

1

CICLO DE ESTUDOS
[FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA]

Psicologia Aristotélica **Debates Contemporâneos**

Sâmara Araújo Costa

D

Ano 2024



Sâmara Araújo Costa

Psicologia Aristotélica Debates Contemporâneos

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Sofia Miguens Travis e pela Professora Doutora Paula Oliveira e Silva.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Ano 2024

Para Deolina Maria da Costa e meu anjo sem nome.

Declaração de honra

Declaro que o presente trabalho *Psicologia Aristotélica: Debates Contemporâneos* é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e autoplágio constitui um ilícito académico.

[Porto, 11 de Setembro de 2024]

Sâmara Araújo Costa

Agradecimentos

Agradeço à minha família, minha mãe Edméa, meus irmãos André e Samuel, que tanto amo, e me inspiram a sonhar e realizar. Agradeço a todo o suporte e incentivo das minhas queridas orientadoras, Professoras Sofia Miguens e Paula Oliveira e Silva. Se não fosse o apoio destas duas filósofas, eu não conseguiria realizar este projeto. Agradeço ao Professor José Meirinhos por ter me apresentado o *De Anima*, e me enviado por e-mail quase o *corpus* aristotélico e outras traduções, obrigada por todo o incentivo sempre. Agradeço especialmente ao Professor Thomas Kjeller Johansen que é um grande fenômeno de filósofo e parte integrante do processo de criação deste trabalho. Agradeço por ter me acolhido e pelo que pude aprender na Universidade de Oslo. Confesso que tal semestre foi muito mais do que eu sonhava, e, uma grande experiência na minha vida, que sempre será inspiração para me encorajar a continuar nos caminhos da filosofia. Também gostaria de agradecer ao meu primeiro querido orientador, André Joffily Abath (UFMG), que sempre me aconselha e incentiva, e me dá forças para continuar. Por ter me apresentado ao Professor Raphael Zillig (UFRGS), e agradeço-lhe por ter me incluído ao grupo de estudos aristotélicos com os Professores Fabian Mié (UNL-CONICET), Eduardo Mombello (UNCo-AR), Horácio A. Gianneschi (USM), Manuel Barrón (UNL), Marcelo Barrionuevo, Wolfgang Sattler, Alcides Moreno, Renan E. Stoll, Pedro Zanchin entre outros que considero amigos filósofos que conduzem a aventura de lermos a *Metafísica* juntos. Agradeço especialmente pelas traduções do Professor Eduardo Mombello e por compartilhar tanto. Agradeço ao Professor Mauro Engelmann e ao Professor Ernesto Perini, meus queridos professores de filosofia na UFMG que me inspiram, aconselham e incentivam. Agradeço à memória do meu estimado Professor José Araújo (UNINCOR) por ter me incentivado a começar estudar filosofia. Por isso tudo, foi inevitável eu não me aventurar por tentar imitar a todos estes professores, e transitar com paixão pela Filosofia, o que nos une. Agradeço a todos aqueles que de algum modo fizeram parte da minha vida no processo de criação deste trabalho, foi um grande desafio e minha maior aventura. Agradeço ao suporte e acolhimento de todos os membros do MLAG, aprendi muito todos estes anos. Agradeço ao Instituto de

Filosofia da Universidade do Porto. E à Fundação para a Ciência e Tecnologia pelo financiamento de todo o percurso de investigação e realização do projeto, e estágio doutoral na Universidade de Oslo. Meus sinceros agradecimentos à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde aprendi tanto por todos estes anos. Agradeço a mim própria, por todo o trabalho e dedicação solitária, por ter tido a coragem de deixar meu país para realizar o sonho de estudar Filosofia. E ao Porto, ao Douro e ao mar, que eu aprendi a amar.

Resumo

Esta investigação procede a uma análise comparativa de abordagens contemporâneas da mente explicitamente inspiradas por ideias aristotélicas. Ao mesmo tempo, pretendo sublinhar de que maneira essas abordagens retomam dois pares de noções fundamentais para Aristóteles: ato/potência e forma/matéria. É desenvolvida e clarificada a noção aristotélica de *psique*, relacionando-a com teorias contemporâneas da percepção e do pensamento. Dois tópicos particularmente importantes na análise são a imaginação e o tacto¹. Analisarei como a *phantasia* ou imaginação é desenvolvida no *De Anima*, e mostrarei como o sentido do tacto é um dos sentidos privilegiados na teoria psicológica de Aristóteles.

Palavras-chave: [Psicologia aristotélica, Filosofia da percepção, *De Anima*, Hilemorfismo, Filosofia Contemporânea]

¹ Decidi manter alguns termos no português de Portugal, como "tacto", o que algumas vezes pode variar devido ao uso majoritário da tradução portuguesa do *De Anima* de Ana Maria Lóio. A tese, portanto, inclui uma mistura de grafias do português brasileiro e de Portugal, refletindo a diversidade das fontes utilizadas, e o modo como escrevo depois de muitos anos a viver em Portugal, algo que considero natural e sem necessidade de justificativa adicional.

Abstract

This investigation carries out a comparative analysis of contemporary approaches to the mind explicitly inspired by Aristotelian ideas. At the same time, it intends to highlight how these approaches return to two pairs of fundamental notions for Aristotle: act/potency and form/matter. The Aristotelian notion of *psyche* is developed and clarified, relating it to contemporary theories of perception and thought. Two particularly important topics in the analysis are imagination and tact. The way in which *phantasia* or imagination is developed in *De Anima* will be analyzed, and it will be shown how the sense of touch is one of the privileged senses in Aristotle's psychological theory.

Key-words: [Aristotelian Psychology, Philosophy of Perception, *De Anima*, Hylomorphism, Contemporary Philosophy]

Índice

Índice	9
Lista de abreviaturas e siglas	10
Introdução	11
Capítulo 1: A Investigação Aristotélica sobre a <i>Psique</i> e a Compreensão Hilemórfica..	14
Capítulo 2: A Interpretação Funcionalista da Teoria Aristotélica.	61
Capítulo 3: Teleologia.	99
Capítulo 4: Psicologia como Ciência: A Origem da Fenomenologia e Seus Fundamentos na Teoria Aristotélica.....	153
Capítulo 5: Percepção: A Faculdade da Sensibilidade.	224
Capítulo 6: Pensamento Incorporado na Teoria Aristotélica da <i>Psique</i>	270
Capítulo 7: Imaginação – <i>Phantasia</i>	330
Capítulo 8: Tacto.....	371
Considerações Finais.	384
Referências Bibliográficas.....	387

Lista de abreviaturas e siglas

<i>Apo.</i>	<i>Analytica Posteriora – Analíticos Posteriores</i>
<i>DA</i>	<i>De Anima – Sobre a Alma</i>
<i>GC</i>	<i>De Generatione et Corruptione – Sobre a Geração e a Corrupção</i>
<i>IA</i>	<i>De Incessu Animalium – Sobre o Movimento dos Animais</i>
<i>De Int.</i>	<i>De Interpretatione – Sobre a Interpretação</i>
<i>De Mem.</i>	<i>De Memoria – Sobre a Memória</i>
<i>PA</i>	<i>De Partibus Animalium – Sobre as Partes dos Animais</i>
<i>De Plant.</i>	<i>De Plantis – Sobre as Plantas</i>
<i>De Sensu</i>	<i>De Sensu et Sensibilibus – Sobre o Sentido e os Sensíveis</i>
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia – Ética Eudêmia</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea – Ética Nicomáquea</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica – Metafísica</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica – Física</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica – Tópicos</i>
<i>Insomn.</i>	<i>De Insomniis – Sobre os Sonhos</i>
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium – Sobre o Movimento dos Animais</i>

Introdução

Para Aristóteles a *psique*² (ψυχή) é a substância formal dos seres vivos³. Aristóteles defende que a *psique* é o princípio de todos os seres vivos, ao mesmo tempo diferencia estes por participarem de modo diferente em tal definição. As plantas, por exemplo, participam da *psique* por possuírem a faculdade nutritiva, mas Aristóteles não lhes atribuiu desejo e sensação. Apenas os animais possuem a capacidade de sensibilidade ou faculdade perceptiva. A *phantasia* é também uma capacidade que caracteriza os animais: se percebem, também imaginam. O pensamento seria também uma capacidade que talvez apenas os animais humanos possuam na teoria aristotélica — outros animais também pensam, mas não de modo discursivo. O tacto tem uma importância central na teoria aristotélica: todos os animais que apresentam sensibilidade também desejam e possuem o sentido do tacto.

No primeiro capítulo o presente trabalho lidará com algumas noções ligadas à definição aristotélica de *psique*. No segundo capítulo, mostrarei um primeiro debate funcionalista contemporâneo que com a teoria aristotélica se relaciona. Abordaremos como o filósofo Hilary Putnam defendeu um tipo de funcionalismo a partir de passagens seja do *De Anima*⁴ como também do *De Interpretatione*. Também estamos cientes de que Putnam apontava para a defesa de um tipo de teoria da referência a partir da teoria aristotélica da *psique*.

No terceiro capítulo desenvolveremos como Aristóteles atribui à *psique* causa final. Mostraremos como as explicações teleológicas são vistas em teorias contemporâneas, com foco em explicações da filósofa Martha Nussbaum. Ademais,

² *Psique*: ψυχή (psyché- *psique*) *anima* no latim, alma no português, no inglês *soul*. Sublinhando a tradução para o latim, *anima*, associado à noção de animação, como visto em Aristóteles. *Psique* traduz a compreensão da substância formal de seres que participam do movimento, da sensibilidade. Não irei me abster de também referir-me à noção traduzida para o português.

³ DA 415b10: *A alma existe na qualidade de substância dos corpos animados. (ousía. Substância formal).* DA415b14: *Que o é, de facto, enquanto substância, pois a substância é a causa do ser para todas as coisas, é evidente.*

⁴ As traduções do *De Anima* que não são identificadas são de Ana Maria Lóio. Vou oferecer várias possibilidades de traduções dos textos aristotélicos, tendo em vista que no corpo do texto traduzirei todas as citações para o português. Todas as traduções para o português são de minha responsabilidade.

investigamos como poderia aparentar a teoria aristotélica, um tipo de teoria da emergência da consciência a partir de leis teleológicas no trabalho do filósofo Thomas Nagel. Discutiremos, então, se a teoria aristotélica da *psique* é algum tipo de teoria pampsiquista.

No quarto capítulo voltaremos a questões que antes havíamos trabalhado a partir da fenomenologia. Investigaremos como o filósofo Franz Brentano trabalhou na defesa da psicologia como ciência e analisaremos alguns problemas, por exemplo, o problema da intencionalidade, também é desenvolvido por outros filósofos, no que abrange à Fenomenologia. Compreendemos que o ceticismo de Brentano, por mais que fosse bastante influenciado pela psicologia aristotélica, era também influenciado por teorias mais modernas, o que parece conflitar com o realismo que compreendo na teoria da *psique* aristotélica. Desenvolvemos o capítulo tentando comparar fenomenologia com a psicologia aristotélica, e noções e compreensões provindas de teorias fenomenológicas, principalmente a do filósofo Maurice Merleau-Ponty.

No quinto capítulo mostraremos como o problema mente e corpo não é um problema para a teoria aristotélica da *psique*. Retornaremos ao trabalho do filósofo Gilbert Ryle, que aprofundamos na nossa tese de mestrado, e mostraremos como o conceito ryleano de mental é incorporado, assim como a noção aristotélica de *psique*. A percepção caracteriza os animais, como importante faculdade da *psique*. A noção hilemórfica da *psique* é uma composição inseparável de matéria e forma, uma noção composicional. Ryle também lidou com o problema corpo e mente, a partir de Descartes, de um modo similar que Aristóteles, a não separar mais a *psique* de um corpo natural com vida. Para além de utilizar uma linguagem modal, entre o potencial e o actual, o que compararemos com sua teoria de conceitos disposicionais. Mostraremos brevemente nuances da teoria da imaginação em Ryle para a contrastar com a de Aristóteles.

No sexto capítulo mostramos que a definição da *psique* na teoria aristotélica é dividida em partes. Aristóteles também cogita se o pensamento não seria um tipo de parte separada das demais, seja percepção, imaginação. Conclui, no entanto, que não. Depois avançamos para algumas caracterizações e interpretações sobre a capacidade

de pensar, ou faculdade do pensamento na teoria psicológica de Aristóteles. Desenvolvemos mais sobre a noção de pensamento a partir de sua *Metafísica*. Inserimos algumas questões a partir de duas de suas obras sobre pensamento prático, a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco*. Desenvolvemos neste capítulo ainda a forma como o pensamento e a percepção podem ser objeto de uma interpretação, seja mais representacionista como também realista. Trataremos de distinguir o significado destes dois tipos de interpretação, que poderiam vincular-se às ideias da teoria aristotélica, comparando-as com visões e posições de filósofos contemporâneos.

No capítulo sete, delimita-se a noção de *phantasia* ou imaginação, mais especificamente no *De Anima*. Pretende-se mostrar que Aristóteles não parece ter uma teoria da imagem muito clara, mas, ao mesmo tempo defende que todas as capacidades ou partes da alma têm de ser incorporadas, assim como a imaginação. E o argumento da *phantasia* é importante para sublinhar que se para pensar é preciso imaginar, e se o imaginar é incorporado, até o pensamento não seria algo separado da percepção.

No último capítulo, investigamos como Aristóteles privilegia o sentido do tacto, ao considerar a percepção dos animais e explicação dos seus movimentos intimamente conectada com a sua teoria do desejo. Os animais que percebem e desejam possuem o sentido do tacto.

Capítulo 1: A Investigação Aristotélica sobre a *Psique* e a Compreensão Hilemórfica.

Os escritos psicológicos, se é que assim podemos chamá-los no corpus aristotélico, claramente fazem parte da investigação sobre seres vivos. Neste trabalho, focamos principalmente nos seres que apresentam sensibilidade e pensamento. Em grande medida, não há separação entre biologia, física e metafísica nos textos de Aristóteles sobre a *psique*.

O Tratado sobre a *psique*, traduzido para o latim como *De Anima* e para o português como *Tratado da Alma*, é especificamente dedicado à investigação da *psique* e suas partes ou faculdades. Antes de Aristóteles, as noções relacionadas aos princípios identificados nos seres vivos foram desenvolvidas e por ele confrontadas. Aristóteles acreditava que a pluralidade de causas conhecidas pela investigação revelaria muito sobre a natureza dos seres, a partir de um maior número de casos. A noção de *psique* se correlaciona a outras noções, como substância, princípio, matéria e forma, entre outras, já desenvolvidas por autores anteriores.

No primeiro livro do *De Anima*, Aristóteles aponta alguns problemas em teorias anteriores sobre a *psique*. Nos livros segundo e terceiro, ele argumenta sobre sua própria investigação da *psique*. No projeto aristotélico, biologia e física não são abordadas de modo separado do que entendemos hoje como psicologia. O *corpus aristotelicum* abrange várias camadas de fenômenos conforme ainda resta de sua obra. A *psique* é descrita como substância formal (entenda-se que toda substância também tem de ser material) de seres vivos que apresentam movimento.

Aristóteles também demonstra seu foco na investigação da faculdade da sensibilidade e na definição da *psique* humana.

O objetivo central deste trabalho é demonstrar as influências da teoria psicológica aristotélica em teorias contemporâneas da mente e percepção. Existem muitos debates divergentes sobre a interpretação das obras de Aristóteles ao longo da história da filosofia. O texto aristotélico é bastante aberto à interpretação, em parte

devido à dificuldade de traduzir o grego antigo e outras questões relacionadas à compilação e à incerteza sobre a autoria dos textos. Alguns deles parecem ser anotações das aulas de Aristóteles, enquanto outras partes poderiam ser transcrições feitas por seus alunos. Em outras palavras, há muita especulação em torno da obra aristotélica.

No entanto, ao ter acesso aos textos que são sempre traduzidos ao longo da história, nos deparamos com uma grande riqueza de investigação e argumentação, além do árduo trabalho de interpretação. Acredito que, por isso, sempre haverá estudiosos dedicados a compreender e reinterpretar a obra de Aristóteles, trazendo novas perspectivas de acordo com o contexto de seu próprio tempo, apesar dos desafios de tradução e interpretação. Embora possa haver uma certa antipatia contemporânea em relação à antiguidade, é impossível apagar o passado, pois ele está incorporado no presente.

A investigação sobre a *psique* não se restringe apenas aos campos que entendemos como filosofia da mente ou percepção, mas abrange vários tipos de explicações. Abordaremos a relação entre o psíquico e o físico, com destaque para o conceito de intencionalidade (entendido como uma forma de explicação teleológica em Aristóteles), entre outras investigações relacionadas, como a imaginação, a percepção e o pensamento, analisados a partir de interpretações contemporâneas.

Um dos maiores desafios deste trabalho é identificar características da *psique* animal a partir da sensibilidade, uma vez que Aristóteles combina diferentes noções que hoje são estudadas em filosofia da mente. Ele desenvolve sua compreensão misturando-as com conceitos da linguagem cotidiana e comum, especialmente ao tratar de sua teoria do desejo e da ação habitual. Portanto, é razoável reconhecer que essas partes e noções participam da definição da teoria da *psique* aristotélica. Aristóteles entendia a *psique* como aquilo que dá vida a um corpo natural, e escreveu no *De Sensu*:

Os atributos mais importantes dos animais, sejam comuns a todos ou peculiares a alguns, são, manifestamente, atributos da alma e do corpo em conjunto, por exemplo, sensação, memória, paixão, apetite e desejo em geral, e, além disso, prazer e dor. Pois estes podem, de fato, ser ditos

como pertencentes a todos os animais. Mas há, além destes, alguns outros atributos, alguns dos quais são comuns a todos os seres vivos, enquanto outros são peculiares a certas espécies de animais (*De Sensu*, 436a7-436a16).⁵

A investigação aristotélica sobre a *psique* é muito mais abrangente do que as teorias contemporâneas da mente, pois considera plantas, animais e seres humanos, sem rejeitar causas materiais e formais. Em Aristóteles, explicações materiais e psicológicas aparecem simultaneamente, sem separação do hilemorfismo, isto é, da matéria e sua forma, ou seja, do corpo natural e de sua atividade em vida. Não há separação da *psique* de um corpo natural vivo.

A teoria aristotélica não se encaixa em um modelo dualista nem materialista, pois as substâncias material e formal (corpo e *psique*) são vistas de forma composicional. Não existe corpo natural vivo que não possua *psique*. A psicologia aristotélica abrange aspectos fisiológicos, incluindo as faculdades que todos os seres vivos compartilham e outras que os distinguem. Por isso, considero que ela se apresenta como uma teoria biopsiquista, ao compreender a *psique* como a substância formal de todos os seres vivos e animados (seres chamados "animados" por apresentarem movimento e potencial para a vida).

Veremos que a noção de *psique* é investigada por Aristóteles confrontando teorias anteriores e, em seguida, apresentando e definindo sua própria teoria psicológica. Isso também se relaciona e aponta para as conexões entre sua teoria psicológica e suas teorias da racionalidade e da ética, interligando muitos aspectos do *corpus* aristotélico.

Parece-nos um tipo diferente de intelectualismo, pois Aristóteles entende a imaginação e o pensamento como incorporados. Não podemos esquecer que sua teoria da virtude é abordada considerando a ação habitual. O conhecimento é captado pela

⁵ *De Sensu*, 436a7-436a16 (Translated by J. I. Beare).

percepção, através do reconhecimento das formas, que são o princípio dos próprios seres. Perceber é apreender tais formas sem a matéria.

Lidaremos com a compreensão de uma leitura de Aristóteles no primeiro livro do *De Anima*, no qual o sentir é semelhante ao pensar. Essa afirmação parece ser consonante com Descartes em *As Paixões da Alma*:

(...) das duas espécies de pensamentos que distingui na alma, das quais uns são suas ações, isto é, suas vontades, e os outros as suas paixões, tomando-se esta palavra em sua significação mais geral, que compreende todas as espécies de percepções, os primeiros estão absolutamente em seu poder e só indiretamente o corpo pode modificá-los, assim como, ao contrário, os últimos dependem absolutamente das ações que os produzem, e a alma só pode modificá-los indiretamente, exceto quando ela própria é sua causa. (DESCARTES, 1973, p. 243).

