

## A CERA E O SELO

### A FORÇA E A FRAQUEZA DE UM PARADIGMA

---

*Maria Luísa Couto Soares*

Nos textos filosóficos encontramos com certa frequência o recurso a exemplos, paradigmas<sup>1</sup>, imagens. Algumas vezes apresentam-se como uma espécie de prova, ou como uma evidenciação do que se vem argumentando, outras representam simplesmente um ornamento retórico no discurso, um epílogo de um raciocínio incompleto. A diversidade de modos de ocorrência dos paradigmas, das metáforas apresentadas à guisa de exemplo, pode suscitar algumas questões sobre o que estes representam ou podem vir a representar no discurso filosófico. O paradigma não demonstra nada, mas o seu valor performativo introduz sempre algo de novo, representa uma ideia de uma forma plástica, aberta a uma multiplicação de sentidos possíveis. Precisamente este valor *performativo* imprevisível e incontrolável, levanta alguns problemas pelos seus efeitos múltiplos no discurso filosófico.

O uso de exemplos para exprimir pensamentos terá a sua origem numa invenção feliz da palavra que satisfaz, que preenche totalmente o desejo de transformar a ideia em linguagem, ou pelo contrário tenta traduzir apressadamente um pensamento truncado, suprir as lacunas da capacidade de expressão? Um paradigma representa, simboliza, prova, ou produz um desvio, induz em ambiguidades, faz incidir uma luz sobre algo parcial que, ao iluminar uma zona, provoca também

---

<sup>1</sup> Cfr *Retórica* II, 19-20, 1393a35-1394a20.

## *O Conceito de Representação*

muitas sombras? Os exemplos deixam sempre um rasto, um vestígio... mas esse rasto não é muitas vezes susceptível de poder sugerir diferentes modos de o seguir, de apontar direcções opostas?

Explorar um modelo ou uma metáfora, seguir os seus vestígios, observar os seus múltiplos efeitos é a minha intenção nestas breves considerações: o texto pode ser lido como um exemplo dos possíveis efeitos da metáfora, das imagens e dos paradigmas. É como tal, reflecte um carácter de certo modo heterogéneo, descontínuo, inevitável ao partir da metáfora da cera e do selo transformada em paradigma da percepção, para a variedade dos seus efeitos e polivalência das suas próprias ressonâncias.

I. Na síntese final do Livro II do *De Anima*, depois de ter examinado detidamente os cinco sentidos, Aristóteles recorre com efeito à metáfora da cera e do selo para exprimir em que consiste o sentir (*aisthesis*) em geral, definindo-o como "a faculdade de receber as formas sensíveis sem a matéria, tal como a cera recebe a impressão do selo sem o ferro nem o ouro". O exemplo de que Aristóteles se serve ilustra de facto um aspecto da sua teoria do sentir; no entanto, tomá-lo como emblema de todas as minuciosas análises das sensações que se encontram não só neste tratado, mas em outros escritos do *Corpus aristotelicum*, não só ensombra como deturpa muitos outros pontos de vista fulcrais para entender a "estética" ou teoria da sensibilidade de Aristóteles. É flagrante, por exemplo, o contraste da imagem da cera e do selo com o texto inicial da *Metafísica*, no qual Aristóteles justifica o desejo humano natural de saber pelo prazer causado pelas próprias sensações que, para além da sua utilidade, nos agradam por si mesmas. O que caracteriza a percepção sensível e a distingue de uma mera recepção de informações é a sua referência directa ao prazer ou à dor: "sempre que há sensação, há também dor ou prazer" (*De Anima*).

Tentemos situar e limitar o alcance do modelo da cera e do selo na teoria da sensibilidade aristotélica, mostrando alguns dos aspectos "estéticos" que esta imagem encobre, e alguns dos mal entendidos que originou na interpretação do papel da percepção sensível em toda a filosofia de Aristóteles.

