘ilumináveis’ como já o é o intermediário em ato sob a ação da luz (a luz é a atualidade do transparente); a faculdade do órgão está, igualmente, em potência para a forma sem matéria, isto é, a cor em ato. Desse modo, ainda segundo Aristóteles, nesse processo, o que está em potência, ao ser afetado, se torna semelhante ao ente em ato que o afetou: “[...] é afetado na medida em que é diferente do que o afeta, mas quando é afetado, torna-se semelhante àquilo que o afetou”³⁶ (*De anima*, II, 5, 418a5). O fato de ser ‘diferente’ mencionado por Aristóteles não é de ‘natureza’, pois vimos acima que o material atua sobre o material (relação intermediário-órgão/causalidade material-eficiente) e o ‘não-material’ atua sobre o ‘não-material’ (relação forma-faculdade ou essência do sentido/causalidade formal-final). Na verdade, trata-se de uma diferença de ‘estados’: o órgão e a faculdade, que estão em potência, são atualizados, respectivamente, pelo intermediário iluminado e pela forma da cor que estão em ato. Portanto, eles se tornam semelhantes em seu estado de atualidade. É isso que ele quer dizer, quando afirma que “[...] algo diferente é afetado, mas, uma vez afetado, torna-se semelhante [ao que o afetou]”³⁷ (*De anima*, II, 417^a20-21). Isto é, algo em potência é diferente de algo que está em ato. Porém, quanto este afeta aquele, ambos se tornam

³⁵ “What is capable of perceiving is in potentiality such as the object of perception is already in actuality [...]”.

³⁶ “[...] it is affected while being unlike what affects it, but when it has been affected, it has been made like it and is such as what affected it is”.

³⁷ “[...] something unlike is affected, but once affected it is like”.

semelhantes na atualidade³⁸. Assim, a faculdade ou essência do sentido se torna semelhante à forma sem matéria não no que concerne à qualidade sensível desta (a cor), mas por passar do estado de potência ao ato em consequência da ação de uma forma que se encontra em ato e é nisto que consiste a visão.

Considerações finais

Da acordo com as discussões realizadas acima, julgo que o tipo de causalidade operante na teoria da percepção visual de Aristóteles é uma causalidade ‘física’, entendida no sentido hilemórfico, na qual o resultado final do processo causal é função não apenas dos componentes materiais envolvidos, mas também dos componentes ‘não-materiais’ ou formais e finalísticos. Assim, quando, em presença da luz, o olho é afetado pelo intermediário material transparente, a forma sem matéria da cor transportada nele se torna presente à faculdade ou ‘essência do sentido’, que, ao assimilar a mesma, será atualizada por ela, o que resultará na sensação ou ‘consciência sensorial’ da qualidade própria à visão (a cor). Assim, a causalidade formal-final (ou modificação espiritual, segundo Aquino³⁹) da percepção requer necessariamente e é uma consequência da ocorrência da causalidade material-eficiente,

³⁸ Como explica Calleres, a sensação dever ser entendida “[...] como uma atualização pela passagem da potência ao ato, atualização em que há preservação do ser em potência pelo ser em ato [...]” (Calleres, 2015, p. 19). Ainda segundo o mesmo comentador, “[o] outro tipo de afecção [além da ‘substituição’ ou ‘destruição’ (*phthora*)] ocorre quando nenhuma qualidade é destruída, mas há preservação (*sotería*) do que é em potência por aquilo que é em ato. É esse segundo tipo que corresponde à sensação” (Calleres, 2015, p. 76).

³⁹ De acordo com Aquino, “[p]ara a ação dos sentidos, se requer uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido” (Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3). É em passagens como essa que se inspira a leitura espiritualista de Burnyeat.

sendo o concurso de ambas que produz o que é chamado de percepção.