Por outro lado, como afirmou Richard Sorabji (1974), ao utilizar o exemplo de Aristóteles sobre as afecções, como a ira aquecendo o coração, entre outras, que não são apenas mentais, mas também fisiológicas, o aristotelismo parece distanciar-se do cartesianismo.⁶ As explicações das afecções da *psique* possuem tanto um componente material quanto psíquico, sendo, portanto, explicações hilemórficas, com causais materiais e formais.

Aristóteles refere-se à capacidade da sensação de discriminar o que é bom do que é mau, e, como consequência, de evitar a dor e buscar o prazer. A sensação adquire um papel semelhante ao da inteligência pela sua capacidade discriminativa, ao distinguir o que parece mau e desejar o que parece bom. No argumento aristotélico, se a imaginação é incorporada (pois Aristóteles entende que as imagens, ou seja as formas implicadas na matéria, permanecem nos sentidos, ou seja, na percepção), e se para

⁶ Ver em Sorabji, R. (1974). Body and soul in Aristotle. *Philosophy*, 49, 69-82.

pensar necessitamos da imaginação (*phantasia*), então o pensamento também deve ser considerado incorporado e não localizado em uma parte específica do corpo natural.

Aristóteles considerava o coração um órgão mais importante do que o cérebro, com funções que envolviam alterações como aquecimento e resfriamento. A *psique*, portanto, não estava localizada em nenhum órgão específico.

O hilemorfismo da teoria da *psique* de Aristóteles é marcado pelas noções em pares: matéria e forma, potência e ato. Os pares modais, potência (*dúnamis*) e ato (*energeia ou entelechia*), são atualmente traduzidos como potencialidade, atualidade, poderes, atividades e capacidades. A *psique* é considerada uma substância formal, expressando o movimento de potência para o ato, com a matéria representando a potência e a forma o ato. Esse movimento envolve a atualização das capacidades dos sentidos, da sensibilidade.

Os animais compartilham a capacidade perceptiva, a faculdade da sensibilidade. Os seres vivos e animados se distinguem dos inanimados pelo fato de viverem: “o animado se distingue do inanimado por viver” (DA 413a20). Normalmente, possuem sensibilidade, expressam movimento, alterando-se e afetando-se. As plantas possuem algum tipo de *psique* e são afetadas pelas formas em sua matéria pela faculdade nutritiva (DA 424b5). Elas são sensíveis à luz, por exemplo, mas não compartilham a faculdade perceptiva com os animais. Por outro lado, “todos animais, por sua vez, possuem manifestamente o sentido do tacto” (DA 413b10).

No que se segue, primeiro abordarei a definição de *psique*, conferindo atenção à concatenação de noções associadas para a melhor compreensão de tal definição. Então, de modo gradativo, tentaremos entender a definição de *psique* e seu funcionamento nos moldes da teoria hilemórfica.

Ao tratar de temas como a percepção e seus objetos, e o funcionamento dos órgãos dos sentidos através de seus sensíveis próprios, lidamos com concepções que interessam à investigação em filosofia da mente e percepção. Aristóteles insere noções advindas de sua teoria hilemórfica, vista pelos pares matéria e forma, e potência e ato, entre outras questões sobre causalidade e finalidade. Aceitar que o hilemorfismo é um tipo de investigação da relação entre seres vivos e os meios, de um modo geral, implica

descrever comportamentos de seres vivos e considerar se poderiam ser comportamentos mentais ou se poderiam caracterizar alguma concepção de mente na teoria aristotélica.

A delimitação depende da forma como reconhecemos comportamentos de seres vivos correlacionados às noções contemporâneas do que seria o mental ou comportamento mental. Assim, podemos combinar várias interpretações contemporâneas da teoria aristotélica em seus escritos considerados "psicológicos". Uso o termo entre aspas porque ele não é exclusivo; são investigações muito naturalistas, referindo-se às descrições da natureza da *psique* humana, que não é algo restrito a um campo definido como psicológico, mas também metafísico e biológico. Podemos aceitar também que as concepções de racionalidade e ética se vinculam à concepção de *psique*, quando esta é explicada como causa final.

Para Aristóteles, o conhecimento sobre a *psique* como objeto de investigação contribuiria para o entendimento das verdades como um todo. Sendo também uma investigação da natureza, Aristóteles escreveu que “*a alma é, por assim dizer, o princípio dos animais*” (DA 402a5). Sua investigação é uma novidade no sentido de que pode ser uma das primeiras teorias especificamente voltadas para a explicação do que poderia ser um comportamento mental. No entanto, esse enfoque é apenas uma parte de um tratado mais abrangente sobre a natureza, pois Aristóteles aponta semelhanças e diferenças até mesmo em suas observações sobre plantas e animais não racionais.

As faculdades da *psique* são suas partes divididas para a compreensão da concepção, e os seres vivos e animados compartilham tais faculdades. A *psique* é a causa formal de todos os seres vivos, mas algumas faculdades pertencem a uns e não a outros. Os animais compartilham a faculdade nutritiva com as plantas, e os seres humanos compartilham a faculdade da percepção e imaginação com os outros animais. A faculdade intelectual ou do entendimento (compreensão) é exclusiva dos seres humanos, um tipo de pensamento abstrato e discursivo, a possibilidade de conhecimento.

Aristóteles sugere que a *psique* é uma substância composta de matéria e forma, onde a matéria é potência e a forma é ato; ela caracteriza e explica os movimentos de

um ser vivo. As funções de suas partes ou órgãos são vistas como potencialmente favoráveis a uma certa organização que pode ser atualizada. Assim, a alma está correlacionada aos poderes de suas faculdades, bem como ao movimento, ou seja, à atualização de suas capacidades, disposições, funções e finalidades.

A *psique* ou alma é particularmente entendida a partir dos poderes materiais de suas funções formais. O hilemorfismo é primordial na teoria psicológica aristotélica, lembrando que, enquanto caracterização de uma substância formal, também descreve mudanças na matéria de um corpo natural com vida. Toda substância deve ser também material. Um ser vivo é "animado" quando apresenta movimento, ou seja, tem como princípio a *psique*. Para Aristóteles, "ser animado" é basicamente participar dos tipos de movimentos e mudanças dos seres vivos.

A alma é causa e princípio do corpo que vive. (...) assim é causa enquanto aquilo de que o movimento "provém", aquilo em vista do qual e também na qualidade de substância dos corpos animados. Que o é, de facto, enquanto substância, pois a substância é a causa do ser para todas as coisas, é evidente. Ora ser, para todos os seres vivos, é viver, sendo a alma a sua causa e princípio. Além disso, a forma do ente em potência é o ato (DA 415b5-15).

Acima, identificamos traços do hilemorfismo na demonstração da noção de *psique* em Aristóteles. É assumido que a alma é substância formal na explicação que seguirá na tentativa de fundamentação da sua teoria hilemórfica. Aristóteles afirma que o movimento provém primeiramente da alma; a *psique* é o primeiro ato, ou seja, indica a causa formal para as capacidades dos corpos naturais na dinâmica da vida, tendo em vista finalidades. A matéria (corpo natural) atualiza potências ou poderes através do movimento. O movimento pode ser visto na teoria como deslocação, crescimento, envelhecimento, alimentação, reprodução, geração, corrupção, etc.

O movimento de alteração (atrelado à percepção) e o de afecção podem ser entendidos de algum modo com a noção de sensação, mas também como emoções, que também são sensações para o autor. A alteração é uma noção importante para a

caracterização da faculdade perceptiva, uma das faculdades da *psique* que todos os animais compartilham. Já havia discussões na antiguidade sobre se a geração era o mesmo que a alteração, e Aristóteles aponta em *Sobre a Geração e Corrupção* que podemos “*observar a alteração, e que é diferente da geração, do mesmo modo que podemos observar a mudança de grandeza, chamada ‘aumento’ ou ‘diminuição’, de uma substância que, em si mesma, permanece em repouso*” (GC 314b15-20).⁷

A alteração é uma das noções associadas à faculdade perceptiva, e também fundamenta o princípio da qualidade de substância formal que caracteriza um ser vivo, acentuando a distinção entre o que é animado e o que não é. Aristóteles escreve que a *psique* é causa e princípio de todos os seres vivos. Estas designações são ditas em vários sentidos, mas a alma é causa “*enquanto aquilo de que o movimento provém, aquilo em vista do qual e também na qualidade de substância dos corpos animados*” (DA 415b10). Assim, a *psique*, enquanto anima na tradução latina, serve como um princípio de animação de um corpo natural vinculado à noção de movimento, qualitativamente referindo-se às afecções como “*formas implicadas na matéria*” (DA 403a25).

A alma é causa enquanto substância formal, e a “*forma do ente em potência é o ato*” (DA 415b15), ou seja, é causa do movimento, e assim, da alteração na qualidade de substância. Vimos que a noção de princípio e substância estão associadas. Assim, a *psique* é um princípio e substância.

É interessante notar que a *psique* abarca uma divisão que é também a definição da alma por suas faculdades, ou por suas partes, que se distinguem de acordo com a natureza e o comportamento (*dúnamis*: poderes, potências, capacidades) de diferentes seres vivos. A alma, num primeiro momento, parece ser uma noção que caracteriza seres vivos, mas distinções serão evidenciadas pela divisão entre faculdades que, ao predicar diferentes capacidades (ou poderes), demonstram diferenças fundamentais.

Aristóteles, porém, não defende causas que não sejam materiais para as funções da alma. Portanto, não há uma delimitação exata do que poderia ser considerado um elemento físico e/ou psicológico de modo claro em sua teoria. É importante notar que

⁷ *Sobre a Geração e a Corrupção* (2009) IN Aristóteles: Obras Completas. Coord. António Pedro Mesquita. Tradução: Francisco Chorão. Revisão Alberto Bernabé. Imprensa Nacional Casa da Moeda.

a definição de alma, de um modo mais geral, demonstra uma articulação entre noções de ordem física e metafísica. As delimitações do que pode ser considerado material e formal são apenas critérios de preferência do tipo de descrição; alguns preferem as causas materiais como explicação, enquanto outros preferem a causa formal. As afecções, como movimentos da *psique*, são incorporados nessa concepção.

A noção de *psique* refere-se às capacidades de suas faculdades, assim como ao movimento, ou seja, à atualização de capacidades, disposições, funções e finalidades no movimento. A *psique* é explicada a partir da composição hilemórfica, da matéria de um corpo natural (potência) e forma (ato), sendo também compreendida por suas funções ou capacidades (formais) que se atualizam. O hilemorfismo é primordial na teoria psicológica aristotélica, lembrando que a *psique*, enquanto caracterização de uma substância formal, também é seu funcionamento, atuando como causa final e atividade do corpo natural que possui vida. Na verdade, Aristóteles chama a atenção para aspectos que nos impedem de reduzir a sua teoria a algum tipo de materialismo ou dualismo.

1.1 A *Psique* como Objeto de Investigação.

Aristóteles afirma que se entendemos que conhecer é algo a ser estimado, e se podemos conceber que há conhecimentos que podem ser mais destacados que outros devido aos objetos investigados, o tema da *psique* encontra-se entre os mais fascinantes. São dois os argumentos que o autor oferece para justificar tal posição, ora por que a investigação sobre a *psique* contribuiria para o conhecimento geral como um todo, “e em especial para o da natureza, pois a alma é, por assim dizer, o princípio dos animais” (DA 402a5).⁸ E sublinha que de qualquer modo e por meio de muitas inspeções é muito complicado apreender um conhecimento sobre a alma que mereça confiabilidade. A investigação que diz o que uma coisa é, apresenta dificuldades próprias

⁸ Traduções para o português do *De Anima (Sobre a Alma)* de Ana Maria Lóio (2010) com revisão de Tomás Calvo Martinez.

de qualquer tentativa de demonstração. Neste caso, seria necessário investigar qual seria o método apropriado para o estudo da alma. Porém, como não há um único método compartilhado para se saber o que uma coisa é, faz-se ainda mais difícil a investigação, “*pois será necessário determinar qual é o modo de proceder apropriado a cada caso em particular*” (DA 402a15). Caso seja por demonstração ou divisão apropriada por partes do que se busca conhecer em particular, mesmo assim, isto acarreta ao investigador imensos percalços e falhas. Se não se pode somar todas as causas *ad infinitum* para conhecer o que uma coisa é, não é possível o conhecimento abarcar todas as causas, assomando-se se toda causalidade necessária e acidental, isso seria indeterminável. Por isso, entendeu Aristóteles: é necessário fixar princípios. E argumenta que para diferentes estudos existem diferentes princípios, a exemplo dos números e superfícies.⁹

Para Aristóteles é primordial estabelecer a que gênero pertence a *psique*, ou seja, se ela poderia ser considerada uma substância, qualidade, quantidade, ou ainda se concerne a alguma das categorias que o autor investigou em outro tratado, e, acrescenta, se poderia ser distinguida entre os seres em potência ou em ato. É preciso ainda considerar se ela poderia ser divisível ou indivisível, se são todas as almas da mesma espécie, e se não, saber se a diferença seria em gênero ou em espécie. As investigações que anteriormente foram feitas sobre a *psique*, antes do autor, são sobretudo investigações sobre a *psique* humana. Isso alerta-nos para termos em conta se precisaríamos de fato abordar as especificidades dos seres vivos:

Com efeito, os que actualmente se pronunciam sobre a alma e a investigam parecem examinar apenas a alma humana; ora temos de precaver-nos, para não nos escapar se existe uma única definição de «alma», como de «animal», ou se existe uma definição diferente para cada tipo de alma __ por exemplo, de cavalo, cão, homem, deus __, sendo o universal «animal», neste caso, ou nada, ou posterior. E poder-se-ia

⁹ Ver em DA 402a20.

perguntar o mesmo a respeito de qualquer outro atributo comum que se predicasse. (DA 402b5-10)

Aristóteles supõe a possibilidade de não existirem diversas diferentes *psiques*, mas sim diversas partes. Dito isso, coloca-se a questão se primeiro devemos estudar a alma no seu todo ou por suas partes. Ainda assim, não seria fácil determinar quais as partes são diferentes entre si, ou se seria preciso primeiro investigar as funções das partes, ou dividir por partes. Tais partes foram traduzidas para o português como “faculdades”, a exemplo da sensibilidade, nutrição, reprodução ou a faculdade perceptiva. Aristóteles parece ainda colocar em dúvida se se deve investigar primeiro as funções, ou seus objetos, ou vice-versa. Visando ter o conhecimento das razões que explicariam o que Aristóteles chama de substância, que seria um princípio à pergunta “o que uma coisa é?”, mas também se faz necessário tentar conhecer aquilo que a acompanha.

1.2 A Noção de Princípio.

A *psique* é o princípio de todos os seres vivos para Aristóteles. Desenvolveremos melhor a noção de princípio para clarificar melhor o que significa tal afirmação. Aristóteles apresenta vários significados para a noção de princípio, visto que o conhecimento para o autor é obtido pelo conhecimento das causas. Como não podemos conhecer todas as causas em sua totalidade, é necessário conhecer a partir do que chamou de princípio. O autor também escreveu que o “o princípio é, de facto, a primeira causa” (GC 324a27)¹⁰. Lembrando que pode ser também que as causas que atribuímos, e seus princípios “poderá existir não nos objetos, mas, antes, em nós próprios” (Metaph. 993b5)¹¹. Ademais acrescenta no Livro V da *Metafísica*:

¹⁰ Sobre *Geração e Corrupção*, 2009, 324a25, p. 98.

¹¹ Tradução Castellana de Tomás Calvo Martinez.

“(1) Princípio significa, num sentido a parte de alguma coisa de onde se pode começar a mover-se; por exemplo, uma reta ou um caminho têm um princípio de um lado, e do lado oposto tem outro. (2) Noutra sentido, princípio significa o melhor ponto de partida para cada; por exemplo, no aprendizado de uma ciência, às vezes não se deve começar do que é objetivamente primeiro e fundamento da coisa, mas do ponto a partir do qual pode-se apresentar mais facilmente. (3) Princípio significa ainda a parte originária e inerente à coisa a partir da qual ela deriva: por exemplo, a quilha de uma nave, os fundamentos de uma casa e, nos animais, o coração segundo alguns, o cérebro segundo outros, ou ainda alguma outra parte segundo outros. (4) Em outro sentido, princípio significa a causa primeira e não imanente da geração, ou seja, a causa primeira do movimento e da mudança; por exemplo, o filho deriva do pai e da mãe, e a rixa deriva da ofensa. (5) Noutra sentido, princípio significa aquilo por cuja vontade se movem as coisas que se movem e mudam as coisas que mudam; como são, por exemplo as magistraturas das cidades, as oligarquias, as monarquias e as tiranias, e do mesmo modo as artes e, entre estas, sobretudo as arquitetônicas. (6) Ademais, o ponto de partida para o conhecimento de uma coisa também é dito princípio da coisa; as premissas, por exemplo, são princípios de demonstrações. Em igual número de sentidos se entendem as causas, pois todas as causas são princípios. Portanto, é comum a todos os significados de princípio o fato de ser o primeiro termo a partir do qual algo é ou algo é gerado ou conhecido. Desses princípios, alguns são inerentes à coisa, outros são externos. Por isso são princípio a natureza, o elemento, o pensamento, o querer, a substância e o fim (de fato, princípio do conhecimento e do movimento de muitas coisas são o bem e o belo.) (*Metaph.* 1013a 5-20).¹²

Entra aqui a consideração de filósofos anteriores a Aristóteles, por exemplo, Demócrito, que estabeleceu que o átomo é o princípio de todos os seres vivos,

¹² Tradução de Giovanni Reale.

estabelecendo apenas na matéria a explicação causal para tudo que existe. Para Aristóteles, o princípio de todos os animais é a *psique*, e definir a *psique* humana não é tarefa fácil. Vejamos que a noção de princípio é primordial como parte do processo dedutivo, Aristóteles escreveu sobre o argumento dedutivo nos *Analíticos Posteriores*:

Assim, devemos ou argumentar assim, ou, postulando como princípio que a demonstração é necessária e que se algo foi demonstrado não pode ser de outra forma _ a dedução, portanto, deve depender das necessidades. Pois das verdades se pode deduzir sem demonstrar, mas das necessidades não se pode deduzir sem demonstrar; pois esta é precisamente a marca da demonstração. (*Apo*, 74b13-17)¹³

Aristóteles definiu a *psique* como substância formal, a substância como causa primeira e princípio do argumento dedutivo, mas não substância incorpórea ou imaterial como haja visto em filósofos anteriores. Neste caso, tendo em vista que toda substância formal é também substância material, ou melhor, corpo natural quando nos referimos a seres vivos, “*substâncias parecem ser, em especial, os corpos e, de entre eles, os corpos naturais*” (DA 412a10). De todo modo, há um intuito em se demonstrar e definir a *psique* como substância formal também por diferenciar corpos com vida de corpos sem vida, ou seja, animados de inanimados. A *psique* como a forma de corpos naturais com potência para a vida. Aristóteles privilegia a noção de forma, ao contrário dos materialistas de sua época, por exemplo, Demócrito. A noção de forma é mais importante que a de matéria para Aristóteles, que defende que a causa formal explica muito mais o movimento do que a causa material apenas. Aqui a noção de princípio é a primeira causa na dedução. Se se define o que é necessário numa cadeia causal, o princípio é um tipo de primeira premissa, causa primeira pelo qual inicia a argumentação dedutiva sobre sua compreensão da *psique*. A causa formal é primordial e necessária à medida que também se dirige para um *telos*, ou causa final e assim confere o que é

¹³ Trad. Jonathan Barnes.

necessário para identificação do movimento, de funções. A alma ou *psique* é o que anima todo o corpo natural, e é caracterizado como um princípio que compartilham todos os seres vivos. Atribuir um princípio não é apenas nomear alguma propriedade, é a tentativa de iniciar uma descrição ou explicação. E também poderá ser compreendida como a definição de fundamentos primários, e mais familiares, não como hipótese. Mas, caracteristicamente, ao começar por identificar e diferenciar seres animados e com vida dos não animados, “*o animado se distingue do inanimado por viver*” (DA 413a20). E tal distinção é também um princípio para a definição da *psique* como causa primeira e formal de todos os seres vivos e animados.