É um truismo afirmar que os problemas relacionados com a sensação-percepção sensível são em geral enquadrados nas principais teses epistémicas e a atenção que lhes tem sido dada justifica-se em grande parte pelo interesse em explicar o problema do conhecimento

humano, suas origens, sua fundação, pela relação entre sensível e inteligível, e sobretudo para fundamentar as diversas teses sobre a formação dos conceitos, das ideias abstractas, do conhecimento do passado e do futuro. Evidentemente que, neste registo a importância e a função atribuída à percepção sensível é condicionada pela concepção epistémica que se pretende justificar: racionalismo, empirismo, realismo, idealismo, subjectivismo, construtivismo, etc. E, mais recentemente, no âmbito das ciências cognitivas e da filosofia da mente, o tratamento das sensações e percepções enquadra-se ora num fisicalismo materialista, ora em teorias sucedâneas e variantes dos dualismos, ora nos vários modos de funcionalismo.

Pode dizer-se, de um modo geral que em qualquer das hipóteses, as sensações são consideradas como o nível primário da "recolha" de informações mais originárias e básicas sobre o que nos rodeia e sobre nós próprios. Numa perspectiva empirista, este nível reveste-se de um carácter absolutamente fundacional de todo o conhecimento humano; noutras perspectivas, a sua função na génese do conhecimento pode variar desde uma simples "ocasião", um estímulo provocado a partir do exterior que desencadeia os diversos processos cognitivos, uma receptividade de dados amorfos que o percipiente in-forma, ordena, sintetiza, constrói a partir desse "material" que, quer proceda do "exterior", quer proceda directamente das "afecções" do próprio sujeito, se apresenta de qualquer modo como um elemento irreduzível: e um elemento irreduzível pode ser colocado, na construção de um edifício conceptual, ou como o elemento simples, primeiro na ordem da construção, ou como resíduo último posterior a toda a justificação.

O que há de comum nas abordagens feitas às sensações dentro deste enquadramento muito genérico e simplificado? Parece-me ser a perspectiva segundo a qual todas as sensações são consideradas como elementos *cognitivos* avulsos. Há um grande distanciamento entre o significado de sensação e o de sentir, distanciamento linguisticamente não justificado. Repare-se que tal distanciamento semântico não se dá entre acção e agir, representar e representação, concepção e conceber, imaginar e imaginação: uma teoria da acção é uma explicação do agir, uma teoria da imaginação é uma explicação do imaginar. Mas uma teoria da sensação será uma teoria do sentir? Quando falamos em sensações pensamos geralmente em unidades últimas e inderiváveis da percepção, "ideias simples" (empregando a terminologia de Locke ou Hume) em aparências, ou em funções receptivas, etc.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr Kelley, David – *The Evidence of the senses – A Realist Theory of Perception*,

## O Conceito de Representação

Entre sensação e sentir há uma primeira bifurcação<sup>3</sup> que dirige o significado do primeiro termo para as percepções sensíveis da vista, ouvido, gosto, olfato e tacto, tomadas fundamentalmente como elementos cognitivos últimos; o segundo para uma modalidade da inteligência próxima do senso comum, da perspicácia, da apreensão originária e global de si mesmo e do mundo.

Quando falamos em sentir, a palavra reveste-se de uma tonalidade emocional, afectiva, e o seu horizonte semântico reporta-a a uma escala de registos inserida no agradável-desagradável, belo-feio, prazer-dor, e na paleta da infinidade de cores possíveis intercaladas entre o branco e o preto. Empregamos o verbo sentir, muitas vezes indiscriminadamente, tanto para sensações como para emoções e sentimentos: sentimos a pedra no sapato, sentimos formigueiro nas mão, sentimos raiva, sentimos remorsos, sentimos tédio, sentimo-nos bem dispostos... Mas empregamo-la também muito frequentemente para designar uma forma peculiar de saber, de entender, de captar algo, de intuir. E aqui o termo sentir desperta uma grande variedade de signifi-

---

Baton Rouge and London, 1988, pp. 51 e ss.: Para Locke, numa "ideia simples" não se podem distinguir partes ou elementos; apresenta um conteúdo simples e uniforme à inspecção da mente; a sua simplicidade é clara e distintamente percebida. É inalisável. Embora a "ideia simples" seja descrita como sensação, Locke não a trata como sensação. Nada, na sua discussão de amarelo, frio, amargo, etc., indica que as sensações destas qualidades são experiências que ocorrem em determinado tempo e em determinadas circunstâncias.