Entretanto, embora, ao lado da causalidade material-eficiente, eu esteja atribuindo uma causalidade formal aos sentidos, não se deve concluir, penso, que Aristóteles concebia que cada um dos sentidos individualmente seria dotado de uma forma singular própria, como toda substância sensível. Na verdade, como talvez já tenha ficado claro, a causalidade formal é entendida nesse artigo como a ação assimiladora da forma sem matéria realizada pela faculdade ou essência do sentido, isto é, enquanto algo não-material e, portanto, distinto e não redutível ao órgão material, ainda que presente nele e constituindo ‘simbioticamente’ uma unidade com ele. Portanto, julgo que Aristóteles, assim como Tomás de Aquino, seria um defensor da tese que ficará conhecida no período medieval como ‘unitarista’ e não o ‘pluriformismo’, isto é, admitia apenas uma forma em cada substância⁴⁰, e, de acordo com o tipo dessa forma (ou alma), certas propriedades e faculdades seriam conferidas àquela substância. Assim, a forma (ou alma) presente no corpo dos animais confere-lhes a faculdade de perceber: “For remember that Aristotle makes the power of perception definitive of what an animal is. To be an animal is to have a cognitive capacity for acquiring information about the world through the senses – by receiving forms without matter” (Burnyeat, 2001, p. 142).

Portanto, em conformidade com a ‘duplicidade causal’, embora a materialidade do órgão seja condição necessária para a ocorrência da percepção, visto que é ele que será afetado pelo intermediário, portador da forma da cor, não é no órgão propriamente dito que acontece de fato a percepção,

⁴⁰ Para uma discussão acerca da tese ‘unitarista’ em Tomás de Aquino, mas que julgo aplicável também a Aristóteles, cf. Goyette, 2009.

entendida como assimilação da forma, como sustenta a interpretação literalista. Se fosse assim, o órgão material, ao assimilar uma forma sem matéria, constituiria uma espécie de composto hilemórfico com ela e, por isso, se tornaria colorido. É a faculdade ou essência do sentido que assimila a forma e é atualizada por ela e é nela que ocorre a percepção, enquanto ‘consciência sensorial’ da cor. No entanto, para que isso ocorra, é necessário que o órgão seja afetado pelo intermediário. Consequentemente, sem causalidade material-eficiente, não há causalidade formal e, assim, o sentido não realiza sua finalidade, a saber, a consciência sensorial da qualidade própria ao sentido da visão: a cor.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Sententia de sensu et sensato*. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acessado em fevereiro e março de 2024.

AQUINO, Tomás de. *Sententia libri de anima*. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acessado em fevereiro e março de 2024.

AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acessado em fevereiro e março de 2024.

ARISTOTLE. *De Anima*. Translated with an Introduction and Commentary by Chistopher Shields (Clarendon Aristotle Series). Oxford: OUP, 2016.

BURNYEAT, Myles. “Aquinas on “Spiritual Change” in Perception”. In: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Brill, p.129–153, 2001.

BURNYEAT, Myles. “Is Aristotle’s philosophy of mind still credible?”. In: Rorty, A.O. (ed). *Essays on Aristotle’s De anima*. Clarendon Press. pp. 15-26, 1992.

CALLERES, Felipe. *A Teoria da sensação no De anima de Aristóteles: A apreensão dos sensíveis próprios e comuns*. Dissertação de Mestrado: UFSCar, 2015.

GOYETTE, John. “St. Thomas on the unity of substantial form”, *Nova et vetera*, English edition, vol. 7, n. 4, p. 781-90, 2009.

SORABJI, Richard. “Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat”. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Brill, p. 49–61, 2001.

SORABJI, Richard. Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, 49, n.187, p.63-89, 1974.

TWEEDALE, Martin. “Origins of the medieval theory that sensation is an immaterial reception of a form”. *Philosophical Topics*, vol. 20, n. 2, p. 215-231, 1992.

(Submissão: 29/01/24. Aceite: 01/03/24)