A *psique* vista como o princípio de todos os seres vivos, tendo em vista que é proveniente do termo *arché*¹⁴, indica o que é primeiro e comum, e neste caso, os seres vivos animados compartilham algo que assim os caracteriza, a *psique*. Ao reconhecer que seres com vidas são animados pois apresentam movimento (para Aristóteles, as plantas não se movem por si próprias, diferenciando-se assim dos animais).¹⁵ É conduzido à investigação do que é ser animado e apresenta sensibilidade, ou sensação, e daquilo em que consiste o funcionamento da *psique*. O funcionamento está totalmente atrelado às definições da *psique* por suas faculdades. Aristóteles sublinhou que “*diferentes objetos implicam diferentes princípios*” (DA 402a20), portanto, faz-se necessário tentar descrever por que são animados e quais são as características dos seres vivos, dividindo por partes a definição da *psique*. Sobre a noção de princípio escreveu Terence Irwin (1991):

Um “princípio” (ou “origem”, *arché*) desempenha algum tipo de papel causal ou explicativo sobre a coisa pela qual é o princípio; havia algum consenso geral sobre o que era propriamente explicado tendo por referência a alma: “*todos definem a alma por três coisas, podemos dizer – pelo movimento, pela percepção, e por ser incorpórea*” (405 b 11-12). Isto

¹⁴ IRWIN, T. H. (1991) Aristotle’s philosophy of mind. IN *Companions to ancient thought 2 – Psychology*, ed. Stephen Everson. Cambridge, p. 59.

¹⁵ Ver em *On Plants* 816a22-816b23.

é fácil, para nós e para contemporâneos de Aristóteles, concordar sobre duas dessas três características da alma. Se algo se move, podemos nos referir a algum estado disso como a alma (em particular ao desejar) para explicar este movimento; e se nós pensamos algo que possui percepção sensorial, nós realmente consideramos isso como um estado da alma. (IRWIN, 1991, p. 59)¹⁶

Aristóteles parece aderir aos dois primeiros princípios mais comuns, ou já conhecidas em seu tempo na definição de *psique*. Logo, mantém o princípio do movimento e percepção, e descarta o princípio da não corporeidade da *psique*. A noção de princípio atribuída a todos os seres vivos com o nome de *psique*, parte de e tem a intenção de ser uma noção que será demonstrada pelas descrições de faculdades ou partes que Aristóteles identifica. Um princípio identificado como tal precisa ser demonstrado: o autor escreveu em *Analíticos Posteriores* que “Um princípio de demonstração é uma proposição imediata, e uma proposição imediata é aquela para a qual não há outra anterior” (Apo 72a7).¹⁷ Se toda demonstração é circular, a postulação de um princípio é exatamente a tentativa de uma definição do que Aristóteles entende por *psique*, como causa primeira, formal e final. Deste modo, as observações metafísicas são postulações que podem dizer sobre a substância física, mas para além disso, sobre os princípios atribuídos. Para Aristóteles, aquele que discorre sobre os princípios e sobre o estudo dos princípios das ciências é precisamente o filósofo.¹⁸

Todavia, não podemos esquecer que Aristóteles está a investigar sobre seres vivos, e sobre alma como um princípio de todos os seres vivos. A noção de princípio a que se refere sobre a *psique* apresenta-se como potência para a vida de determinados corpos, inclusive os que apresentam sensibilidade. A definição da *psique* como princípio de todos seres vivos confronta a ideia de alma com princípios imateriais e incorpóreos vistos em Platão, e também com princípios apenas materiais vistos em outros filósofos (a exemplo de Demócrito). A teoria de Aristóteles também diferencia-se de outras

¹⁶ IRWIN, T. H. (1991) Aristotle's philosophy of mind. IN *Companions to ancient thought 2 – Psychology*, ed. Stephen Everson. Cambridge., p. 59.

¹⁷ Trad. J. Barnes.

¹⁸ Ver em *Metafísica* 1005b5-15.

teorias de filósofos que delimitavam a natureza da *psique* tendo como princípio determinados elementos, ou como Platão e Empédocles que defendiam uma mistura de elementos. Para Aristóteles:

Por um lado, quanto à natureza e quantidade dos princípios, especialmente entre os que os tornam corpóreos e os que os tornam incorpóreos e, além disso, entre todos estes e os que, combinando ambas as perspectivas, derivam os princípios de uns e de outros. Por outro lado, divergem quanto ao número de princípios: uns dizem que é um, outros que são vários. Uns e outros explicam a alma de acordo com as suas perspectivas, sustentando, com razão, que o que é capaz de mover a natureza faz parte dos primeiros princípios. (DA 404b30-405a5).

Deste modo entendemos que a *psique* como um princípio está intrincada com a proposição “ser vivo” que também significa “ser animado”, visto isto, a *psique* é primordialmente associada ao movimento. Há diferenças nos tipos de movimentos que Aristóteles atribui à *psique*, visto que a maioria dos autores que o filósofo comentou conferiram o princípio do movimento à *psique*. Há diferenças quanto a defesa de qual seriam os elementos como primeiros princípios, a exemplo de Heráclito, “*que considerou que todos os entes se encontram em movimento*” (DA 405a25). Para Demócrito, nas palavras de Aristóteles, não haveria uma circunscrição do que exatamente seria animado, do que não seria. Deste modo, é visto que o movimento parece ser um princípio comum atribuído a outras definições da *psique*, sendo causa e origem do movimento.

1.3 O Movimento (*Kínesis*).

A noção de movimento é um dos tópicos importantes para entendermos a investigação sobre a natureza da *psique* em Aristóteles. A noção de *psique* caracteriza o ser animado e este distingue-se principalmente pelo movimento. A alma, caracterizada como animada, possui como princípio o mover-se, seja pelas alterações e

afecções ou por causar o movimento (*kínesis*). O movimento implica mudança. No hilemorfismo, a substância como substância material (física) e formal (*psique*) podem ser entendidas como primordiais na concepção de movimento dos seres animados, ou que possuem uma *psique*. Aristóteles escreveu no primeiro livro do *De Anima* sobre a ideia de movimento como princípio da *psique* e sobre sua relação com a percepção como uma alteração, ou seja, mudança. E mudança, assim como alteração, afecção, também é um tipo de movimento da *psique*:

Ora o animado parece diferir do inanimado principalmente em dois aspectos: no movimento e no perceber. E foram estas duas, aproximadamente, as doutrinas que os nossos antecessores nos transmitiram acerca da alma. A alma é, acima de tudo e em primeiro lugar, afirmam alguns, aquilo que move. (DA 403b25).

As afecções, no *De Anima*, são entendidas como movimentos e mudanças na *psique*. Aristóteles exemplificou isso com o encolerizar-se e o desejo, que são movimentos na *psique* e pela faculdade da sensibilidade ou percepção, compreendidos por alterações no corpo natural. As alterações como movimentos da alma, descritas como afecções, referem-se a esse tipo de movimento psíquico. A noção de afecção é fundamental na teoria aristotélica e será desenvolvida mais adiante.

No livro terceiro da *Física*, Aristóteles define movimento como mudança substancial, de qualidade, quantidade ou local. A natureza tem como princípio o movimento e a mudança, estando sempre em movimento, que envolve espaço, lugar e tempo. O movimento não existe fora das coisas, algumas sendo apenas em ato, outras em potência e ato (*Phys.* 200b25).¹⁹ O movimento refere-se a mudança seja substancial, de qualidade, ou quantidade, ou localmente, “*as espécies de movimento e mudança são tantas quanto as do ser*” (*Phys.* 201a5).²⁰ É importante sublinhar que, se Aristóteles explica os movimentos da natureza a partir de uma linguagem modal (potencial e atual),

¹⁹ Trad. Guillermo. R. de Echandía.

²⁰ Trad. Guillermo. R. de Echandía.

o movimento é tal mudança do potencial para o atual, assim como há o movimento sempre em ato, ou atividade (como o dos astros, por exemplo). No entanto, o movimento é sempre atual: “o movimento é a realidade do potencial como tal; por exemplo, a atualidade do alterável enquanto alterável é a alteração” (*Phys.* 201a10).²¹

O movimento é, pois, a actualidade do potencial, quando ao estar atualizando-se opera não enquanto ao que é em si mesmo, senão enquanto é movível. Entendo o (enquanto que) assim: o bronze é uma estátua em potência, mas o movimento não é a actualidade do bronze enquanto bronze, pois não é o mesmo ser bronze que ser algo em potência; se fossem o mesmo em sentido absoluto e segundo o conceito, o movimento seria então a actualidade do bronze enquanto bronze; mas, como se disse, não são o mesmo. Isto é claro no caso dos contrários, já que poder curar-se é distinto que poder enfermar _ se não o fossem, estar enfermo, seja humor ou seja sangue, é um e o mesmo. E visto que não são o mesmo, como a cor não é o mesmo que a coisa visível, é evidente que o movimento é a actualidade do potencial enquanto potencial. (*Phys.* 201a30-201b5).²²

Na sensibilidade, ou nos nossos sentidos, há a potência para tal atualização, na percepção dos sentidos sendo ativados através da própria capacidade de sensação. A sensibilidade é um tipo de capacidade, sempre em alteração, portanto em movimento, a *psique* sendo afetada e podendo também afetar. Potência é princípio de movimento, ou de mudança (*Metaph.* 1046a11); escreveu Aristóteles “que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra” (*Metaph.* 1019a15).²³ Deste modo, Aristóteles explica o movimento da potência para o ato: o corpo tem a potência para afetar-se e sentir, sendo uma substância composta de matéria e forma, “a matéria é potência,

²¹ Trad. Guillermo. R. de Echandía.

²² Trad. Guillermo. R. de Echandía.

²³ Trad. Giovanni Reale.

enquanto a forma é acto. E isto de duas maneiras: numa, como é o saber; na outra, como é o exercício do saber” (DA 412a10). A psique, como princípio de todos os seres vivos, é o primeiro ato de um corpo natural. Todos os atos referem-se a um ser que possui a potência para a vida, como alimentar-se, crescer e reproduzir-se. A psique é a forma de um corpo natural, e um ser vivo com um corpo natural específico e atual, conforme explicou Aristóteles: “a matéria é potência, a forma é acto e, uma vez que o composto de ambos é o ser animado, o corpo não é o acto da alma; ela é que é, antes, o acto de certo corpo” (DA 414a15). Lembrando que "acto" é usado em dois sentidos: a atualização da potência e a atividade contínua, “num, como é o saber; no outro, como é o exercício do saber” (DA 412a20), ou seja, a alma é “algo do corpo, existe no corpo, e em certo tipo de corpo” (DA 414a20). Assim, todo ato da alma é análogo ao corpo específico, onde o corpo é sujeito e matéria (DA 412a15), com potência e realização de sua forma, refletindo suas atividades possíveis.

A potência (*dúnamis*) está ligada à mudança e movimento, orientando-os por causas finais. Potência traduz-se como poderes ou capacidades, como a habilidade de um construtor. Aristóteles “*chama-se potência a capacidade de realizar algo bem ou adequadamente*” (*Metaph.* 1019a25).²⁴ O movimento é mudança ou potência. Aristóteles afirma que “*necessariamente, o que muda, é um ser e a mudança ocorre a partir de alguma coisa e em direção alguma coisa*”(Metaph. 1012b25).²⁵ O corpo natural tem a potência para ser afetado, ser alterado, e sofrer mudanças. Cada modalidade entre potência e ato tem especificidade, como os sentidos para seus objetos próprios (ouvidos para sons, pele para tacto, olhos para visão). A potência é material e formal na atualização; tudo muda de acordo com sua potência (*Metaph.* 1014b25). O princípio do movimento nos seres naturais é ou em potência ou em ato (*Metaph.* 1015a15).²⁶

²⁴ Trad. Giovanni Reale.

²⁵ Trad. Giovanni Reale.

²⁶ Trad. Giovanni Reale.

1.4 Afecções (πάθος).

As afecções são movimentos da *psique* e estão sempre vinculadas ao corpo. A noção de afecção está relacionada à percepção e à alteração. A questão central é se as afecções são específicas a cada corpo ou comuns a todos os seres animados. As mudanças na *psique* são modificações na sua forma e sempre envolvem o corpo natural: *“a alma não parece ser afectada nem produzir qualquer afecção sem o corpo – por exemplo, encolerizar-se, ser ousado, sentir apetites e perceber, em geral”* (DA 403a5).

Para Aristóteles, todos os tipos de mudança são movimentos. Nesse contexto, ele refere-se às mudanças qualitativas na *psique*, considerando-a como uma substância formal que é, necessariamente, material. Ou seja, toda mudança formal, ou afecção da *psique* é também física e corporal. A noção de afecção pode ser relacionada ao que hoje entendemos como sensação, embora essas noções ainda precisem ser descritas. Aristóteles não separa o comportamento mental do físico; não é possível um movimento da *psique* separado do corpo. Afetar-se, por exemplo, envolve movimentos da alma, como *“irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio dela particularmente o pensar”* (DA 403a3). A alma é o primeiro ato de um corpo vivo, e toda afecção da alma é também afecção no corpo: *“todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas”* (DA 403a16). Aristóteles clarifica que as afecções são modificações tanto materiais quanto formais, com um encadeando o outro. Às vezes, sentimos alterações emocionais sem perceber grandes consequências materiais, enquanto pequenas emoções podem levar a respostas excessivas, como quando estamos irritados. Além disso, há momentos em que sentimos emoções como o temor, mesmo sem evidências materiais concretas para tal sentimento.²⁷ Visto isto, há determinações e caracterizações entre o que é

²⁷ DA 403a21.

material e formal; ou seja, as relações do hilemorfismo aristotélico na teoria psicológica são necessárias e inseparáveis.

As afecções são formas na matéria,²⁸ como escreveu Aristóteles. Isso significa que ser afetado, como encolerizar-se, desejar ou amar, refere-se a estados específicos dos corpos humanos, que envolvem modificações na *psique* e no corpo. A ira, por exemplo, não pode ser explicada apenas fisiologicamente; também requer uma explicação psicológica dentro da teoria aristotélica. Não são apenas as modificações materiais que explicam a ira, mas também as alterações das formas que a caracterizam, refletindo a relação entre corpo e formas recebidas como afecções.

Aristóteles não rejeita a especificidade material do corpo na expressão das afecções, como a ira, mas também considera as explicações psicológicas, como o motivo específico de alguém estar irado. A explicação formal e psíquica da ira difere daquela que foca apenas nas mudanças materiais do corpo natural. Aristóteles ilustra isso com a questão sobre a definição de uma casa: seria mais explicativa a definição que considera apenas os materiais (pedras, tijolos e madeira) ou aquela que considera a função (forma) da casa (uma proteção contra o vento, calor e chuva)? (DA 403b5-10). Ele sugere que uma abordagem fisicalista focaria na definição material, enquanto uma abordagem metafísica consideraria também os aspectos formais. Para explicar as afecções, não se pode separar explicações físicas e metafísicas, pois elas envolvem o hilemorfismo, com aspectos materiais e formais, potenciais e atuais. As afecções da *psique*, como coragem e medo, estão intrinsecamente ligadas à matéria física e à forma específica do corpo natural (DA 403b15).

A partir da análise das visões anteriores, Aristóteles observa que uma compreensão compartilhada é que o animado se diferencia do inanimado principalmente no movimento e na percepção (DA 403b25). No *De Anima*, Aristóteles retoma e critica teorias anteriores, argumentando contra a separação entre corpo e *psique*, matéria e forma, e potência e ato. Ele critica teorias que veem a *psique* como algo sobreposto a um corpo qualquer, sem considerar o comportamento corporal e o corpo natural com forma específica. Aristóteles defende que os movimentos da *psique*

²⁸ DA 403a25.

são afecções e movimentos de um corpo específico, e que o hilemorfismo se aplica à *psique* e ao corpo natural. Para ele, a questão corpo e mente não se coloca, pois a *psique* está unida ao corpo que possui potência para a vida, sendo o corpo sem vida apenas um corpo por homonímia. Cada movimento da *psique* é específico ao corpo, como exemplificado por “*encolerizar-se é certo movimento de certo corpo*” (DA 403a25). Aristóteles enfatiza que a investigação da *psique* deve abordar tanto os aspectos particulares, quanto universais, já que “*a percepção em atividade é dos particulares, enquanto a ciência é dos universais*” (DA 417b25). As teorias anteriores parecem subestimar o papel da forma de um corpo específico para a definição da *psique*, focando mais nas qualidades da alma. A interação entre corpo e *psique* não é aleatória; a *psique* manifesta seus poderes através da potência material do corpo com forma específica a ser atualizada:

Há, contudo, algo de absurdo, tanto nesta doutrina, quanto na maioria das doutrinas acerca da alma: põem em contacto corpo e alma, e introduzem a alma no corpo sem especificarem melhor por que motivo e como é que o corpo se comporta. E isso, no entanto, há-de parecer necessário, pois deve-se a essa comunhão o facto de um produzir afecções e o outro ser afectado, um ser movido e o outro movê-lo, sendo que tal interacção não se verifica entre coisas ao acaso. Esforçam-se apenas, todavia, por dizer que tipo de coisa é a alma; acerca do corpo que a acolhe, nada mais definem, como se fosse possível, de acordo com os mitos pitagóricos, que uma alma ao acaso se alojasse em qualquer corpo. É que cada coisa parece possuir forma específica- quer dizer, estrutura própria. Eles exprimem-se, no entanto, como se se dissesse que a técnica do carpinteiro se alojou nas flautas: é preciso, pois, que a técnica use as suas ferramentas, e a alma o seu corpo. (DA 407b14-25).

A *psique*, enquanto substância hilemórfica, apresenta movimentos e afecções que movem e são movidos pelo corpo. Os diferentes estados da *psique* estão em

constante movimento, com alterações e modificações que afetam tanto a *psique* quanto o corpo. O corpo é a substância natural e material que serve de sujeito para os movimentos da *psique*. Aristóteles se concentra na definição da *psique* na sensibilidade, com uma teoria da *psique* em que seus poderes são mais incorporados, ao contrário de teorias anteriores. A noção de afecção é crucial, pois, diferentemente da divisão platônica que segmenta o corpo em partes, umas mais importantes que outras, Aristóteles considera o corpo como um organismo completo afetado qualitativamente. Na *Metafísica*, Aristóteles escreve que:

afecção significa, num sentido, uma qualidade devida à qual a alteração é possível, tal como sucede com a brancura ou a negrura, a doçura ou o amargor, o pesado ou a leveza, e demais ocorrências; havendo a respetiva atualização de tais qualidades de corresponder justamente às alterações já consumadas. Serão, entre elas, afecções as alterações que quando infligem dor ou os movimentos dolorosos, particularmente quando ao produzirem dor fazem sofrer. Na verdade, os casos extremos de desventura de sofrimento são denominados “afecções”. (*Metaph.* 1022b15).²⁹

Quando somos afetados, estamos em atividade. Por exemplo, ouvir é sofrer alterações pelo som, e percebemos as mudanças na nossa sensibilidade. As afecções podem ser vistas como movimentos que causam mudanças qualitativas. Se essas mudanças não são permanentes, isso é outra questão. Aristóteles observa que, “*parece que as afecções, os movimentos, as relações, as disposições e as proporções não exprimem a substância de nada. Com efeito, todos eles são predicados de algum substrato e nenhum deles é algo determinado*” (*Metaph.* 1001b30).³⁰

Assim, afetar-se na sensação e distinção entre contrários, como o calor ou o frio, “*não são substâncias, e só o corpo que serve de substrato a essas afecções subsiste como*

²⁹ Trad. Carlos Humberto Gomes.

³⁰ Trad. Giovanni Reale.