Um outro modo de "sensacionismo", é o representado pela teoria dos "dados dos sentidos": só temos conhecimento de "aparências" e qualquer conhecimento de objectos externos é derivado por inferência.

Helmholtz apresenta uma teoria de transição na história do sensacionismo: algumas vezes considera as sensações como estados conscientes produzidos por "*receptor responses*"; outras vezes parece identificar as sensações com as "*receptor responses*", eliminando qualquer conotação da consciência do significado do termo.

Para uma nova "geografia" do tema da sensação, cfr Ryle, Gilbert – *The Concept of Mind*, New York: Harper Collins Publishers, 1949, cap. VII. (Trad. portuguesa Moraes Editores, 1970).

<sup>3</sup> Cfr Lewis, C.S. – *Studies in Words*, Cambridge University Press, 1967, cap. 6 – "Sense", p. 133: "Everyone who speaks English is familiar with two meanings for the word *sense*: a) ordinary intelligence or 'gumption', and b) perception by sight, hearing, taste, smell or touch, which I call *aisthesis*. (...) Of the thousands who use the word *sense*, sometimes to mean gumption, and sometimes to mean aesthesis, only the tiny minority who are interested in language ever notice that they are doing so. A sudden transition from the one meaning to the other would affect most speakers like a pun."

cados que exprimem modalidades de experiência pessoal nas quais intervêm capacidades distintas – cognitivas, afectivas, emocionais, intelectuais – combinadas diferentemente e unificadas numa forma quase inexprimível de apreender-se a si mesmo e a todo o mundo circundante numa simbiose estranha e quase inexplicável entre consciência e semi-consciência. Por vezes, numa segunda bifurcação do termo sentir, com ele designamos uma visão introspectiva, um consciência *sensível* ou melhor, *sentinte* do próprio eu; ou uma atitude de fundo perante a vida e o mundo que os enriquece (ou empobrece) de valores como a beleza, a virtude, e de tonalidades como a tristeza, a alegria, a coragem, a força, o tédio, o aborrecimento: ter o sentido da honra, do belo, o sentido de humor, ou o sentido do perigo, da inferioridade, etc.

Ryle observa com perspicácia esta distância entre o uso corrente de todas as expressões relacionadas com o sentir em geral, a gramática do sentir, e o emprego que em psicologia ou em filosofia se faz do termo sensação: designa este último como o "uso pretencioso" de sensação que a identifica com impressão, afecção nos sentidos que pode ser observada internamente, e transformada numa espécie de "objecto" de um sentido interno.

Não vamos entrar na argumentação de Ryle nem na sua elaborada "gramática do sentir"; registamos apenas a sua crítica pertinente a diversas teorias da percepção, que englobam "hipóteses para-mecânicas supérfluas"<sup>4</sup>, para as quais a imagem da "cera e do selo" seria perfeitamente adequada. Penso que será útil, no entanto, uma vez detectado o distanciamento semântico entre os dois termos, ou, para empregar a expressão de Lewis, a bifurcação de significados nos termos sentidos (*aisthesis*) e sentir, sensibilidade, averiguar se antes deste distanciamento ou bifurcação não haverá uma unidade originária, ou uma fonte comum dos dois significados divergentes. Se tal reconciliação fizesse sentido, ultrapassar-se-ia o estranho dilema entre a concepção "para-mecânica" (Whitehead chamar-lhe-á teoria da "eficácia causal"), que considera a sensação um complexo fenómeno semi-fisiológico, semi-psicológico, e uma interpretação quase desincarnada do sentir, situada em nenhures, ou remetida para uma inexplicável função do espírito.

A teoria aristotélica da sensação parece-me ser útil para esta tentativa, precisamente porque se encontra a montante dessa bifurcação.

---

<sup>4</sup> Cfr Ryle, G. – *The Concept of Mind* (trad. port. Moraes, 1970, p. 222).

## O Conceito de Representação

II. Qual o enquadramento da teoria da sensação aristotélica no *De Anima*? Como se sabe, este tratado aristotélico apresenta-se fundamentalmente como uma investigação *metafísica* da ontologia da *psyche*, uma análise de psicologia filosófica sobre as diferentes actividades e funções organicamente unificadas pelo princípio vital que se identifica com a *psyche*<sup>5</sup>. O próprio tema central do *De Anima*, pela sua interdisciplinaridade, tem fronteiras por vezes quase indefiníveis com uma variada gama de saberes: bio-psicologia, psicologia filosófica, filosofia natural, biologia, etc.

Além desta variedade de conexões que não podem ser esquecidas na abordagem aristotélica do tema fulcral do seu tratado, e que dão origem a uma correspondente multiplicidade de vias de exploração a partir do *De Anima*, o próprio termo *psyche* é dificilmente equiparado à noções actuais de espírito, alma, e muito menos à noção de mente<sup>6</sup>; para alguns, esta incomensurabilidade do termo grego com a terminologia actual inviabiliza qualquer possibilidade de visitar o tratado aristotélico confrontando-o com os conhecimentos actuais da psicologia, biologia, neurobiologia, ciências cognitivas, filosofia da mente, ou epistemologia<sup>7</sup>. Para outros, a riqueza semântica de *psyche* constitui um desafio para a revisão de muitas das actuais discussões em torno dos problemas psicológicos, psicofísicos, neurobiológicos; na

---

<sup>5</sup> Cfr Rorty, A. O. – "De Anima: its Agenda and its recent interpreters" in *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum and A.O. Rorty), Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 7: "The scope of *De Anima* is much broader than that of either contemporary philosophy of mind or contemporary philosophical psychology. It is a metaphysical inquiry into the ontology of *psyche* and of *nous*; it is philosophical psychology, a general analysis of the activities of *psyche*; it is philosophical bio-psychology, an investigation of the teleologically organized functions that are common to living bodies. It has sometimes been classified with metaphysics in a group of works on natural philosophy, and sometimes more narrowly with the physical and biological treatises."

Cfr também Nussbaum, M., "Introduction" *ibidem*, p. 6: a autora aponta as complexas relações deste tratado com outras obras aristotélicas, como a *Metafísica*, *Física*, *Parva Naturalia*, *De Motu Animalium*, os vários tratados biológicos, as obras de ética e até – no que respeita às emoções – com a *Retórica*.

<sup>6</sup> Cfr por exemplo o ensaio de Wilkes, K.V. – "Psyche versus the mind", in *Essays...* pp. 109-127: O autor confronta as duas noções, rejeitando a tradução de um termo pelo outro, e enumera algumas das dimensões que revelam a superioridade teórica da noção de *psyche* sobre a de mente. Por isso considera que visitar hoje a noção de *psyche* constitui uma viragem para a direcção correcta.

<sup>7</sup> Cfr por exemplo Burnyeat, M. F. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?" in *Essays...*, pp. 15-26.

opinião de alguns estudiosos que recentemente se têm debruçado sobre o tratado aristotélico, a psicologia filosófica e a filosofia da mente trabalham por vezes com base num enquadramento teórico que releva claramente de algumas das perspectivas aristotélicas <sup>8</sup>.

Esta descrição extremamente sumária da *agenda* do tratado aristotélico centra-se na ideia de *psyche* como o princípio activo e organizador dos seres vivos e sumariza as diferentes análises dos princípios gerais do funcionamento orgânico e das actividades que distinguem os animais dos restantes seres vivos, tal como as que distinguem o homem dos animais. A perspectiva orgânica domina todo o tratado, o que significa que cada uma dessas actividades e funções serão sempre atribuídas ao organismo como um todo.