*substância e como ser” (Metaph. 1002a5).*³¹ Dito isso, ser e existir está relacionado ao tempo, como Aristóteles apontou na *Física*. O corpo pode existir e afetar-se sem sofrer mudanças permanentes? Afinal, “*ser no tempo é ser afetado pelo tempo, e por isso se diz que o tempo deteriora as coisas” (Phys. 221a30).*³² Portanto, afetar-se pode ser considerado um tipo de movimento que também representa mudança e alteração do corpo natural.

Toda afecção é um movimento da *psique*, que não ocorre sem o corpo. O hilemorfismo de Aristóteles não é materialista nem dualista, mas uma concepção composicional. Aristóteles questiona se a alma poderia ser uma substância separada do corpo. E considera se o pensamento e a compreensão poderiam ter qualidades próprias. Mas toda afecção é um movimento da *psique*, que não ocorre sem o corpo. No entanto, ele conclui que isso seria impossível sem o corpo. Se para pensar e entender, a percepção depende da imaginação, e se a imaginação é incorporada, então até o pensar e a compreensão são incorporados. Portanto, nenhuma afecção ou alteração é exclusivamente da *psique*:

Suscitam nova dificuldade as afecções da alma, a saber: se são todas comuns ao ente que a possui, ou se existe, pelo contrário, alguma afecção exclusiva da alma. É preciso compreender isto, mas não é fácil. Na maioria dos casos, a alma não parece ser afectada nem produzir qualquer afecção sem o corpo - por exemplo, encolerizar-se, ser ousado, sentir apetites e perceber, em geral. (DA 403a5-10)

A noção de afecção e alteração estão correlacionadas na definição da faculdade perceptiva, já que perceber é a apreensão das formas sem sua matéria, ou seja, é alterar-se e afetar-se com as formas apreendidas pela sensibilidade. Não há como ser apenas uma alteração psíquica ou física, pois não há qualquer separação dessas esferas

³¹ Trad. Giovanni Reale

³² Trad. Guillermo. R. de Echandía.

na teoria aristotélica. Os atributos que conferem algum estado de alteração são físicos e psíquicos simultaneamente. Para Aristóteles, "*está claro que, tanto por raciocínio quanto sem raciocínio, que a sensação é gerada na alma por meio do corpo*" (*De Sensu*, 436b2-436b9).³³ Ser afetado e sofrer alguma alteração por alguma forma é sentir alterações por meio dos sentidos pelos seus sensíveis, a *psique* e seu movimento em relação às formas recebidas. Na percepção, ao mesmo tempo que Aristóteles escreveu que perceber é receber as formas sem sua matéria, também escreveu que o afetar-se dos órgãos sensíveis e seus sensíveis acontece por meio do contato, ou seja, a apreensão das formas se dá também através do tangível:

Os sentidos que constituem um número ímpar, e um número ímpar tendo sempre uma unidade intermediária, o sentido do olfato ocupa em si mesmo uma posição intermediária entre os sentidos táteis, isto é, tato e paladar, e aqueles que percebem através de um meio, isto é, visão e audição. Portanto, o objeto do olfato também é uma afecção das substâncias nutritivas (que se enquadram na classe dos tangíveis) e também uma afecção do audível e do visível; de onde é que as criaturas têm o senso de cheiro no ar e na água. (*De Sensu*, 445a5-445a16)³⁴

Visto isto, o autor defendeu no *Parva Naturalia* que, mesmo que a apreensão das formas ocorra por contato com os tangíveis, é a atividade dos sentidos na relação com os sensíveis próprios que se destaca. Esses sensíveis não contribuem para a nutrição de um modo geral, portanto, a apreensão de forma com matéria não seria a perceptiva, mas relacionada a outras funções, como a nutritiva e a reprodutiva.³⁵

As mudanças caracterizam algum tipo de afecção e também revelam a transição do potencial para o atual. O afetar-se na percepção é também atualizar as capacidades potenciais do corpo natural. Como afirmou Aristóteles: "*O perceber em atividade*

³³ *De Sensu*, 436b2-436b9. (Translated by J. I. Beare).

³⁴ *De Sensu*, 445a5-445a16.

³⁵ *De Sensu*, 445a18-31.

considera-se semelhante ao exercício da ciência, embora eles difiram quanto ao facto de as coisas que produzem o exercício da percepção serem externas (o visível e o audível, e bem assim os restantes sensíveis)” (DA 417b15-20). Aqui, o autor parece referir-se à percepção como uma capacidade de identificar as formas sensíveis, o poder de saborear os gostos, sentir os cheiros, ouvir diferentes sons, e tocar diferentes texturas e temperaturas. Perceber é entendido como uma capacidade de discriminação dos contrários, ao discernir e diferenciar os sons, cores, gostos e características do tangível. Na visão, é sempre uma prática de identificar as imagens e conhecê-las em suas formas. As formas na *psique* não são apenas movimentos dos órgãos sensíveis na percepção dos sensíveis e meios próprios. Aristóteles escreveu sobre afecção e alteração como movimentos da faculdade da percepção, que incluem desejos e emoções, por exemplo.

Aristóteles talvez concordaria que precisamos dos meios necessários para cada sensível, como a luz para a visão. A afecção que se sofre ocorre devido a tal meio favorável que atua como intermediário. Nesse caso, não nos afetaríamos no vazio:

O ver acontece, de facto, quando o órgão sensorial sofre alguma afecção e é impossível, evidentemente, que tal afecção seja produzida por acção da cor vista. Resta, nesse caso, que a afecção seja produzida pelo intermediário, pelo que tem de existir necessariamente um intermediário. Assim, se de facto estivesse vazio o espaço entre eles, não se veria claramente ou melhor, nada se veria, de todo. (DA 419a20)

Perceber é sofrer certa afecção, ou seja, trata-se de alguma mudança ou alteração. Aquilo que antes era potência para tal modificação atualiza-se em atividade. É preciso que existam as condições necessárias para tal atualização. Como explicou Aristóteles, não perceberíamos o que excederia nossas capacidades sensíveis, como o quente ou o frio demais; percebemos o intermédio, ou o meio entre os contrários. Ele também sublinhou a importância dos meios próprios para a ativação dos sentidos, como o ar para o som e a luz para a visão:

Percepcionar é, pois, sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age torna o que existe em potência igual a si mesmo em actividade, e do mesmo tipo. Não percepcionamos, por esse motivo, um objecto que é tão quente e frio ou duro e mole, mas antes os seus excessos. Assim, o sentido é, nos sensíveis, como que um meio entre os contrários. É por isto que ele discrimina os sensíveis: o elemento que serve de meio é capaz de discriminar, pois transforma-se, por referência a cada extremo, no extremo contrário. E como aquilo que se dispõe a percepcionar o branco e o preto não pode ser, necessariamente, nenhum dos dois em actividade, mas ambos em potência (e o mesmo no caso dos outros sentidos também), igualmente no caso do tacto não pode ser nem quente, nem frio. (DA 424a5-10).

O tacto é o sentido que realmente Aristóteles considera a percepção do tangível e do não tangível. Se a visão apreende as formas sem sua matéria, ou seja, o que é visível e o invisível, os outros sentidos lidam com os contrários. A presença ou ausência dos sensíveis próprios é crucial para a ativação e atualização dos órgãos dos sentidos:

Além disso, tal como a visão diz respeito, de alguma forma, ao visível e ao invisível, e similarmemente os restantes sentidos em relação aos contrários, o tacto diz respeito, da mesma maneira, ao tangível e ao intangível. É intangível, então, o que possui em fraco grau uma diferença característica das coisas tangíveis como acontece ao ar, e ainda os excessos dos tangíveis, como os corpos destrutivos. (DA 424a10).

A percepção, na teoria aristotélica, pode ser entendida como o movimento de afetar e ser afetado, representando a atualidade de uma modificação que anteriormente existia apenas como uma capacidade (potência). Em outras palavras, a

percepção se manifesta quando somos efetivamente afetados pelas mudanças nos meios sensoriais e pela sensibilidade. Por exemplo, Aristóteles pergunta: “*O que é, então, o cheirar, além de consistir em algum tipo de afecção? Ou cheirar é também perceber, enquanto que o ar, depois de ser afetado, se torna imediatamente sensível?*” (DA 424b15). Dessa forma, afetar-se envolve o movimento da percepção diante das alterações dos meios próprios para os sentidos e toda a sensibilidade.

1.5 Hilemorfismo: Matéria e Forma, Potência e Ato

Após examinar concepções sobre a psique em filósofos anteriores ou contemporâneos, Aristóteles propõe uma investigação que considera um maior número de causas para melhor compreender os fenômenos. Ele entendia que a *Física* abrange tanto a matéria quanto a forma; a natureza não é apenas matéria, mas também forma, que se reproduz, como quando um ser humano nasce de outro ser humano. Assim, Aristóteles rejeitou a visão naturalista de que a natureza era apenas matéria. No capítulo nove da *Física*, escreveu que “*a matéria é de alguma maneira quase uma substância*” (Phys. 192a25)³⁶ e “*considerada como potência, em si mesma não se destrói*” (Phys. 192a25).³⁷ Portanto, “*chama ‘matéria’ ao substrato primeiro em cada coisa, aquele constitutivo interno e não acidental do qual algo chega a ser*” (Phys. 192a30).³⁸

É sempre a forma que retira a matéria de sua indeterminação, e toda entidade individual como uma substância sensível é um composto de matéria e forma. É importante salientar que, para Aristóteles, a causa material por si só não explica a origem do movimento (*Metaph.* 985b20).³⁹ Se a substância é uma das categorias, referindo-se aos modos de predicação, sendo primeiro a matéria, o que não é por si mesmo a definição de algo que é, pois, em segundo está a forma. A definição de algo que é, é sua forma, e esta se apresenta como algo inteligível. Em terceiro, temos o

³⁶ Trad. y Notas Guillermo. R. de Echandía.

³⁷ Trad. y Notas Guillermo. R. de Echandía.

³⁸ Trad. y Notas Guillermo. R. de Echandía.

³⁹ Trad. Tomás Calvo Martínez.

composto, ou seja, a matéria e a forma. A matéria é, portanto, potência, e a forma é ato e causa final. No contexto da teoria aristotélica, é fundamental entender a relação entre matéria e forma para compreender a noção de substância e mudança. Aristóteles esclarece essa relação ao afirmar: *“Porque temos a matéria para uma coisa determinada, a que chamamos 'aquilo de que algo é feito', a substância é mais propriamente chamada 'forma'. A matéria é potencialidade, enquanto a substância que é em ato é forma”* (*Metaph.* 1045a21).⁴⁰ Neste sentido, a matéria é vista como a potencialidade, ou seja, o substrato que pode adquirir diversas formas, enquanto a forma é a atualidade, aquilo que dá a definição específica e a realização dessa potencialidade. Assim, a forma atualiza a matéria, permitindo que o que era potencial se torne uma entidade concreta com uma definição específica. Portanto, Aristóteles estabelece uma clara distinção entre o que algo pode se tornar (matéria) e o que efetivamente é (forma), ressaltando que a substância é compreendida como a combinação dessas duas dimensões.

Substância diz-se em três sentidos, como referimos, dos quais um é forma, outro matéria, e o terceiro o composto de forma e matéria. Destes, a matéria é potência, a forma é acto e, uma vez que o composto de ambos é o ser animado, o corpo não é o acto da alma; ela é que é, antes, o acto de certo corpo. Por isso, compreenderam correctamente os que julgaram que a alma nem existe sem corpo, nem é ela mesma um corpo. Não é, de facto, um corpo: é algo do corpo. E por isso existe no corpo, e em certo tipo de corpo. (DA 414a15-20).

Substâncias são, especificamente, os corpos, incluindo os corpos naturais, que constituem todos os outros. Aristóteles distingue entre corpos naturais que possuem vida e aqueles que não possuem. Para os corpos naturais vivos, ele associa características como autoalimentação, crescimento e envelhecimento, morte, e os

⁴⁰ *Metaph.* 1045a21-1045b7 (Translated by W. D. Ross).

movimentos de geração e corrupção. Para Aristóteles, todo corpo natural que participa da vida é uma substância, entendida como uma composição de matéria e forma. Cada corpo natural terá qualidades específicas que o caracterizam como vivo. Aristóteles não identifica a *psique* simplesmente com a matéria, mas afirma que *“a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo é antes sujeito e matéria”* (DA 412a15). A forma de um corpo natural, ou seja, sua *psique*, refere-se mais às capacidades ou poderes formais desse corpo, indicando o que ele pode se tornar. Aristóteles entende que é a alma que move o corpo. Portanto, ele considera que a alma é necessariamente uma substância, no sentido de ser a forma de um corpo natural que possui vida em potência. A *psique* é definida como substância hilemórfica e primeiro ato de um corpo natural, apresentando a forma como causa final.

A noção de ato, ou atualização, refere-se à forma como o primeiro ato de um corpo com vida. Aristóteles afirma que: *“a forma é mais natureza que a matéria, porque dizemos que uma coisa é o que é quando existe actualmente mais que quando existe em potência”* (Phys. 193b5).⁴¹ A forma é, portanto, mais realidade na natureza e explica melhor o movimento do que a matéria, pois participa da geração dos seres vivos. Assim, a forma de um homem provém da forma de outro homem, indicando que a natureza, por geração e movimento, é reconhecidamente mais como a forma do que simplesmente a matéria. Para Aristóteles, a matéria é potência e a forma é ato, refletindo o *“saber e o exercício do saber”* (DA 421a10). A *psique* é actualidade e também a capacidade para tal. Por exemplo, o sono e a vigília ilustram a relação entre potência (capacidade) e ato (atualização dessa capacidade). Ele afirma que um corpo com vida é um organismo, onde seus órgãos são partes potencial e atual para sua participação na vida. Mesmo as plantas e os astros, que têm formas elementares, também apresentam movimento, têm funções vitais específicas, como as folhas protegendo o pericarpo e as raízes buscando alimento. A percepção, no entanto, é exclusiva dos animais. Aristóteles destaca que tudo na natureza tem um propósito.

⁴¹ Phys. 193b5: (Trad. y Notas Guillermo. R. de Echandía).

Para Aristóteles, perguntar se corpo e alma são uma única coisa é tão inadequado quanto questionar se a cera e seu molde são uma só coisa. Ele compara essa questão a indagar se a matéria de uma coisa e aquilo de que é feita são a mesma coisa, o que considera incompreensível. Aristóteles argumenta que perguntar sobre o ser e como ele se manifesta é um erro, pois o ato ou a atualização é o sentido fundamental. Segundo sua definição de hilemorfismo, a alma como apresentando causa formal e final, sendo o primeiro ato de um corpo com vida e suas funções específicas. Um exemplo simples que o autor oferece para ilustrar essa noção é:

Se um instrumento, como um machado, fosse um corpo natural, o que é, para um machado ser, seria a sua essência, e isso seria também a sua alma. Separada a alma, o instrumento não seria mais um machado, a não ser por homonímia. Mas, como as coisas são, é um machado. A alma, com efeito, não é o ser e a definição de um corpo daquele tipo, mas sim o “ser e a definição” de um corpo natural de uma qualidade tal que possua em si mesmo o princípio do movimento e do repouso. (DA 412b15).

Esse exemplo simples do machado ilustra a noção de forma que Aristóteles pretendeu enfatizar, demonstrando que a forma não se refere apenas à composição material. A função do machado é compreendida através de sua forma, que torna suas qualidades e atividades inteligíveis. Assim, a forma do machado não é apenas sua estrutura material, mas também sua atividade e finalidade. A forma do machado é aquilo que orienta seus movimentos e define sua função final, a partir das qualidades que lhe são específicas. No contexto dos seres vivos, a substância formal está sempre associada à causa final e é, por natureza, um ato. Portanto, a forma, no caso dos seres vivos, também reflete a sua atividade e o propósito final, mostrando que a atualização da potência material é intrinsecamente ligada à sua natureza e função.

Assim, num sentido, a natureza é chamada a primeira matéria que subjaz a tudo o que tem em si um princípio de movimento e mudança. Mas, num outro sentido, ela é a forma ou a espécie, segundo a definição. Pois, assim como chamamos "arte" ao que está de acordo com a arte e o artificial, também chamamos "natureza" ao que está de acordo com a natureza e o natural. E assim como não diríamos de algo que é conforme à arte, ou que é arte, se fosse apenas uma cama em potência e ainda não tivesse a forma específica da cama, assim também não diríamos daquilo que é constituído pela natureza, pois aquilo que é carne ou osso em potência nem tem ainda a sua própria "natureza" antes de tomar a forma específica de acordo com a definição, determinando que dizemos que é carne ou osso, nem é "por natureza". Assim, neste outro sentido, a natureza daquilo que tem em si o princípio do movimento seria a forma ou espécie, a qual somente é conceptualmente separável da coisa. Quanto àquilo que é composto de matéria e forma, por exemplo, um homem, isso não é natureza, mas "por natureza". (*Phys.* 193a30-193b5).⁴²

Aristóteles usa o exemplo do olho para ilustrar sua teoria sobre a relação entre partes e o todo. Ele afirma que *"se o olho fosse um animal, a visão seria a sua alma. Esta é, pois, a essência do olho, de acordo com a sua definição"* (DA 412b20). Com isso, Aristóteles quer mostrar que a função do olho é a visão, e que um olho que não pode ver, como um olho esculpido ou desenhado, não realiza sua função essencial, que é sua forma verdadeira. Para Aristóteles, a matéria é potencialidade, enquanto a forma é ato. Isso se aplica não apenas às partes dos corpos vivos, mas ao corpo vivo como um todo. Ele nos encoraja a considerar a relação entre as partes e o todo da mesma maneira que consideramos a relação entre a sensibilidade e o corpo sensível. A matéria e a forma estão interligadas no hilemorfismo, onde a matéria representa a possibilidade e a forma é a atualização dessa possibilidade.

⁴² *Phys.* 193a30-193b5: (Trad. y Notas Guillermo. R. de Echandía).

O ente em potência que pode viver não é o que perdeu a alma, mas sim o que a possui. A semente e o fruto são em, em potência, corpos dessa qualidade. A vigília, com efeito, é acto como o são o acto de cortar e o acto de ver; a alma, ao invés de, é acto como o são a visão e a capacidade do órgão. O corpo, por sua vez, é aquilo que existe em potência. Mas, como o olho é a pupila e a visão, assim também o animal é a alma e o corpo. (DA 412b25-413a5).

A matéria é potência para a realização da forma, e a forma é a atualização dessa potência. A matéria e a forma não são entidades separadas, assim como a alma e o corpo não o são.⁴³ O corpo não pode ser separado de sua forma, mas algumas partes podem ser separadas se não forem o ato do corpo. Aristóteles escreveu na *Física*: “A forma é mais natureza que a matéria, pois dizemos que algo é o que é quando existe atualmente, e não apenas em potência” (*Phys.* 193b5).⁴⁴ Dito isto, para que haja atividade, ou seja, o ato de cada coisa, é necessária uma composição adequada e específica: “fica claro, a partir disto, que a alma é certo ato e forma do ente que possui a capacidade de ser daquele tipo” (DA 414a25). O hilemorfismo, associado aos pares potência e ato, aplica-se não apenas à *psique*, mas a toda a natureza. Aristóteles observou que a investigação da *psique* é também uma investigação da natureza:

A natureza, em seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência: com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento só porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio. E, esse princípio do

⁴³ Aristóteles escreve que pelo menos certas partes dela não, se é que se poderíamos considerar que a alma possa ser divisível em partes, mas não há dúvidas quanto a ação de algumas “partes da alma” ser a ação das partes mesmas do corpo. (DA 413a5)

⁴⁴ *Phys.* 193b5: (Trad. y Notas Guillermo. R. de Echandía).

movimento dos seres naturais, que de algum modo é imanente a eles, ou é em potência ou é em ato. (*Metaph.* 1015 a 10-15).⁴⁵

A natureza, como possibilidade e atualização para o movimento, manifesta-se na matéria, que é natureza por expressar o princípio do movimento. A matéria é potência para a vida e para a ativação das capacidades. Aristóteles afirma que “*a forma constitui o fim e o que alcançou o fim é perfeito*” (*Metaph.* 1023a30)⁴⁶. Os fins de um corpo natural incluem manter-se vivo e realizar seus movimentos para sobreviver. Assim, o corpo é potência para a atividade e para a realização de suas capacidades, enquanto a forma de uma psique específica, que é o corpo natural.