Não é fácil dilucidar nesta abordagem complexa e rica das múltiplas funções do organismo as diversas dimensões fisiológicas, psicológicas, epistémicas, biológicas... Uma coisa parece certa: a dimensão cognitiva, embora presente nas análises de Aristóteles, não é, neste Tratado a dimensão dominante, nem a central.

III. Depois de analisar detalhadamente as sensções e os órgãos dos cinco sentidos, Aristóteles sintetiza o seu exame em duas teses que me parecem conter o fulcro de uma teoria do sentir:

1. Em geral, de todas as sensações, deve-se entender o sentido como "a faculdade apta para receber as formas sensíveis sem a matéria" (II,12, 424a17-19). Para exemplificar esta afirmação, apresenta aqui a imagem da cera e do selo impresso pelo sinete.

2. A actividade do sensível (*aisthetou energeia*) e a do sentido (*aistheseus*) é a mesma e única, <sup>9</sup> se bem que a sua essência não seja a

---

<sup>8</sup> Aristóteles caracteriza a *psyche* como a primeira actualização (*entelecheia*) de um corpo natural capaz de se manter vivo, isto é, um organismo constituído por órgãos (412a 19-21, 412b 4-6). A *psyche* constitui, para dizê-lo em linguagem corrente a vida e a alma de um organismo, adaptado às suas actividades naturais. A vida de um organismo não pode considerar-se como mais um dos seus atributos, tal como o seu tamanho e a sua figura; a vida de um certo tipo de corpo consiste em ser activo de certo modo, comprometido naquelas actividades que o constituem como tal tipo de coisa que é. Viver não é um pressuposto da actividade, porque ser um ser vivo é estar activamente (endogenamente) comprometido naquelas actividades ue constituem a sua própria natureza.

Cfr por ex. Wilkes, K.V. "Psyche versus Mind", Nussbaum e Putnam, "Changing Aristotle's Mind", in *Essays...*

<sup>9</sup> Hegel foi talvez o primeiro a chamar a atenção para a ambiguidade desta imagem. Cfr *Leçons sur l'Histoire de la Pensée*, Paris, Vrin, 1972, p. 573-74: "Il ne faut pas s'attacher à cette représentation. C'est une image où l'on veut exprimer que l'aspect

## O Conceito de Representação

mesma. (III, 2, 425b24-25). Esta actividade é a própria inter-acção da forma sensível e da capacidade sensórea<sup>10</sup>.

A primeira afirmação convida a pensar na sensação como receptividade, uma certa passividade. E, sendo o órgão sensível exemplificado pelo exemplo da cera, essa passividade é mesmo total, a cera não faz absolutamente nada para receber a impressão do selo do sinete, corresponde aqui a um certo sentido de "matéria" informe. A determinação que Aristóteles acrescenta, "sem a matéria", tem levantado ultimamente sérias controvérsias sobre o papel aqui atribuído ao processo fisiológico da sensação.

Os termos que geralmente se empregam no "uso pretencioso", para explicar a sensação – ser afectado, receber impressões sensíveis, e a correspondente passividade dos sentidos perante os estímulos externos, a comparação da percepção sensível ao *in put* no sistema informativo – não correspondem de modo nenhum à análise aristotélica do aspecto "passivo" das sensações.

O próprio Aristóteles é extremamente cauteloso ao usar as palavras para exprimir esta ideia estranha duma certa passividade: por vezes, refere-se a um "ser movido" (*kineisthai*), a um sofrer ou "ser afectado" (*paschein*), (416b33-34), ou a uma espécie de alteração (*alloiosis*). É evidente que a capacidade sensitiva (*aisthetikon*) não está em acto, mas em potência (417a6-7); mas, logo a seguir, esclarece, o sentir deve entender-se tanto em potência como em acto (*energeia*). As palavras são difíceis quando parecem dizer o mesmo,

---

passif de la sensation n'est dans l'état de passivité que pour la forme pure, et que cette forme est dans l'âme – et qu'en elle, elle ne demeure pas dans le rapport de la forme à la cire; il ne s'agit pas d'une chose qui "est pénétrée" par une autre "selon la matière". (...) Le défaut de cette image auquel on ne pense pas, c'est que la cire ne reçoit pas réellement la forme; cette impression demeure chez elle une configuration extérieure, ce n'est pas une forme de son essence. (...) La réception est tout autant activité de l'âme; après avoir pâti, le sentant supprime la passivité, il demeure en même temps libre par rapport à elle."

Hegel viu bem que *sentir* é precisamente a superação dessa separação entre subjectivo e objectivo, é aquela forma de identidade que abstrai da subjectividade e da objectividade. O ponto de encontro entre Aristóteles e Hegel situa-se exactamente na *identidade intencional entre cognoscente e conhecido*. Cfr Fabro, C. – *Percezione e Pensiero*, Morcelliana, 1962.

<sup>10</sup> Cfr Kenny, A. *The Metaphysics of the Mind*, Oxford University Press, 1992, p. 99: "According to Aristotle sensation – sense-perception – is to be viewed as an interaction of the sensible object and the sensory capacity. When an animal hears a sound, sounding is the activity of the sounding object, hearing the activity of the animal's sense. And, accordingly to Aristotle, these two activities are one and the same event: the sense and what is sensed are one in actuality".

mas dizem coisas diferentes: algumas – e esta é um caso paradigmático – são comparadas por Jean Guitton a uma macla ("forma particular de cristalização resultante da penetração segundo leis fixas de dois cristais da mesma natureza"). Utilizamos indistintamente as palavras passividade e potencialidade como se tivessem um só sentido. Mas de facto nem passividade, nem potencialidade são noções simples, exigem uma distinção meticulosa e a linguagem não tem palavras para exprimir todas estas variedades de capacidades, potencialidades, passividades. Empregamos por isso expressões como "ser afectado", "sofrer alteração", como se tivessem o seu sentido próprio, quando de facto é necessário distinguir entre vários graus, várias modalidades de "ser alterado", "ser afectado", "sofrer". Leibniz encontra dificuldades semelhantes com a exiguidade da linguagem: "Faltam-nos nas línguas termos suficientemente próprios para distinguir as noções vizinhas". E neste sentido a linguagem pode favorecer a preguiça, porque contendo o pensamento em potência, como que condensado num só termo, deixamo-la muitas vezes livre para pensar por si, substituindo-nos no trabalho árduo de distinguir, com essas palavras-maclas que transportam em si termos intermédios. E se esses termos intermédios exprimem algo um pouco menos nítido, tendem a ser esquecidos ou substituídos por palavras que significam ou denotam com uma linearidade aparentemente mais rigorosa e clara. É o que acontece com toda a "gramática" dos termos capacidades, habilidades, disposições, propensões: hipostaziar o significado destes termos é um procedimento intelectualmente vão e inútil, porque qualquer disposição, habilidade ou capacidade só se pode definir, individualizar pelo seu exercício. Mas identificá-los sem mais com o seu exercício, apesar de ganhar aparentemente em clareza e simplicidade, não só empobrece como espartilha a expressão das diferenças e amortece a subtilidade das distinções. "A perene tentação de reduzir as potencialidades a actualidades"<sup>11</sup> marcou decisivamente o modo de pensar a percepção. Na raiz desta assimilação entre uma capacidade, um poder, uma habilidade e o seu exercício, esconde-se um "erro categorial" com repercussões bem notórias na compreensão do conhecimento sensível, intelectual, e em geral de todo o comportamento humano<sup>12</sup>.

Só tendo em conta as distinções aristotélicas sobre o que significa potência, capacidade, poder, é que se compreende a segunda afirmação conclusiva sobre a teoria do sentir: a actividade do sensível

---

<sup>11</sup> Cfr Kenny, A. *ob. cit.*, p. 75.

<sup>12</sup> Cfr Ryle, G. *The Concept of Mind*, cap. V; Kenny, A., *ob. cit.*, cap. 5.