1.6 *Dúnamis* (δύναμις): Potencialidade e Atualidade

A interpretação da noção de capacidade na metafísica aristotélica, bem como a visão de alguns de seus intérpretes contemporâneos, é fundamental para compreender a teoria aristotélica. Aristóteles explora os conceitos de potência e atualidade na *Metafísica* e em outras obras. É essencial esclarecer essas noções para entender a faculdade da percepção na teoria de Aristóteles. E escreveu que “*tanto a potência como a atualidade vão muito além daqueles casos a justamente envolverem qualquer referência ao movimento*” (*Metaph.* 1046a1).⁴⁷ Aqui, observamos a importância dos pares modais (potência e ato) não apenas para a explicação do movimento, mas também para compreender o que pode ser atualizado, isto é, a finalidade do movimento. E sublinha que:

“potência” e o termo “pode” possuem efetivamente várias conotações; havendo nós, por um lado, de provavelmente ter ignorado todas aquelas potências assim denominadas devido a um equívoco; isto, na medida em

⁴⁵ *Metaph.* 1015a15 (Trad. Tomás Calvo Martínez).

⁴⁶ *Metaph.* 1023a30 (Trad. Tomás Calvo Martínez).

⁴⁷ *Metaph.* 1046a1 (Trad. Tomás Calvo Martínez).

que algumas são assim justamente chamadas por analogia, tal sendo o caso da geometria, aí justamente se afirmando uma coisa ser e não um determinado “poder” de uma outra, tal se devendo à presença ou ausência de uma relação entre elas. No entanto, todas as potências, a encontrarem-se em conformidade com o mesmo tipo, constituem fontes primeiras de alguma modalidade, sendo conseqüentemente chamadas potências enquanto se referindo a uma modalidade originária de potência, a constar como fonte de primeira mudança noutra coisa ou na mesma coisa enquanto outra. (*Metaph.* 1046a5-10.)⁴⁸

Nesta citação da *Metafísica*, é importante compreender como Aristóteles explica potência por analogia: “*uma coisa ser e não um determinado “poder” de uma outra, tal se devendo à presença ou ausência de uma relação entre elas*” (*Metaph.* 1049b5).⁴⁹ Aristóteles sublinha a relação entre o que é possível, isto é, uma capacidade como potência para a atividade, e sua realização em ato, ou atualização. Thomas K. Johansen (2011), ao investigar a noção de capacidade e atualidade, compara a explicação aristotélica tanto na *Metafísica* quanto no *De Anima*:

A noção de uma capacidade (*dúnamis*) no sentido de um poder provocar ou sofrer mudanças desempenha um papel fundamental nas teorias de Aristóteles sobre o mundo natural. Ele vê tais capacidades para a mudança como princípios que explicam o comportamento dos seres naturais. (JOHANSEN, 2012, p. 209)⁵⁰

Capacidades implicam movimentos ou estados que estão em mudança, demonstrando ser um princípio da natureza e um tipo de explicação. Ao apreender uma capacidade, compreendemos um tipo de movimento da natureza. Por outro lado,

⁴⁸ Trad. Carlos Humberto Gomes.

⁴⁹ *Metaph.* 1049b5-10 (Trad. Carlos Humberto Gomes).

⁵⁰ JOHANSEN, T. K. (2012). Capacity and potentiality: Aristotle’s *Metaphysics* H.6–7 from the perspective of *De Anima*. *Topoi*, 31(2), p. 209.

Aristóteles explicou que nem sempre o termo "capacidade" envolve mudança; em resumo, a potência pode se realizar ou não. Como explica Johansen:

No entanto, também Aristóteles, notoriamente, busca estender o uso do termo 'capacidade' para casos que não envolvam ou não envolvam diretamente mudança; casos em que queremos dizer que algo tem a capacidade de ser tal e tal, mas não, ou não diretamente, em virtude de ser capaz de iniciar ou sofrer mudanças. É esta extensão no uso de 'capacidade' que tem se consagrado na noção mais ampla de "potencialidade", com sua "atualidade" correlativa. (JOHANSEN, 2012, p. 209)⁵¹

Um dos pontos importantes a destacar é que as descrições que incluem a possibilidade de mudanças por tais capacidades explicam a natureza dos seres. Como explicou Johansen, Aristóteles quis usar a noção de capacidade para descrever a relação entre forma e matéria, ou seja, a natureza do hilemorfismo:

Então Aristóteles quer falar, não apenas, da capacidade de um fogão para aquecer água, ou a capacidade dos olhos de ver, mas então do fogão como aquecendo a água em capacidade ou potencialmente, ou os olhos vendo em capacidade ou potencialmente, mas também da madeira desta caixa como sendo a caixa potencialmente ou o corpo deste cão sendo um cão potencialmente. Ou seja, ele quer usar a noção de capacidade para descrever o modo como a matéria de uma substância diz respeito à própria substância. (JOHANSEN, 2012, p. 209)⁵²

Então, ao analisar o livro da *Metafísica*, Johansen (2012) escreveu sobre a noção de cinética (*kíneses*) como capacidade para a mudança. Embora essa capacidade possa não se realizar, ela ainda caracteriza uma potencialidade que pode implicar mudança:

⁵¹ JOHANSEN, T. K. (2012), p. 209.

⁵² JOHANSEN, T. K. (2012), p. 209.

Aristóteles define tal capacidade como um princípio de mudança em outra coisa ou em si mesmo enquanto outro, ou, no caso passivo, um princípio de ser mudado por outra coisa ou por si mesmo enquanto outro (1046a9–18). Ele chama isso de 'capacidade dita de acordo com a mudança', e, portanto, me referirei a essa noção de capacidade como 'cinética'. A outra noção de capacidade fundamenta nossa conversa sobre coisas estando em capacidade, em contraste com estarem em atividade. Aristóteles não define diretamente essa noção, mas busca elucidá-la por analogia com a noção cinética. Aristóteles acredita que essa noção se aplica à relação entre uma substância e sua matéria. Eu a chamarei de noção modal, para refletir que ela envolve estar nos dois modos de capacidade e atividade, frequentemente capturados por uma forma adverbial de *dúnamis* e *energeia*, (*dunamei*, *en dunamei*, *kata dunamin*). Embora a noção modal não envolva obviamente mudança, Aristóteles ainda sugere que ela pode, de alguma forma, ser entendida como uma extensão da noção cinética. (JOHANSEN, 2012, p. 210)⁵³

Como vimos, embora os pares modais de potência e ato indiquem um tipo de princípio para a mudança, a realizar-se ou não, eles também estão associados à explicação hilemórfica, da matéria como potência e da forma como ato. A forma, como primeiro ato de um corpo natural, também é causa final. Deste modo, o princípio do movimento aparece incluído na explicação hilemórfica da psique, atrelada aos pares potência e ato. Kalderon (2018) também apontou a dependência de uma modalidade existencial que é necessária para a percepção, entre o que é considerado uma capacidade ou potência e o que é uma atividade. O autor explica:

A visão é uma capacidade, e ver é o seu exercício. Qual é a relação entre a visão e ver, a capacidade e seu exercício? Comece com um pensamento desprevenido. A visão permite que um sujeito veja. Se o sujeito não

⁵³ JOHANSEN, T. K. (2012), p. 210.

tivesse a visão, o sujeito não poderia ver a cena diante dele. A falta de visão é uma excelente explicação de por que um determinado sujeito não viu algum aspecto saliente do ambiente distal. Os sujeitos vendo a cena diante deles parece depender, de maneira direta, de o sujeito possuir a capacidade de visão. Especificamente, a existência de um determinado episódio de visão depende da existência da capacidade de visão do sujeito. Além disso, essa dependência é de caráter modal: Necessariamente, se o sujeito vê a cena diante dele, então possui a capacidade de visão. (KALDERON, 2018, p. 6)⁵⁴

Observamos que a noção do grego δύναμις (*dúnamis*) pode ser traduzida como poderes, capacidades, potencialidade, habilidades e disposições. Aqui, pretendo evidenciar a importância do termo para a teoria aristotélica, destacando a noção de *dúnamis* para compreender a relação entre os pares potencialidade e atualização (atividade) na teoria aristotélica. E por que distinguir a potência do ato? Como apontou Aristóteles, há quem afirme que “*somente há potência quando se atua, e quando não se atua, não há*” (Metaph. 1046b30).⁵⁵ Aristóteles considera isso um absurdo, pois um construtor não construirá nada a não ser que tenha a potência, ou seja, a capacidade de construir. Aquele que não possui potência ou capacidade para tal não realizará tal movimento.

Johansen (2012) escreveu que desde a *Odisseia* em seu livro XI, *dúnamis* é distinguida como inerente à vida, ou seja, entendida como os poderes da vida, capacidades inerentes como perceber, pensar, falar, comer, beber, procriar e muitas outras. Todas essas capacidades separam os mortos e inanimados, dos em vida.⁵⁶ Como vimos, o animado se distingue do inanimado por viver. Johansen aponta que Aristóteles é um dos pensadores antigos que lidou com estas questões, sendo considerado o pai da psicologia e, inclusive, de uma psicologia das faculdades, como percepção, memória,

⁵⁴ KALDERON, M. E. (2018). Experiential Pluralism and the Power of Perception. In J. Collins & T. Dobler (Eds.), *The Philosophy of Charles Travis: Language, Thought, and Perception* (pp. 227-242). Oxford University Press., p.227.

⁵⁵ *Metaph.* 1046b30: (Trad. Tomas Calvo Martinez).

⁵⁶ JOHANSEN, Thomas K. (2012) *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press, p. 1.

pensamento, imaginação, entre outras. É importante lembrar que os pré-socráticos também lidavam com o desenvolvimento da noção, cada um a seu modo. Investigar um objeto é investigar seus poderes (*dúnamis*). Platão já havia escrito na República que *dúnamis* é como uma classe de coisas que somos capazes de fazer. Segundo Johansen, a filosofia de Aristóteles baseia-se nesses desenvolvimentos e sugere que *dúnamis* deve ser reconhecido na teoria aristotélica como um princípio da natureza.

Johansen compreende que Aristóteles explica que a alma é o princípio dos seres vivos, e a psicologia é a investigação sobre a natureza da alma (DA 402a7-8). A noção de *dúnamis*, ou capacidades, também é um princípio, e descrevê-las é lidar com a explicação da essência da psique. Assim, a explicação científica aplicada ao conhecimento da psique também se aplica ao conhecimento da natureza, já que os seres vivos são parte da natureza.

Ao indicar que a *psique* é o princípio de todos os seres vivos, isso significa sublinhar que é algo sem o qual os seres vivos não poderiam existir. Portanto, retornamos à simples distinção grega entre ser vivo e possuir uma *psique* por ser animado e vivo. Johansen explicou que as capacidades ou poderes devem ser adequados à tarefa de explicar a variedade de fenômenos psicológicos que encontramos no mundo. Como Aristóteles observou, a razão sozinha não é suficiente para explicar a diversidade das formas de vida; é necessário, pelo menos, tentar entender a nutrição e a percepção. Segundo Johansen, a psicologia das faculdades é definida por suas capacidades, e sua força explicativa reside na possibilidade de mostrar quais são as capacidades que fundamentam as características psicológicas.⁵⁷

Anna Marmodoro (2014), em *Aristotle on Perceiving Objects*, também abordou a noção de potencialidade, traduzida como “poderes”, e atualidade, quando emprega a noção de “ativação”. A autora escreveu sobre a metafísica da percepção na interpretação da teoria aristotélica:

A teoria da percepção de Aristóteles está alinhada com uma de suas posições mais fundamentais na metafísica, a saber, que todas as propriedades são poderes causais (*δυνάμεις*, potencialidades), e que a

⁵⁷ JOHANSEN, Thomas K. (2012) *The Powers of Aristotle's Soul*, p. 4.

causação deve ser explicada em termos de poderes e sua ativação (ἐν ἐνεργείᾳ ou ἐνεργείᾳ, atualidade). (MARMODORO, 2014, p.3)⁵⁸

Marmodoro explicou que as propriedades (tanto da substância quanto da forma e matéria) são poderes causais (potências). A autora sugere que a percepção pode ser entendida como a ativação desses poderes. A noção grega a que estamos nos referindo, traduzida como potência, potencialidade ou até mesmo capacidade, é **δύναμις** (dúnamis). Embora normalmente seja traduzida como potencialidade, Marmodoro discorda dessa tradução por três principais razões:

1. Primeiro, porque não esclarece a diferença entre a propriedade em si, ou seja, o poder causal, e o momento em que ele se encontra; esses dois momentos são frequentemente chamados de potencialidades.
2. Segundo, porque também não explica a importância da teoria aristotélica para a metafísica contemporânea, incluindo o termo potencialidade.
3. Terceiro, porque dificulta a compreensão do que é a ativação de um poder.

Marmodoro prefere utilizar o termo "poder" como tradução de **δύναμις** (dúnamis) quando se refere a poderes causais e usa o termo "potencialidade" para descrever o estado dos poderes causais quando não estão ativados. Johansen parece concordar com Marmodoro e também traduz **dúnamis** para se referir às capacidades e poderes da alma. As abordagens modais das capacidades se complementam ao entender separadamente as funções e seus fins. Por outro lado, Johansen (2012) explicou:

A questão da modularidade ou holismo em Aristóteles tem de estar relacionada a diferentes contextos de explicação: quando no DA define as capacidades como partes constitutivas da alma, a abordagem é modular, ao usá-las, como nas obras biológicas, para explicar uma

⁵⁸ MARMODORO, A. (2014). *The Metaphysical Foundations of Perception In Aristotle On Perceiving Objects*, Oxford University Press, p. 3.

variedade de comportamentos de vida em diferentes seres vivos a abordagem vai mais longe e é holística. A diferença se reflete em uma distinção entre dois tipos de teleologia em Aristóteles: um se refere aos objetivos que definem as capacidades como tais, o outro aos objetivos que as capacidades realizam para os seres vivos que as possuem. Aristóteles oferece a explicação com recursos para acomodar a modularidade e o holismo. (JOHANSEN, 2012, p. 6)⁵⁹

A forma de um corpo natural é definida, para Aristóteles, por suas capacidades, que indicam suas propriedades e seus poderes. Como ele afirma, “*a forma é um tipo de poder na matéria*” (GC 322a29).⁶⁰ Johansen explicou que a forma é a realização das atividades de um corpo natural, sendo que a psique é a forma desse corpo, apresentando suas potencialidades ou poderes.⁶¹ Assim como vimos no *De Anima*: “*Ora a matéria é potência, enquanto a forma é acto*” (DA 412a10). A forma de um corpo natural é sua psique, que apresenta a potência para a vida, enquanto a matéria, ao exibir tais poderes, tem sua forma como atualização ou ativação:

Todo o corpo natural que participa da vida será, conseqüentemente, uma substância, e isto no sentido de substância composta. E como se trata de um corpo de certa qualidade é, pois, um corpo que possui vida, a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência. Ora a substância é um acto; a alma será, assim, o acto de um corpo daquele tipo. Mas «acto» diz-se em dois sentidos: num, como o é o saber; no outro, como o é o exercício do saber. (DA 412a15-20).

⁵⁹ JOHANSEN, T. K. (2012). *The Powers of Aristotle's Soul*, p. 6.

⁶⁰ GC 322a29: *The form is a kind of power in matter*. (Translated by H. H. Joachim.)

⁶¹ JOHANSEN, T. K. (2012). *The Powers of Aristotle's Soul*, p. 12.

Dizer que matéria e forma são um composto inseparável e que a forma é uma substância (*psique*) que atribui vida ao corpo significa que a matéria por si só não é suficiente para conferir vida a um corpo natural. A noção de forma, como o primeiro ato de um corpo que possui a potência para a vida, é essencial para a atribuição da vida ao corpo. Isso implica que a forma é o princípio ativo que realiza e atualiza a potencialidade da matéria, conferindo-lhe a capacidade de viver. Como explicou Johansen:

No entanto, essa afirmação pode parecer difícil para Aristóteles sustentar contra um oponente materialista. Pois, como essa potencialidade para a vida que o corpo carrega consigo pode não ser suficiente para a vida atual? Aristóteles diz que é o corpo que tem alma que é uma potencialidade tal para viver (412b26). Mas, se o corpo em si traz consigo tal potencialidade para viver, isso deve significar que o corpo em si é suficiente para a presença da alma. Tal visão pode parecer ser apoiada pela analogia preferida de Aristóteles com artefatos: se a matéria do machado corresponde ao olho, a capacidade de cortar sendo análoga à capacidade de ver e o ato de cortar ao ato de ver, então o que mais há em ter a capacidade de cortar do que ser um machado e o que mais há em ter a capacidade de ver do que ser um olho, ou seja, ser a matéria? Mas, se for assim, a alma, entendida como uma primeira realização, está presente dadas as características da matéria. Uma explicação de baixo para cima da alma parece disponível, dado o modo como Aristóteles parece disposto a dotar a matéria com potencialidade. (JOHANSEN, 2012, p. 13)⁶²

Visto isto, fica claro que a potência está intrincada com a matéria, enquanto a forma está associada à sua atividade. Além disso, a atividade da forma, da *psique* enquanto substância formal, sendo ato e realização de capacidades, também

⁶² JOHANSEN, T. K. (2012). *Circumscribing the Soul*. In *The Powers of Aristotle's Soul* (pp. 16-51), p. 13.

desempenha um papel explicativo teleológico. Isso significa que a a causa formal, como substância da *psique*, não só realiza as capacidades intrínsecas à matéria, mas também orienta a matéria para a realização de seus fins naturais:

A analogia enunciada reafirma a relação teleológica: a alma define o corpo – é a essência e o *logos* do corpo – à maneira da função própria de um instrumento com a atividade como a realização máxima. A implicação então é que a definição da alma é teleológica: ela apresenta a alma como a causa formal e final do corpo. E, como vimos, cabe neste contexto entender o corpo como potencialidade para a alma, na medida em que é somente por causa da alma que ela se torna e é uma coisa determinada, digamos o corpo de um animal, uma planta ou um ser humano. (JOHANSEN, 2012, p. 19)⁶³

A psique de um corpo natural é o primeiro ato e também a causa final, porque explica o movimento potencial, ou seja, as finalidades que são as capacidades a serem atualizadas nas atividades dos órgãos e dos seres vivos.

1.7 *Psique*: Aquilo pelo Qual Vivemos.

Para avançar na definição de psique, Aristóteles expôs que não pretendia, ao contrário da maioria dos filósofos anteriores, que seus enunciados fossem conclusivos. Em vez disso, ele oferece um exemplo para ilustrar a questão “o que é algo?”. Por exemplo, ao nos perguntarmos sobre o que é uma quadratura, a resposta normalmente seria: “É a construção de um retângulo equilátero equivalente a um cujos lados não sejam iguais. Mas uma definição deste tipo é o enunciado da conclusão. A definição que, pelo contrário, diga «a quadratura é a descoberta de um meio» é que diz a causa da coisa” (DA 413a15).

⁶³ JOHANSEN, T. K. (2012). *Circumscribing the Soul*. In *The Powers of Aristotle's Soul* (pp. 16-51). p. 19.

Na teoria aristotélica, a *psique* é o princípio de todos os seres vivos, o que nos ajuda a entender que está associada à noção de vida e movimento. Logo, podemos compreender que, mesmo as plantas e os astros, participam da concepção de *psique* no aristotelismo. Aristóteles explica: *“O princípio existente nas plantas, além disso, parece ser algum tipo de alma. Este é, com efeito, o único princípio comum a animais e plantas. Mais ainda, este princípio existe separado do princípio perceptivo, embora nenhum ente possua sensibilidade sem o possuir”* (DA 411b30). Aqui, o autor aponta que este princípio está presente nas plantas, mesmo que estas não possuam a capacidade perceptiva. Ele acrescenta que nenhum ente que possui percepção poderia existir sem este princípio.