## O Conceito de Representação

e do sentido são uma só actividade, se bem que a sua natureza não seja idêntica. O som e o ouvir o som enquanto actividades são idênticas, são a mesma e única actividade; o sabor doce do açúcar é o mesmo que o meu saborear a doçura do açúcar. Ou seja: as potencialidades do objecto para ser percebido e de quem percebe para perceber, são igualmente realizadas, actualizadas simultâneamente, no mesmo processo de alteração. Antes da inter-relação entre o "sentinte" e o sentido, são apenas potencialmente agente e paciente. Isto poderia levar a pensar que não há branco ou negro sem a vista, nem sabor sem o gosto. Em certo sentido, Aristóteles confirma-o claramente (426a20-25); "sentido" e "objecto sensível" são termos ambíguos, precisamente porque podem significar potencialidades ou actualidades. No último caso a afirmação é correcta, no primeiro é falsa<sup>13</sup>.

IV. Por último, a determinação que Aristóteles acrescenta à primeira conclusão da sua teoria do sentir como "receptividade da forma *sem a matéria*", daria lugar só por si a uma demorada exploração da actualidade da teoria da percepção aristotélica e do seu posicionamento em relação às principais teses da filosofia da mente. As controvérsias em torno deste interessante tema têm dado origem a uma vasta bibliografia que é impossível resenhar em tão pouco tempo.

Tentemos fazer uma síntese centrada nos avatares da imagem que temos explorado. As teses de Burnyeat sobre este aspecto particular do pensamento de Aristóteles revelam novos efeitos surpreendentes produzidos pela metáfora aristotélica que serve de mote a estas considerações. Surpreendentes, porque o mesmo exemplo vai dar lugar agora a uma interpretação oposta à das teorias de cariz empirista ou das aludidas "hipósteses para-mecânicas" que se aproximam da teoria designada por Whitehead de "eficácia causal". Burnyeat deixa-se conduzir, na leitura deste exemplo metafórico do texto aristotélico, pelo sentido originário que a mesma imagem transporta do contexto platónico, onde é utilizado como imagem de um juízo de identificação.

Segundo Burnyeat, a leitura de II, 12 do *De Anima* e nomeadamente o exemplo da "cera e do selo" aplicado à percepção, constitui o fundamento para duas conclusões indiscutíveis: 1) a recepção das formas sensíveis deve entender-se como tornar-se consciente das

---

<sup>13</sup> Cfr Austin – *Sentido e Percepção*, (trad. brasileira, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1993), pp. 10-11: "... esses dois termos, "dados dos sentidos" e "coisas materiais", alimentam-se um ao outro – o que é fictício não é um dos termos do par, mas a própria antítese".

cores, sons, odores, e outras qualidades sensíveis, e não como uma alteração fisiológica qualitativa do órgão sensível; 2) não é necessária qualquer alteração fisiológica para que um órgão sensível tome conhecimento dos respectivos objectos sensíveis. Para que se dê percepção, só é necessário que essas qualidades ou formas actuem na correspondente faculdade para dar origem a um conhecimento (apreensão) das mesmas<sup>14</sup>. A recepção das formas sensíveis pelo órgão respectivo, embora seja condição necessária e suficiente para a percepção, não é de modo nenhum um processo fisiológico. Estas condições fisiologicamente necessárias são apenas *estados* de receptividade, não *processos* ou alterações<sup>15</sup>. Por outras palavras, segundo a leitura de Burnyeat, há na percepção uma transição de conhecimento potencial para conhecimento actual, que não é a transição de qualquer *material* de um estado para o outro. Há transição psicológica sem transição material; quando um objecto sensível actua num órgão do sentido para produzir percepção, a única alteração deste órgão consiste na actualização da sua capacidade perceptiva: "a matéria física que constituem os órgãos dos sentidos – pensa Burnyeat – não carece de ser submetida a qualquer alteração física para tomar conhecimento de uma cor ou um odor". Por esta razão é que a teoria da sensação de Aristóteles não tem qualquer pertinência em confronto com os actuais conhecimentos sobre a fisiologia humana<sup>16</sup>.