Compreender a noção de forma é primordial para a teoria hilemórfica aristotélica, pois é uma forma de explicação que define o que algo é a partir de suas capacidades e atividades. A forma do olho é a visão, a forma da estátua é a representação que ela apresenta, e a forma do martelo é a capacidade de martelar. Na teoria aristotélica, a função, capacidade ou poder explica o que o ser é através do movimento. Dessa maneira, a forma explica mais profundamente o que algo é do que uma explicação meramente material. A forma explica a natureza dos seres, sejam eles artificiais ou naturais, ao revelar seus movimentos associados. Em resumo, explicar a forma também é explicar a causa final do movimento.

Explicar a sensibilidade é mais complexo, pois requer uma abordagem holística dos seres naturais. A sensibilidade envolve a explicação dos movimentos do corpo e do organismo, e não apenas dos órgãos individuais. Como Aristóteles afirma: *“ao ser a que a sensibilidade pertence pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). Mais, àqueles a que estes pertencem pertence também o apetite, isto é, o próprio desejo do aprazível”* (DA 414b5). A sensibilidade nos leva a discriminar entre prazer e dor, desejando o que consideramos bom para nós. Essa ideia está vinculada à teoria da racionalidade e à ética aristotélicas.

Num primeiro momento, Aristóteles estabeleceu que o ser animado se diferencia do inanimado por estar vivo. No entanto, o verbo "viver" pode ser usado em vários sentidos, e para afirmarmos que algo está vivo, é necessário que alguma dessas atualizações se realize: *“por exemplo, o entendimento, a sensibilidade, o movimento de*

deslocação e o repouso, e ainda o movimento relativo à nutrição, o envelhecimento e o crescimento” (DA 413a25). Aristóteles acrescenta que a alimentação é crucial para a caracterização de estar vivo. O poder de se alimentar implica que a faculdade nutritiva é um princípio fundamental para o desenvolvimento das demais faculdades. Assim, a capacidade de nutrir-se não apenas define a vida, mas também é a base para outras funções vitais:

Todos estes seres se alimentam continuamente e vivem enquanto conseguem recolher o alimento. Esta faculdade pode ser separada das outras, mas as outras, nos seres percíveis, não podem ser separadas desta. Isto é claro no caso das plantas, às quais não pertence qualquer outra faculdade da alma além desta. (DA 413a30).

Visto que, nos seres vivos, a faculdade nutritiva é essencial, Aristóteles continua seu raciocínio ao afirmar que, ao usar a noção de "animal", ele está indicando diferenças em relação à noção de "ser vivo". O que estabelece essa identificação e diferenciação é a mudança de princípio: para o que se classifica como animal, o autor destaca a sensibilidade como o princípio distintivo. Aristóteles afirma: *“que possuem sensibilidade, chamamos “animais” e não apenas “seres vivos”* (DA 413b5). O tato é um dos sentidos que todos os animais possuem, assim como a faculdade nutritiva. Dito isso, Aristóteles define a alma pelas suas partes, ou seja, pelas suas faculdades: nutritiva, perceptiva, *phantasia*, pensamento discursivo e pelo movimento (DA 413b10-15). Se cada uma dessas partes da alma pode ser separada das demais, ou se é separável apenas na definição, é uma questão distinta. Aristóteles observa que as plantas podem ser divididas e continuar a viver; portanto, cada parte de uma planta é em potência várias plantas simultaneamente. Da mesma forma, alguns insetos continuam a viver mesmo após a perda de partes do corpo. Aristóteles também destaca que, se todas as partes possuem sensibilidade, elas estarão sujeitas a dor e prazer, assim como ao desejo. No entanto, a capacidade de teorizar parece ser distinta do sensível e, para Aristóteles, é a única parte que pode ser separada devido às diferenças entre teorizar e perceber.

A sensibilidade é entendida como a capacidade de afetar-se, o que pode ser interpretado como a capacidade de percepção nos animais. Através dos sentidos, possuímos disposições para suas atualizações: os sentidos são potenciais no sentido material e atuais por meio de suas mudanças, alterações e percepções. Aristóteles explica que afetar-se é uma atividade:

É que a actividade dos agentes parece dar-se naquele que é afectado e que sofreu certa disposição. A alma é, em primeiríssimo lugar, aquilo pelo qual vivemos, percebemos e discorremos; ela será, conseqüentemente, certa definição e forma, mas não matéria e sujeito.
(DA 414 a10-20)

A *psique* não é matéria nem sujeito, pois essas são descrições aplicáveis ao corpo, que é, por sua vez, tanto sujeito quanto matéria. A alma é uma substância formal⁶⁴, ou seja, é a forma de um corpo específico que possui a potência da vida. A forma, no entanto, não se refere apenas ao formato de um corpo natural, que também é específico, mas sim a uma substância com poderes ou capacidades com causas finais. O corpo é considerado sujeito porque individua a matéria, mas é individuado pela forma como *telos* (fim ou finalidade), que explica o movimento do corpo natural: “*O corpo antes é sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência*” (DA 412a20). Esta passagem aponta para a compreensão do hilemorfismo na definição da *psique*, destacando a necessidade de lidar com as noções de matéria e forma. Além disso, a percepção, entendida como alteração, mudança e movimento no corpo natural que é afetado, leva à compreensão de que perceber envolve a ideia de formas implicadas na matéria, ou seja, alterações no corpo natural.

⁶⁴ DA 414a14-414a20: (Translated by J. A. Smith).

Capítulo 2: A Interpretação Funcionalista da Teoria Aristotélica.

O funcionalismo é uma das teorias mais influentes em filosofia da mente, e Hilary Putnam defende que seu precursor mais antigo pode ser encontrado no *De Interpretatione* de Aristóteles. A definição da alma como uma substância formal, que não está separada de sua matéria — ou seja, uma substância material cuja forma é caracterizada pelo funcionamento e pelas capacidades de um corpo humano — é fundamental para essa teoria. Essa organização interna caracteriza a forma e condiciona o funcionamento, permitindo a expressão de capacidades ou poderes que se atualizam para cumprir suas finalidades. A argumentação aristotélica sobre a *psique* está fundamentada em bases hilemórficas, associadas aos pares matéria/forma e potência/ato.

Como vimos anteriormente, na linguagem contemporânea de interpretação da teoria aristotélica, **potência** é traduzida como poderes, que expressam essencialmente capacidades, enquanto a noção de **ato** revela a realização e atualização dessas capacidades. Aristóteles oferece exemplos simples para ilustrar que a forma de algo não se refere apenas ao seu formato, mas à sua particularidade orgânica. Ou seja, a composição material e específica de um objeto evidencia seus poderes ou capacidades em suas atividades e atualizações. Por exemplo, um machado tem uma forma, indicada pela composição de aço e madeira, que permite sua função básica de cortar, associando-se a movimentos específicos. Da mesma forma, a forma do olho é sua capacidade de promover a visão:

Se o olho fosse um animal, a visão seria a sua alma. Esta é, pois, a essência do olho, de acordo com a sua definição. Ora o olho é a matéria da visão, à parte da qual não existe olho, excepto por homonímia (como, por exemplo, um olho esculpido em pedra ou um olho desenhado). (DA 412b20).

Deste modo, percebemos que a explicação da *psique* está associada ao hilemorfismo e às noções de potencialidade e atualidade. A alma possui potências e capacidades que são atualizadas e orientadas para um fim específico, como a realização de capacidades como perceber e entender.

Aristóteles, ao defender que a percepção recebe as formas sem a matéria, sugere que estamos lidando com a inteligibilidade de certas funções ou finalidades, tanto em artefatos quanto na *psique*. O hilemorfismo na percepção envolve noções de alteração de estados que se relacionam com o que é potencial e atual.

Uma das importantes interpretações contemporâneas do hilemorfismo aristotélico é a tentativa de romper com o problema mente-corpo, e a introdução de uma espécie de funcionalismo em Aristóteles proposto por Hilary Putnam (1975–1995). Este é um dos debates contemporâneos influenciados pela teoria aristotélica.⁶⁵

2.1 Corpo e Mente: O Funcionalismo de H. Putnam.

Hilary Putnam, em *Philosophy and Our Mental Life* (1975), questiona se faz sentido perguntar se somos apenas matéria ou se somos apenas alma.⁶⁶ O que Aristóteles já havia escrito é que tal pergunta claramente não faz sentido, pois implica um erro categorial e perpetua o problema corpo-mente. Aristóteles havia posto tal questão da seguinte forma:

Não é preciso, por isso, questionar se o corpo e a alma são uma única coisa, como não nos perguntamos se o são a cera e o molde, nem, de uma maneira geral, a matéria de cada coisa e aquilo de que ela é a matéria. É

⁶⁵ As contribuições de Putnam para o debate funcionalista foram cruciais ao reintroduzir noções aristotélicas sobre a compreensão da *psique* como forma, bem como conceitos relacionados, como teleologia e função. Essas ideias desafiaram visões reducionistas e mecanicistas da mente e do comportamento, que tendem a caracterizar o mental de maneira automatizada.

⁶⁶ PUTNAM, H. (1975). *Philosophy and Our Mental Life*. In *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers, Volume 2* (pp. 291-303). Cambridge: Cambridge University Press., p. 291.

que, dizendo-se «um» e «ser» em vários sentidos, «acto» é o sentido principal. (DA 412b5).

Putnam escreveu que se concentraria neste artigo na questão da autonomia de nossa vida mental. Ele argumenta que levantamos questões sobre se somos apenas matéria ou algo mais devido ao temor de que nosso comportamento seja visto como meramente mecânico e automatizado. No entanto, Putnam argumenta contra essa visão, o que parece uma contradição, já que ele também defende que a mente pode ser entendida como um tipo de funcionamento semelhante ao de um computador, ou máquina de Turing, e rejeita a ideia de que a mente depende de uma especificidade material. Putnam afirmou: “*a mentalidade é uma característica real e autónoma do nosso mundo*” (PUTNAM, 1975, p. 291).⁶⁷ Putnam, em seguida, destaca a importância de considerar a noção de matéria ou corpo natural ao abordar a autonomia da nossa vida mental. Ele vai ao extremo de afirmar que a mente não tem relação com a especificidade da nossa substância material. Segundo Putnam, a matéria é indiferente, a ponto de poderíamos ser feitos de queijo suíço e ainda assim possuir uma vida mental autônoma. Assim, de certa forma, ele defende um tipo de aristotelismo que tenta separar os pares matéria e forma, ou seja, o hilemorfismo, dando mais atenção à forma e rejeitando a matéria. Depois, ele usa essa distinção para argumentar que a mente é semelhante a uma máquina de Turing:

Mas ainda mais importante, pelo menos na minha opinião, é o facto de esta toda a questão não tem nada a ver com a nossa substância. Por mais estranho que possa parecer tanto ao bom senso quanto à intuição sofisticada, a questão da autonomia da nossa vida mental não depende e não tem nada a ver com aquela pergunta muito popular e muito antiga sobre a matéria ou coisas da alma. Poderíamos ser feitos de queijo suíço e isso não faria diferença. (PUTNAM, 1975, p. 291).⁶⁸

⁶⁷ PUTNAM, H. (1975), p. 291.

⁶⁸ PUTNAM, H. (1975), p.291.

A afirmação acima de Putnam é incompatível com a definição de *psique* no *De Anima*, pois a substância formal a que Aristóteles se refere é justamente a *psique*, caracterizada pelo arranjo material que define suas potências e funções. Para Aristóteles, a *psique* não é separada da matéria, mas sim definida por ela, compondo a particularidade necessária para a realização de suas funções psíquicas e formais. A forma e a matéria estão intrinsecamente relacionadas, e a *psique* é a substância formal que expressa a potencialidade e as capacidades do corpo natural: “*dissemos, de uma forma geral, o que é a alma: é uma substância de acordo com uma definição, e isso é o que é ser para um corpo daquele tipo*” (DA 412b10). Se o olho fosse um ser vivo, sua *psique* seria a visão, ou o ato de ver, realizado por meio de sua composição material harmonicamente combinada. A forma do olho se manifesta ao atualizar suas capacidades na realização do ato de ver. Putnam, em seu artigo, afirmou não se preocupar com a noção de matéria, como já vimos, afirmando que a substância material não faz a menor diferença para o que está interessado em tratar. Ele destacou que o ponto crucial para entendermos os enigmas da filosofia da mente é o conceito de isomorfismo funcional. Putnam explicou: “*Dois sistemas são funcionalmente isomórficos se houver uma correspondência entre os estados de um e os estados do outro que preserve as relações funcionais*” (PUTNAM, 1975, p. 291).⁶⁹ Dito isto, podemos assimilar que, a partir de uma compreensão do hilemorfismo aristotélico, Putnam parece manter a noção de forma e ignorar a de matéria para a funcionalidade do que poderia ser considerado mental, ou para o que chamou de relações funcionais. A partir de sua própria interpretação da teoria aristotélica, e compreensão de forma como causa final, como função. Comparando as relações funcionais de computadores, Putnam analisou que se tais relações funcionais são sequenciais — por exemplo, se o estado A é sempre seguido pelo estado B —, então o sistema seria isomórfico se essa sequência sempre se mantiver. Ele sugere que o isomorfismo funcional deve preservar tais relações funcionais e que essas relações podem ser impressas por símbolos. Assim, seria possível mapear simbolicamente essas relações e propriedades para que possam ser interpretadas.

⁶⁹ PUTNAM, H. (1975), p. 291.

Putnam sublinha que a dificuldade de seu isomorfismo funcional é similar às descrições psicológicas e explica que seu modelo é mais bem entendido em termos das máquinas de Turing. No entanto, ele mudou de ideia e escreveu:

E eu me senti constrangido, portanto, a defender a tese de que somos máquinas de Turing. As máquinas de Turing vieram, por assim dizer, com uma forma normal para sua descrição funcional, a chamada tabela de máquinas — um estilo padrão de programa. Mas não me parece fatalmente desleixado, embora seja desleixado, se aplicarmos a noção de isomorfismo funcional a sistemas para os quais não temos no momento uma ideia detalhada de como seria a descrição da forma normal que deveria ser como — sistemas sobre nós próprios. (PUTNAM, 1975, p. 292).⁷⁰

Segundo Putnam, analogias com a descrição de programação de computadores e outros tipos de sistemas, mesmo que não saibamos a correlação exata com descrições psicológicas, podem ser úteis. Ele elogia Jerry Fodor e Daniel Dennett por terem explorado essa direção em seus trabalhos. Retomando a questão da contingência material para sua teoria do isomorfismo funcional, Putnam acrescenta que *“dois sistemas podem ter constituições diferentes e serem funcionalmente isomórficos”* (PUTNAM, 1975, p. 292).⁷¹ Enfim, o autor explica que o mais importante não é a constituição material, mas sim a correspondência entre dois sistemas em suas relações sequenciais: *“se o estado S é seguido pelo estado B no caso de um computador eletrônico, e o estado A deveria ser seguido do estado B no caso de um computador feito de engrenagens e rodas, e não importa que as realizações físicas desses estados sejam totalmente diferentes”* (PUTNAM, 1975, p. 292-3).⁷² O que importa para o filósofo funcionalista é que a descrição funcional seja a mesma.

⁷⁰ PUTNAM, H. (1975), p. 292.

⁷¹ PUTNAM, H. (1975), p. 292.

⁷² PUTNAM, H. (1975), p. 292-3.

Para explicar melhor sua posição, Putnam sugeriu que imaginemos uma tese materialista (primeira tese) que afirma que somos apenas sistemas materiais regidos por leis físicas. Segundo essa visão, se acreditarmos na primeira tese, não podemos aceitar simultaneamente a segunda tese, que postula a existência de estados mentais. Em outras palavras, a visão materialista estrita implicaria que estados mentais, como pensamentos e sentimentos, não podem ser concebidos como algo separado dos processos físicos: *“pensar nas próximas férias de verão não pode ser idêntico com nenhum estado físico ou químico”* (PUTNAM, 1975, p. 293).⁷³ Putnam escreveu que tendo em vista o que já conhecemos sobre os computadores, e supondo que saibamos qual o programa do cérebro, deve ser fisicamente possível produzi-lo mesmo em materiais não semelhantes. Já que não se pode identificar os estados mentais com sua correspondente física, assim o filósofo usa deste ponto para defender que não importa a estrutura física e sim a funcionalidade.

Putnam levanta algumas das objeções que possam surgir e responde-as. A primeira delas seria a de que as almas das pessoas seriam isomórficas aos seus cérebros, e conclui-se que seriam autômatos. Ele responde que não, e escreve que é lugar-comum pensar que sua proposta se trata de autômatos, mas nega e lembra que, como Fodor defendeu: qualquer teoria isomorficamente funcional é compatível com teorias psicológicas. O funcionalista defendeu que, para que dois sistemas sejam funcionalmente isomorfos, somente se houver um isomorfismo que tornem ambos modelos para a mesma teoria psicológica, e realizações isomórficas que correspondem a mesma estrutura abstrata. E argumenta que deve existir alguma teoria sobre o que é uma alma, ou mente que não seja apenas autômatos, e a falta dessa possibilidade é muito obscurantismo. Ele aposta que seja lá o que for uma alma ou mente, é preciso haver uma teoria sobre, que seja melhor que qualquer teoria mecanicista. Por outro lado, também alerta, que uma alma não pode demonstrar nenhuma relação isomórfica com coisas que não obedecem às leis da física, porém ao não se importar com a materialidade da alma aceita algumas concepções a exemplo de reencarnação, telepatia. Lembremos que para Putnam a materialidade da alma é uma questão

⁷³ PUTNAM, H. (1975), p. 293.

irrelevante, ademais admite que nenhuma explicação física é capaz de explicar o mental, o comportamento. Se algo físico possui comportamento, segundo Putnam, supomos que deva existir uma explicação física, o que o autor discorda. Tais suposições das quais deduzimos o comportamento mental a partir da estrutura material, por que são consideradas deduções e explicações?⁷⁴

Putnam concluiu dizendo que não haveria explicações para a nossa atividade mental que possam ser obtidas pela física ou química. E a resposta de que fazemos tais coisas por que temos tal constituição ainda assim não revela ser possível prever qualquer funcionamento mental. Seria um tipo de explicação que não explica, por mais que mostre algum esforço. E aponta que deveríamos ao menos ter em parte alguma previsão de funcionamento mental, tendo em conta os conhecimentos materiais, mas não temos. Porém quando defendeu a ideia de que todo ser humano é uma máquina de Turing e que todos os estados psicológicos de um ser humano são estados da máquina de Turing ou disjunções dos estados da máquina de Turing, mas volta atrás e argumenta que estava errado e muito preso a uma perspectiva reducionista. Uma máquina de Turing encontra-se num estado por vez, e ademais quando se trata de memória e aprendizagem, não podem ser representados como estados, mas informações impressas na fita da máquina. Deste modo, se há alguma semelhança entre a máquina de Turing e estados psicológicos, devem ser (1) estados independentes da memória e aprendizagem e (2) serem estados instantâneos do ser humano no presente, e que a partir da informação (memória e aprendizagem) possam determinar estados posteriores. Portanto, Putnam concluiu que não poderia haver tal semelhança, pois nenhuma máquina de Turing poderá representar tais estados psicológicos. Ao sentir dor, por exemplo, considerado como um estado, então tal estado atual (dor) deve estar indicado como um estado psicológico, e ao mesmo tempo indicar algum estado posterior. Mesmo que a máquina caracterize um estado psicológico ao sentir dor, de

⁷⁴ O autor usa o exemplo de um pino e dois diferentes perfurações numa dada superfície. O pino entra numa perfuração e não em outra por algumas explicações simples, o tamanho da abertura que é maior numa das perfurações favorece a entrada do pino, simplesmente assim. O autor parece irônico e apontar que esse tipo de explicação não é uma dedução em termos fortes, de relações causais, do físico causar o mental por exemplo. O argumento sugere que a ciência precisa de argumentos mais fortes para tentar explicar o comportamento. (Ver em Putnam, (1975), 'Philosophy and our mental life' in *Mind, Language and Reality* p. 295-6)

qualquer modo os estados da máquina não podem ser compatíveis com algum estado psicológico. As descrições de uma máquina de Turing e as descrições dos estados psicológicos são claramente descrições de níveis completamente distintos.

Até agora, ainda é possível que um estado psicológico seja uma grande disjunção (praticamente falando, uma disjunção quase infinita) de estados de máquina, embora nenhum estado de máquina seja um estado psicológico. Mas isso é muito improvável quando nos afastamos de estados como 'dor' (que são quase biológicos) para estados como 'ciúme' ou 'amor', ou 'competitividade'. Ser ciumento certamente não é um estado instantâneo, e depende de muita informação e de muitos fatos e hábitos aprendidos. Mas os estados da máquina de Turing são instantâneos e independentes do aprendizado e da memória. (PUTNAM, 1975, p. 299).⁷⁵

Putnam concluiu que é possível para uma máquina de Turing entrar em algum estado, mas o ponto aqui é sobre a identidade do estado não ser dependente apenas do aprendizado e da memória. E explicou que para entrar num estado em que identifique “X com ciúmes de Y”, (e que seja uma relação isomórfica a exemplo de estados de uma máquina de Turing e relações que são realizadas por uma mente) envolveria reconhecer que ambos os estados são provenientes duma relação particular entre duas pessoas. Consequentemente, tal relação uma máquina de Turing não poderá realizar.

2.2 As Críticas de M. F. Burnyeat ao Funcionalismo.

Num dos mais polêmicos artigos de Burnyeat, sobre se podemos ainda acreditar numa filosofia da mente aristotélica, o autor afirma a não credibilidade da interpretação

⁷⁵ PUTNAM, H. (1975), p. 299.

funcionalista de Putnam, Nussbaum, Sorabji entre outros. Burnyeat se diz convencido de que a afirmação aristotélica sobre “receber as formas sem matéria” entende-se a um nível básico de interação entre observador e objetos percebidos, e não se trata de um processo fisiológico (como descreveu Sorabji) que sobreponha à consciência de cor ou do cheiro como matéria a ser enformada. O recorte: “receber as formas sem matéria” fornece algum apoio a teoria funcionalista contemporânea a partir de Aristóteles. O ponto principal é que Burnyeat esteve atento que Aristóteles também afirmou que a atividade do sensível se dá também em duas acepções, a matéria como potência e a forma como ato, é preciso movimento para que atualize a percepção. Como o próprio Aristóteles afirmou:

É possível não ouvir, possuindo embora audição, e é possível que aquilo que possui som não soe sempre. Quando se activa aquilo que é capaz de ouvir e soa aquilo que é capaz de soar então gera-se, em simultâneo, a audição em actividade e o som em actividade. Destes, poder-se-ia dizer que são um acto de ouvir, o outro, o acto de soar. Se, com efeito, o movimento, a acção (e a afecção) existem no ente sobre o qual se agiu, é necessário que o som e a audição em actividade existam na audição em potência, pois a actividade do ente que age e do que move acontece naquele que é afectado; por isso, não é necessário que aquilo que move seja movido. (...) A audição e o som existem, assim, em duas acepções. O mesmo raciocínio aplica-se aos outros sentidos e aos sensíveis. Tal como a acção e a paixão sucedem, também no ente que é afectado, e não que no que age, assim a actividade do sensível e da faculdade perceptiva se dão na faculdade perceptiva. (DA 426a5-10).

Burnyeat afirma que por isso Sorabji⁷⁶ agarrou-se apenas a descrição aristotélica da percepção como “*a recepção das formas sem matéria*”, e diz que foi fundamental

⁷⁶ Richard Sorabji (1974) encontra-se entre importantes intérpretes dos trabalhos psicológicos de Aristóteles, inclui-se no debate funcionalista dos anos 70. Para Sorabji o problema surge quando filósofos

para a defesa do tipo de funcionalismo que depois viriam a defender Putnam e Nussbaum. Não há ponto de apoio para nenhum processo material para a realização da percepção quer seja funcionalista ou qualquer outra teoria da mente que possamos acreditar, segundo Burnyeat.

Quando Putnam elaborou sua teoria funcionalista sobre o mental, ele havia dito que era apenas uma versão já anunciada em Aristóteles, o mesmo se passou com Nussbaum. Entendo que Burnyeat explica que isso se passou com esses filósofos pelo simples motivo que o hilemorfismo de algum modo não lida com o problema corporeamente do modo que fazem os modernos. Vejamos em suas próprias palavras:

Aristóteles explica a relação da alma com o corpo como um caso especial da relação da forma ou função da matéria em que isto é realizado. Ele visa assim escapar às dificuldades do (Platonismo) dualismo sem cair nas crueldades do reduativismo (Demócrito) materialista” (BURNYEAT, 1995, p. 18-9).⁷⁷

tentam interpretar o que significa quando Aristóteles escreveu que “perceber é receber as formas sem sua matéria”. A compreensão seguirá para o debate funcionalista a decidir se Aristóteles defendia a atualização dos sentidos como um processo do pensamento, assim como a atividade do desejo seriam noções não físicas. Mas como comenta Sorabji, já assumiriam que as emoções e percepção são físicas, com uma tendência de interpretação mais materialista da teoria, assim permaneceria duas instâncias físicas e não físicas. Sorabji explica que W. D. Ross escolheu uma posição intermediária, pois entende que Aristóteles em alguma medida entende o papel da sensação atrelada ao pensamento, que não tem muito a ver com a coisa física, visto ainda similar aos primeiros materialistas. Deste modo, Sorabji escreveu que muitos ainda interpretam a teoria aristotélica como materialista ou algum tipo de cartesianismo. Sorabji caracteriza a sua compreensão de *psique* num primeiro momento como capacidade, ou conjunto de capacidades que são manifestas por suas faculdades, sejam estas nutritivas, perceptivas, pensamento, relacionadas entre si e funcionando em uniformidade. A tradução de *psique* para alma, também pode soar muito estranho, e provavelmente estejamos tentados por substituir por “mente”, mas como explica Sorabji “mas é provável que confinem as funções da alma ao que chamamos de atos mentais, e isso os afastará da concepção de alma de Aristóteles.” Explicou Sorabji que Aristóteles estendeu o conceito de *psique* para plantas por compartilharem a capacidade nutritiva, por outro lado, a sensação é característica atribuída aos animais, e por esse mesmo motivo distingue animais de plantas, mas abrange ambos na concepção de *psique*. Aristóteles abrangeu sua concepção de *psique* a seres não conscientes. Sorabji explicou que se perceber não é algo mental para Aristóteles, e ao constatar com o cartesianismo revela que não pode ser similar. Aristóteles esteve sempre a referir-se às duplicidade de uma afecção ser algo físico e psicológico, com o exemplo da ira, demonstra tal. Mas Sorabji escreveu que o afetar-se da percepção seria alguma forma tornar-se consciente. (Ver em *Body and Soul*, 1974, Richard Sorabji).

⁷⁷ BURNYEAT, M. F. (1995). Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft). In *Essays on Aristotle's De Anima*. A. Oksenberg Rorty & M. C. Nussbaum (Eds.) (pp. 18-30). Oxford University Press, p. 18-9.

O problema que antes era de Aristóteles ainda é nosso problema, sublinhou Burnyeat, ainda lidamos com dualismos cartesianos e materialistas reducionistas, e o “caminho do meio” que seria uma tentativa funcionalista, a exemplo de Putnam e Nussbaum, uma ideia sugerida pelo estagirita. E por esse mesmo motivo Burnyeat afirma que a tese funcionalista proposta por Putnam e Nussbaum é falsa, porque falha também na interpretação aristotélica. Segundo Burnyeat, nenhum funcionalista contemporâneo poderia compartilhar a compreensão aristotélica para o problema corpo e mente, que para o autor é apresentado em linhas gerais — a alma como um conjunto de capacidades funcionais do corpo animal, aparentemente plausível. O funcionalismo também falha, porque sua elaboração ainda supõe a interpretação física, mas a física aristotélica já não é mais credível, segundo Burnyeat, e, portanto, não há nenhum funcionalismo que poderia ser credível.

Para tentar provar que sua afirmação está correta, Burnyeat irá tentar detalhar a dificuldade em explicar a teoria da percepção aristotélica, circunstanciando o que significa afirmar que percebemos as formas sensíveis sem sua matéria. A explicação de Burnyeat começa por apontar os exemplos de Aristóteles que tentam explicar-nos as noções de matéria e forma, a exemplo da combinação ferro e madeira, um machado que apresenta a capacidade para cortar. Para explicar que a forma do martelo inclui ser a potência e atividade de martelar, assim como tijolo e cimento combinados com um certo arranjo podem ser uma casa com tal forma para nos abrigar e proteger. O ponto agora de Burnyeat é indicar se poderia a matéria ser contingente, poderiam os artefatos serem produzidos por outros materiais e desempenharem as mesmas funções? Do mesmo modo, que fizeram os funcionalistas, separaram o hilemorfismo, a especificidade da matéria como potência para atualização de tal forma. Putnam ignora a noção material, para ele poderíamos ser feitos de queijo suíço⁷⁸ que não faria a menor diferença material, porém Burnyeat escreve:

o funcionalista diz que seus estados psicológicos, interpretados como estados funcionais, devem ser realizados em alguma matéria ou

⁷⁸ PUTNAM, H. (1975), p. 291.

configuração física, mas não é essencial que a configuração seja de carne e ossos e sistema nervoso do *Homo sapiens*, em vez de uma engenhoca eletrônica, um computador. O modelo de artefato é mantido, Putnam diz explicitamente que é puramente contingente que seres humanos não são artefatos, e Nussbaum dá seu endosso acadêmico à visão de Aristóteles. (BURNYEAT, 1995, p. 20)⁷⁹

Burnyeat escreve que se aplicarmos a visão funcionalista no caso da percepção, se o modelo de artefatos prevalece, e se a percepção é um estado funcional, não importa a configuração fisiológica, seja pelo ponto de vista da física aristotélica ou atual, não importa nem mesmo os processos fisiológicos particulares que Aristóteles recorre para tentar explicar a percepção. E segundo, para Burnyeat poderíamos descartar a descrição de tomarmos a forma sem a matéria, não precisamos aceitar tal explicação antiquada se Aristóteles for mesmo um funcionalista, “*porque todo o objetivo do funcionalismo é libertar nossa vida mental da dependência de qualquer configuração material particular*” (BURNYEAT, 1995, p. 20).⁸⁰ Entendemos que Burnyeat esteja claramente a ser irônico devido às alegações da contingência material do funcionalismo de Putnam, e entende que a ideia sobre a matéria ser contingente é totalmente absurda frente ao hilemorfismo aristotélico, o que funcione talvez na analogia com artefatos, mas simplesmente não obedece à própria noção de forma em Aristóteles. Se há algum proto-funcionalismo em Aristóteles, na minha opinião este é totalmente dependente da teoria hilemórfica, e não há como excluir o arranjo material que geraria os estados funcionais próprios, o que é justamente a não separação dos pares matéria e forma na teoria.

Burnyeat escreveu que de acordo com a interpretação de Sorabji sobre a percepção ser descrita como a captação das formas sem matéria, permite a aceitação dos estados funcionais independentes de sua composição material. A consciência das formas, ou seja, o cheiro sentido, a cor percebida, é um processo ao mesmo tempo

⁷⁹ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 20.

⁸⁰ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 20.

fisiológico e consciente. Não há comprometimentos com nenhuma interpretação dualista. Para Burnyeat, Sorabji entendeu que ser afetado é uma alteração que implica tomar consciência de tal alteração, e ser afetado pelas formas sensíveis seria caracterizado em termos, tais como, possuir consciência do cheiro, da cor. Tal processo não seria reduzido apenas a processos causais físicos. Para Burnyeat a interpretação de Sorabji contrasta com a de outros autores, a exemplo de Philoponus, Tomás de Aquino e Brentano, nos quais a absorção das formas sensíveis é considerada em termos intencionais. Dito isto, Burnyeat concentra-se na argumentação de Sorabji, pois estava preocupado em desmontar argumentos funcionalistas. Burnyeat parece sarcástico ao afirmar que parece óbvio que perceber é ser afetado por formas sensíveis, ou seja, o nariz é afetado pelo cheiro, e como afirma os filósofos que desenvolvem sobre a noção de intencionalidade e que esta seria um tipo de estado cognitivo, o tomar consciência de algo, seja de cor, cheiro, som, etc. E pergunta-se, então o que mais há para se fazer que tomar consciência que está a perceber? Em suas palavras: *“mas, que sentido faz perguntar o que há de mais na percepção do que tornar-se consciente de uma qualidade sensível?”* (BURNYEAT, 1995, p. 21).⁸¹ Segundo Burnyeat, nós adentramos num quebra-cabeça e promete-nos solução. Para tal, analisa a noção de afecção, argumentando que embora Aristóteles tenha escrito que perceber é afetar-se por formas sensíveis, ou seja, sofrer alterações nos órgãos dos sentidos, é num sentido bastante peculiar, e não se trata do tipo de alteração de qualidades, a exemplo de mudanças do frio para o quente. Conforme Burnyeat afetar-se na percepção não é do mesmo tipo de alteração que Aristóteles classificou em suas descrições sobre física, não são mudanças de qualidade, quantidade, lugar e substância. Estas são atualizações de potencialidades. E na visão de Burnyeat a alteração na percepção não é uma mudança comum, as alterações comuns são transições do estado A para o estado B, por exemplo, uma potência é atualizada. Por outro lado, o autor explicou que perceber na teoria aristotélica é a realização de uma capacidade que já possuímos, deste modo o órgão não é alterado, mas posto em atividade, *“a sua natureza não é alterada, mas atualizada”* (BURNYEAT, 1995, p. 22).⁸² E argumenta que esta é uma evidência que não favorece a argumentação de Sorabji em

⁸¹ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 21.

⁸² BURNYEAT, M. F. (1995), p. 22.

que a alteração é encontrada e vista através dos órgãos, o que não parece necessário para que se tome alguma consciência dos sentidos, mas que seja apenas ativado. Burnyeat escreveu que poderia soar bastante lírico e misterioso tal explicação, mas sugere que recorramos ao texto aristotélico:

Poder-se-ia perguntar se algo incapaz de cheirar poderia ser, de algum modo, afectado pelo cheiro, ou pela cor algo incapaz de ver. (...) Nenhum ente incapaz de cheirar pode, assim, ser afectado pelo cheiro (e o mesmo raciocínio aplica-se aos restantes); nem os seres capazes , excepto em virtude de cada um deles possuir a capacidade de o perceber. (DA 424b5-10).

A partir do texto aristotélico Burnyeat pretende explicar que a relação causal é necessária, a percepção da forma é a mesma da cor e do cheiro, ou seja, dos sensíveis próprios para nossa sensibilidade. E por isso Burnyeat afirmou que Sorabji não precisou lidar com a alteração material dos órgãos e talvez simplesmente com a parte em que conta com o momento de tomada de consciência dos sensíveis. Para Burnyeat é complicado o modo com que Aristóteles afirma várias vezes que o órgão dos sentidos tem de ser potencialmente como o objeto da percepção que se atualiza, e vice-versa. Para que o objeto da percepção faça com que o órgão seja próprio para receber a forma do sensível para ser atualizado. Na passagem 424a5 do *De Anima*: *“percepcionar é, pois, sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age torna o que existe em potência igual a si mesmo em actividade, e do mesmo tipo.”* Há outras passagens do texto que parecem sugerir que o órgão se torna igual ao seu sensível, mas Burnyeat entende que este poderia ser considerado como o tomar consciência da sua afecção, e refere-se à interpretação de Tomás de Aquino e do que chamou de mudança espiritual, como tomada de consciência do ambiente. Para entendermos o que Aristóteles apontou como a recepção das formas sem sua matéria, também utilizou o exemplo da cera e do anel:

sobre a sensibilidade em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. A cera, com efeito, recebe a impressão do ferro ou do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora, é da mesma maneira que o sentido é afectado por cada objecto que possua cor, sabor ou som não enquanto cada um dos objectos individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção. O órgão sensorial primário é, então, aquilo em que reside uma faculdade desse tipo. (DA 424a17-24).

A cera e o anel como analogia da forma que se imprime na matéria já havia sido usado como exemplo para distinguir percepção de juízo em Platão. A marca do anel na cera seria a marca do juízo, o seu momento, visto no *Teeteto*, Burnyeat escreveu:

qualquer um familiarizado com a discussão da percepção no *Teeteto* reconhecerá o impulso polêmico de Aristóteles se apropriar do modelo do bloco de cera para a percepção. Platão havia contrastado percepção com juízo. Ele havia argumentado que não há consciência na percepção em si, apenas uma interação causal com qualidades sensíveis no ambiente; a consciência do que são essas qualidades é obra e só pode ser obra de uma alma pensante que pode fazer julgamentos e compreender conceitos gerais. (BURNYEAT, 1995, p. 24)⁸³

O exemplo da marca do anel que imprime forma na cera, primeiro em Platão, e como escreveu Burnyeat, Aristóteles ao continuar a usar o mesmo exemplo com diferentes intenções, desta vez não como um momento do juízo, mas para mostrar que a percepção é a recepção das formas. O exemplo explica o que Aristóteles quer nos dizer ao escrever que a percepção recebe as formas sem a matéria, e receber tais formas é

⁸³ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 24.

tornar-se consciente de cores, sons, cheiros e outras qualidades sensíveis. Não se trata de uma mudança física apenas no órgão do sentido, Burnyeat explica:

Suponha que meu anel tenha um selo circular. Quando marco a cera com o anel, a cera é circular? Não, não é circular, mas tem nela, registado e exibindo um círculo. O predicado “círculo” ou “circular” caracteriza não a cera em si, mas o conteúdo nela exibido. (BURNYEAT, 1995, p. 24-5)⁸⁴

Burnyeat pretendeu explicar que não é necessária nenhuma mudança física para que o órgão do sentido se torne consciente dos sensíveis que lhe são correspondentes. Para ele o efeito no órgão é sua tomada de consciência, e é contrário do funcionalismo de Putnam e Nussbaum, pois afirmam que a percepção não requer uma explicação de tais capacidades dos órgãos. Segundo Burnyeat:

Para Aristóteles tais capacidades fazem parte da vida animal e no mundo aristotélico o surgimento da vida não requer explicação. É a existência da vida que explica por que os animais têm as constituições físicas que têm, e não o contrário. A unidade da ciência se realiza de cima para baixo, não de baixo para cima, como a vemos desde o século XVII. Aristóteles simplesmente não tem a tarefa de partir da existência da matéria como a física e a química a descrevem e chegar à explicação das qualidades secundárias de um lado e das capacidades perceptivas animais do outro. As qualidades secundárias (como nós as chamamos) já estão dadas no mundo, totalmente reais; estas são as formas sensíveis. (BURNYEAT, 1995, p. 25)⁸⁵

Dito isto, o que faz com que possamos perceber é que estas formas sensíveis correspondam com nossas faculdades para termos consciência delas. Burnyeat

⁸⁴ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 24-5.

⁸⁵ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 25.

acrescenta que na teoria aristotélica percebemos por que possuímos a faculdade perceptiva consciente⁸⁶, simples assim. Não é necessária alguma mudança fisiológica para os órgãos realizarem sua própria natureza, parece uma argumentação difícil de ser defendida, mas Burnyeat passa ao confronto com o funcionalismo. No funcionalismo de Putnam, Burnyeat escreveu que Putnam disse ser capaz de distinguir entre o nosso funcionamento mental e nossa constituição material. Compreendendo que tentar explicar nossa vida mental em termos físicos e químicos, Putnam escreveu que tal dedução não explicaria nossa vida mental, o que para Burnyeat tal dedução seria impossível. Burnyeat interpreta que para Aristóteles não há distinção entre uma dedução e explicação, e está ciente de que a dedução de baixo para cima é impossível em tal teoria (é a vida, a *psique* que explica o funcionamento dos seres e não o contrário para Aristóteles.) Segundo Burnyeat, ainda subestimamos a perspectiva aristotélica em relação à nossa, ao concordar que a dedução que explicaria o mental de baixo para cima (do micro ao macro) seja impossível e não faz com que sejamos aristotélicos. E concorda que é condição para a ciência atual prever alguma noção de superveniência quanto aos fatos físicos e mentais — mesmo que a superveniência não seja previsível. Dito isto, Burnyeat afirma que as condições fisiológicas são necessárias para gerar os estados mentais e comportamentos. Mas isso não é suficiente para a explicação, é preciso o meio para gerar tais condições, o sangue ao aquecer com a ira foi gerado por alguma condição, e o corpo despertou para tal estado. Esta é parte importante da tese aristotélica para Burnyeat, não apenas lidar com as condições fisiológicas para que a percepção se realize, mas lidar com os estados de receptividade às formas sensíveis.