No *Teeteto*, a marca impressa no pedaço de cera representa o conteúdo conceptual de um juízo como "Este é Teodoro"; esta apreensão cognitiva que identifica quem é Teodoro, simbolizada no modelo da cera pela impressão causada pelo sinete, é originariamente produzida não só pela sensação, mas por uma percepção acompanhada de um acto de reconhecimento. Aristóteles, ao apropriar-se do mesmo exemplo platónico transfere-o para a sensação e este desvio confirma, segundo Burnyeat, que Aristóteles indica aqui claramente que a sensação é conhecimento, conhecimento consciente e articulado, desde o princípio<sup>17</sup>. E é precisamente na interpretação desta passagem de Aristóteles, em confronto com o emprego do mesmo exemplo no contexto do *Teeteto*, que Burnyeat apoia as suas teses sobre a teoria da

---

<sup>14</sup> Cfr Burnyeat, *art. cit.*, p. 21-22.

<sup>15</sup> Cfr S. Marc Cohen, "Hylomorphism and Functionalism", in *Essays...* p. 61.

<sup>16</sup> Cfr Nussbaum e Putnam, "Changing Aristotle's Mind", in *Essays...* p. 35.

<sup>17</sup> Cfr Burnyeat, *art. cit.*, p. 21.

## O Conceito de Representação

sensação em Aristóteles<sup>18</sup>. A mesma metáfora empregue por Platão parece ter necessariamente que transportar consigo o sentido literal do qual ela mesmo constitui um certo desvio, um segundo sentido que vem impor-se como sentido primeiro no texto aristotélico. Neste caso a relação entre o sentido originário e o metafórico tornar-se uma relação forte, quase necessária: o exemplo metafórico passa a cobrar direitos próprios de autor.

Não há dúvida que o recurso a metáforas, analogias, exemplos no discurso filosófico corre os seus riscos: pode desencadear toda uma série de *desvios* de sentidos a partir do *desvio* originário e primeiro entre o sentido principal ou literal e o sentido "subsidiário" trazido pela própria expressão metafórica. O exemplo metafórico enfatiza, selecciona, suprime e organiza traços característicos do sentido principal, mas este processo implica muitas vezes algumas afirmações secundárias que vêm normalmente associadas ao sentido subsidiário; e estes segundos desvios podem ser, também eles metafóricos. É inevitável esta carga e sobrecarga de sentidos que transportados pelos exemplos metafóricos, que por vezes pode fragilizar o discurso filosófico. Mas, eliminá-los completamente da linguagem filosófica constituiria sem dúvida uma restrição nociva para a capacidade e a riqueza da investigação<sup>19</sup>. O pensamento foge, escapa-se tanto na expressão oral como na escrita, mas essas fugas e variações permitem quase sempre o regresso às suas fontes. Assemelha-se talvez a uma fuga musical, que explora sistematicamente todos os recursos a partir de um tema principal e de um ou vários temas secundários apresentados em *contraponto* com o tema. Depois de desenvolvido todo o plano – exposição, contra-exposição, exposição relativa, *strette*, – na conclusão ouve-se uma última vez o tema, a resposta e o contra-tema.

---

<sup>18</sup> Uma análise detalhada desta interessante questão, confrontando as diferentes versões de funcionalismo contemporâneo com as leituras de outros textos aristotélicos além do *De Anima*, tentando esclarecer o seu pensamento explícito sobre o papel dos processos fisiológicos e sua integração no organismo humano, constitui por si só um desafio estimulante. Esse estudo ultrapassa, no entanto, as limitadas dimensões deste breve comentário.

Para um aprofundamento da controvérsia sobre a pertinência da teoria aristotélica sobre a sensação em relação às teses actuais da filosofia da mente, cfr por ex: Sorabji, R. "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense Perception" *Essays...* pp. 195-226; Nussbaum, M. and Putnam, H. – "Changing Aristotle's Mind", *ibidem*, pp. 27-56; Cohen, S. M. – "Hylo-morphism and Functionalism", *ibidem*, pp. 57-74. Everson, S. – *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

<sup>19</sup> Cfr Black, M. – *Models and Metaphors*, Cornell University Press, 1962, p. 47.