Sorabji escreveu que a recepção das formas sem matéria na percepção podem ser assimiladas como o exemplo das plantas que recebem o calor, vistas na passagem DA 424a32, Burnyeat afirma que isso é falso. Sobre as plantas, deve ser algo diferente, porque as plantas não assimilam a forma, como Aristóteles apontou, ou seja, afirmam que absorvem as formas com a matéria. A forma não é algo que voa com o calor daqui para lá, Burnyeat ofereceu um exemplo de Tomás de Aquino:

⁸⁶ Ver em BURNYEAT, M. F. (1995), p. 25

quando uma chaleira ou uma planta são aquecidas pelo fogo, a matéria começa a ser disposta de certo modo, do mesmo modo que o fogo já é. Isto é o que faz o caso ser uma mudança real; a matéria da coisa é assimilada para — ser como — a matéria do agente, e é assim que ela adquire a mesma forma e é esse o sentido em que isto é afetado pela matéria do agente. (BURNYEAT, 1995, p. 27)⁸⁷

Segue-se que se tornar quente pelo fogo é receber alguma matéria, ou seja, tornar-se quente sem receber sua matéria, significa notar o calor sem se aquecer, o que é no mínimo estranho. E Burnyeat explica que é difícil pensar no calor sem sua base material, mas para ele essa é a nossa dificuldade, não para a teoria da percepção de Aristóteles. Segundo Burnyeat, para Aristóteles o calor e o vermelho podem trazer efeitos que não são efeitos da base material dessas qualidades. Assim segue a perguntar se as cores e os cheiros teriam outros efeitos além de serem percebidos, tendo em vista que os cheiros afetam apenas se há alguma capacidade para cheirar. Para Burnyeat, Aristóteles aponta que o cheiro é um resultado da capacidade de cheirar, o cheiro age apenas no olfato, e não sem o ar, o mesmo acontece com o som. Assim, explica a potência material dos órgãos para se atualizarem em suas específicas formas sensíveis, a exemplo do ouvido e do nariz para o som e cheiro. Nas palavras de Burnyeat: “o olfato é uma causa que age apenas de um modo especial sobre algo em especial, energizando como uma primeira atualidade” (BURNYEAT, 1995, p. 27).⁸⁸ Assim, para Burnyeat, neste caso, a explicação de casos em que pensamos de modo mais complexo, muitas das vezes são relações causais simples.⁸⁹ Esse é um dos pontos da teoria, explicações simples que pressupõem o fogo a aquecer as superfícies, e como Burnyeat aponta, Aristóteles não

⁸⁷ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 27: *But form is not the sort of thing that can flit from here to there, with or without a material vehicle, and be absorbed. Receiving the form of something just means becoming like it in form. So, receiving the form of something without its matter means becoming like it in form but not becoming like it in matter. (...) Aquinas gives an excellent account of this: when a kettle or a plant gets warmed by the fire, its matter comes to be disposed in a certain way, the same way as the fire already is. That is what makes this a case of real change; the matter of the thing is assimilated to—becomes like—the matter of the agent, and that is how it acquires the same form and that is the sense in which it is affected by the agent's matter as well.*

⁸⁸ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 27.

⁸⁹ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 27.

“explica a diferença entre a causa da mudança real e sua causalidade na percepção” (BURNYEAT, 1995, p. 28).⁹⁰ E parece que nos leva a concluir que a percepção é um dos princípios para tal relação causal ser de afecção distintamente onde não há sensibilidade alguma. Quando há sensibilidade é um ser especial a ser afetado que está consciente de tais alterações, ou seja, percebe.

Qual é a diferença entre o tipo de efeito que o odor tem no ar e o efeito que tem num órgão? A resposta é que este último efeito é a percepção de algo, o primeiro é o tornar-se perceptível. É tudo o que Aristóteles diz, e é tudo o que precisa de dizer, por que não está a perguntar: O que há mais no cheiro do que o ser afetado que se passa no perceptor quando ele percebe? (BURNYEAT, 1995, p. 28)⁹¹

E aqui coloca-nos outro ponto importante, da relação da vida-mente. Somente há mente em seres sencientes, um animal morto, como escreveu Aristóteles, é apenas um animal de forma homônima, não apenas visto como uma regra da linguagem, não possui nenhuma capacidade ou forma de um animal vivo. E acrescenta Burnyeat sobre a tese aristotélica: *“é uma tese física no sentido de que a carne, os ossos, os órgãos, etc. de que somos compostos são essencialmente vivos. Essencialmente capazes de consciência”* (BURNYEAT, 1995, p. 29).⁹²

E dito isto, Burnyeat conclui que exatamente por isso a tese funcionalista de Putnam e Nussbaum falha, por apontar a contingência da relação matéria e forma. Burnyeat sugere que confundem a leitura do hilemorfismo referente à artefatos, mudando muito quando se trata de seres com vida. Dito isto, afirma a concepção física de Aristóteles sendo um pouco estranha para nós. E por isso não conseguimos sair do dualismo cartesiano, ou ficando preso numa noção de mente, ou do que é físico. Acrescenta: *“para sermos verdadeiramente aristotélicos, teríamos que parar de*

⁹⁰ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 28.

⁹¹ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 28.

⁹² BURNYEAT, M. F. (1995), p. 29.

acreditar que o surgimento da vida ou da mente requer explicação” (BURNYEAT, 1995, p. 29).⁹³ A partir disso, Burnyeat é radical ao sugerir que devemos jogar a explicação aristotélica sobre mente e percepção no lixo, como o fez o século XVII, a referir-se sobre Hobbes, e assim ficarmos presos no problema mente-corpo cartesiano. Apontando que o funcionalismo deveria ser uma solução satisfatória ao problema, mas não o é. E termina o artigo a dizer que o ponto principal que sublinha é que *“novas mentes funcionalistas não se encaixam em velhos corpos aristotélicos.”* (BURNYEAT, 1995, p. 29).⁹⁴ Burnyeat critica veementemente a aplicação contemporânea do funcionalismo à filosofia da mente aristotélica, especialmente a interpretação promovida por filósofos como Putnam, Nussbaum e Sorabji. A crítica de Burnyeat se baseia na diferença fundamental entre a visão aristotélica sobre a percepção e a concepção funcionalista moderna.

2.3 As Respostas de Nussbaum e Putnam às Críticas de Burnyeat.

Martha C. Nussbaum e Hilary Putnam (1995) responderam ao artigo de Burnyeat (1995) *“Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)”* com *“Changing Aristotle’s Mind”* (1995). Respondem ao argumento de Burnyeat sobre a interpretação aristotélica funcionalista ser falsa. Nussbaum e Putnam afirmam compartilhar algo em comum em suas interpretações, inclusive que rejeitaram o materialismo reductionista e o dualismo cartesiano, oferecendo algo filosoficamente similar ao funcionalismo contemporâneo. Burnyeat ao afirmar que a tese funcionalista é falsa, atacam Nussbaum e Putnam a indicar que lidam com uma visão da noção de matéria que não pode ser levada a sério. Porém, Nussbaum e Putnam respondem que eles próprios não sabem como seria levar Burnyeat a sério. A interpretação de Burnyeat, a meu ver, é totalmente coerente com o texto aristotélico.

⁹³ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 29.

⁹⁴ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 29.

Segundo Nussbaum e Putnam, Burnyeat desenvolveu uma visão alternativa sobre a teoria da percepção aristotélica, e argumenta sobre a não contingência material, afirmando que estamos presos a uma visão cartesiana, seja a respeito do que seria o mental, e também do que seria o físico. Dito isto, Nussbaum e Putnam respondem discordando tanto de um reducionismo materialista relativo à posição aristotélica, como também da interpretação de Burnyeat. Primeiro, é preciso sublinhar que concordam com Burnyeat que Aristóteles não apresenta alguma teoria da mente.

Burnyeat afirmou que os funcionalistas não solucionaram o problema corporeamente colocado por Descartes. E segundo Nussbaum e Putnam todos os que devem resolver esse problema começam por um foco na natureza de tal atividade mental, portanto, apenas uma parte da atividade de alguns seres vivos. Há um esforço para tentar caracterizar tal *atividade mental*. E seja lá qual for a resposta, o ponto de partida é para os autores o mesmo. Apresentando uma questão, que de algum modo, confronta Burnyeat, sobre se haveria diferença em como devemos pensar a percepção, se como um tipo de funcionamento, ou a percepção conscientemente.

Explicaram Nussbaum e Putnam que o hilemorfismo aristotélico indicava atenção na relação matéria e forma, trata-se de organização, estrutura e composição material. Ademais, inclui todos os tipos de seres de todas as substâncias, sendo sobre os seres naturais vivos (animados) e não naturais (artefactos.). Após isso, apontaram que Aristóteles faz duas perguntas gerais, a primeira é sobre como devemos explicar as mudanças que vemos no mundo, quais são os “substratos que mudam”?; segundo, a pergunta deve ser “o que é?”, como responder sobre a identidade das coisas que mudam ao longo do tempo; e responder “o que é?” implica lidar com as mudanças que são vistas sem deixar de ser o que é. O ponto parece culminar que “*a matéria pode parecer a princípio como o substrato mais duradouro, na medida em que persiste através do nascimento e morte de cavalos, seres humanos, árvores.*” (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 32).⁹⁵ Mas é preciso uma estrutura mais bem definida que explique a mudança e atividade, a matéria muda continuamente e o que permanece são as formas e

⁹⁵ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995). Changing Aristotle's Mind. IN A. Oksenberg Rorty & M. C. Nussbaum (Eds.), (pp. 30-59) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford University Press, p. 32.

organizações materiais, ou seja, a árvore mudará durante toda sua vida, mas a organização funcional não.

Essa é a natureza das coisas vivas — serem formas incorporadas na matéria em constante mudança. Do mesmo modo, a organização característica das espécies tem a melhor pretensão de ser a natureza essencial, ou o que é, a coisa, uma vez que isto é o que deve permanecer o mesmo enquanto essa coisa está viva. Se isso não está mais lá, a identidade da coisa se perde e a coisa não existe mais. (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 32)⁹⁶

Se Putnam vai a Espanha, volta com um grande bronzeado, adquiriu matéria distinta com os diferentes pratos que experimentou, ainda, sim, ao descer do avião continuará a ser Putnam. Caso volte com a forma de um orangotango, não será mais Putnam. Aqui, Nussbaum aponta a importância da forma organizacional para o ser em mudança continuar sendo o que é. A questão da identidade em sujeitos de mudança parece ser uma questão maior para Aristóteles do que o problema corpo-mente, pois ao defender a noção de forma, a mente não ocupa nenhum papel especial em sua teoria, escreveu Nussbaum e Putnam.⁹⁷ Ambos também apontaram que outros filósofos contemporâneos⁹⁸ lidam com a noção de matéria e forma nesse espectro de identidade e persistência. As teorias contemporâneas sobre matéria não mudam o modo de como as questões devem ser colocadas, não faz com que o diálogo com Aristóteles não seja levado a sério.⁹⁹

Nussbaum e Putnam escreveram que Aristóteles ao argumentar sobre o reducionismo materialista não poderia simplesmente estar a confiar “*na natureza ‘primitiva’ da intencionalidade, ou no caráter inexplicável da vida e mente*”

⁹⁶ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 32.

⁹⁷ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 33.

⁹⁸ David Wiggins (1980) e Roderick Chisholm (1976).

⁹⁹ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 33.

(NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 33.)¹⁰⁰ Como argumentou Burnyeat, a teoria aristotélica sobre o hilemorfismo é válida para todas as substâncias, se possuem algo como mente e vida ou não. Os filósofos respondem que por esse motivo também usaram o exemplo de artefatos para mostrarem o caráter material na teoria aristotélica. Por isso não há diferença para o argumento, as noções de matéria, tendo em vista que somos princípio de mudança, seja de um ponto de vista moderno ou contemporâneo. Para Nussbaum e Putnam a noção de forma tem mais importância na argumentação da interpretação aristotélica. Defendem que Aristóteles admite ser a matéria ulterior a forma por uma questão *“de natureza da explicação científica — e não por que a matéria não possa fazer tal especial contribuição, o trabalho de ‘explicação do mental’”* (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 34).¹⁰¹ Dito isto, os autores afirmaram concordar com a não redução aristotélica, juntamente com outros argumentos sobre teleologia, ou as funções da vida. E afirmaram estarem cientes que as críticas vindas da contemporaneidade ao lidar com o antirreducionismo aristotélico e sua linguagem apontam-no como se faltasse algo, como se fosse insuficiente. Nussbaum e Putnam escreveram que Burnyeat não desenvolveu os argumentos, sobre como entendia a noção de matéria. Também o criticam por não explicar por que escreveu que os modernos jogaram a teoria aristotélica fora. Quando Burnyeat escreveu que deveríamos descartar a teoria aristotélica, e a descrição de recepção das formas sem matéria como fizeram os modernos, não ficou claro se ele era irônico ou por que disse isso. Parece fazer sentido que Burnyeat escreveu que talvez o ponto central dos filósofos da mente é tentar resolver o problema corpo-mente. Para Burnyeat não é voltando a Aristóteles que iremos resolvê-lo. E o ponto é que Nussbaum e Putnam também escreveram que Burnyeat precisava explicar isso melhor. Enfim, Burnyeat apontou que o funcionalismo não resolveu o problema corpo-mente, visto isto, Nussbaum e Putnam também responderam que o problema mais análogo à *psique*-corpo pode, sim, ser contornado e não precisaria existir. E tendo isto em conta, analisaram o anti reducionismo de Aristóteles.

¹⁰⁰ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 33.

¹⁰¹ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 34.

Nussbaum e Putnam frisam que o argumento aristotélico não reducionista lida tanto com substâncias vivas como também não vivas. Penso que repetem essa abrangência da teoria, justamente para poderem validar de algum modo as próprias teorias funcionalistas. Estamos cientes que a teoria funcionalista compara o que seria considerado “mental” com uma visão computacional da mente, visto isto faz todo sentido a noção formal ser mais relevante para ambos que a noção material no hilemorfismo. Mas a seguir, os autores lembram a importância da mudança para a concepção de matéria em seres naturais, para Aristóteles, tendo em vista a inseparabilidade com a noção de forma. Certas condições são necessárias para a definição de animal, como os princípios de percepção e mudança, e assim sugeriram alguma relação necessária entre mudança e matéria.

Burnyeat atacou o funcionalismo de Nussbaum e Putnam por estes lidarem com o hilemorfismo de modo a supervalorizar a noção formal sob a material. E na resposta à Burnyeat passam a explicar a importância da noção material para a formal, ou seja, voltam a conectar o hilemorfismo. Sublinham a precisão da composição, e indicam que a matéria é o veículo da mudança; a função é primordialmente constituição material. Como assinalam, “*a matéria não é simplesmente um fundo inerte, mas o próprio veículo de funcionamento em si*” (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 35).¹⁰²

Segundo Nussbaum e Putnam o perceber trata-se da forma incorporada na matéria. O argumento dos autores pretende mostrar como é o anti reducionismo de Aristóteles. E escrevem que Burnyeat não entendeu direito a posição de ambos, além do mais frisam que a posição de Nussbaum modificou desde 1978. Assim, defendem que toda a percepção é realizada na matéria, num tipo de matéria específica, mas que o hilemorfismo não caracteriza uma relação de identidade ou de mera correlação. Primeiramente, para Burnyeat, Nussbaum e Putnam foram acusados de entender a relação do hilemorfismo de modo a separar essa associação, e apontou que ambos lidam com a matéria contingentemente. Segundo, que poderiam concluir explicações causais

¹⁰² NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 35.

para o mental a partir de observações materiais, mesmo que fossem supervenientes a tais condições, a exemplo da percepção de cores e propriedades.¹⁰³

Esta é uma posição que Putnam e Nussbaum escreveram para apontar a plasticidade das condições materiais, e, além disso, lembram que muitos processos ao confluírem em comportamentos similares, acontecem em diferentes fundos materiais. Ademais, defendem que a matéria está sempre em constantes mudanças, e por isso não exemplifica fidedignamente a natureza das coisas. Mas, depois de 1978, Nussbaum mesmo que tivesse admitido problemas nas generalizações materiais, também afirmou ser preciso apontar como a matéria poderia explicar nossas ações, crenças, desejos e percepção. A autora criticou essa visão em dois artigos publicados em seguida, “Dualismo Aristotélico” e “A explicação comum”.¹⁰⁴ Neste segundo, Nussbaum indica que a relação entre as explicações causais sobre intencionalidade e ação são totalmente lógicas e justificáveis. A intencionalidade está sempre voltada para um objeto, facilitada pelos sentidos, ou seja, por ver algo nos movemos em sua direção, Nussbaum oferece um exemplo:

suponha que um cachorro vá atrás de um pouco de carne. É altamente relevante para a explicação causal de seu movimento que sua “*orexis*” (vontade) deve ser para a carne (ou aquela carne) e o que veja seja reconhecido como carne. Se visse apenas um objeto redondo, ou se sua “*orexis*” fosse apenas para o exercício, as conexões causais explicativas que produzem a ação seriam indeterminadas. O cachorro pode, por alguma outra razão, não ter ido pela carne, embora tenha o mesmo desejo e crença: nesse sentido, o desejo e a crença são independentes do movimento direcionado a um objetivo. Mas sua estreita relação

¹⁰³ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995)., p. 36.

¹⁰⁴ 1) NUSSBAUM, M. C. (1984). Aristotelian Dualism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 197-207.

2) NUSSBAUM, M. C. (1986). The Common Explanation of the Phenomena. In *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, edited by Malcolm Schofield and Martha Nussbaum, 196-206. Cambridge: Cambridge University Press.

conceitual parece muito relevante para seu papel explicativo causal. (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 37)¹⁰⁵

Porém, para Aristóteles a explicação causal fisiológica não explica o movimento do animal. O desejo e a crença não podem ser vistos como explicações fisiológicas “concretas” para explicar a ação. Enfatiza Nussbaum, afirmando que para Aristóteles parece faltar uma ligação entre as características fisiológicas e a ação, pois:

vínculos que os itens intencionais, percepção (crença) e desejo possuem, carecendo do tipo de relevância e conexão que exigimos de uma causa quando dizemos: “Isto fez tal coisa acontecer”. Em outras palavras, para usar a terminologia de Aristóteles, não poderia ser uma causa adequada da ação. (NUSSBAUM & PUTNAM, 1995, p. 37).¹⁰⁶

Dado que, explicações fisiológicas apenas não parecem explicar a ação e o movimento, pois são explicações de baixo para cima. Não é o caso que não haja descrições nesse nível, mas é a dificuldade de correlacioná-las com o comportamento de modo a exemplificar uma relação explicativa. E assim, confirma Nussbaum o que Burnyeat já havia escrito que as explicações aristotélicas são sempre de cima para baixo e sem nenhuma presunção de explicar o surgimento da vida. Por outro lado, a interpretação de Thomas Nagel da teleologia aristotélica poderia de algum modo ser um tipo de explicação do surgimento da consciência, como um *telos*, uma ordem natural. Por outro lado, Nussbaum e Putnam confirmam as intuições de Burnyeat sobre a impossibilidade de explicação do mental a partir de explicações físicas, tendo em vista a teoria aristotélica.

Nussbaum e Putnam respondem a Burnyeat defendendo a tomada de consciência da percepção não implicar nenhuma mudança material associada. Pois

¹⁰⁵ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 37.

¹⁰⁶ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 37.

assim, as únicas condições necessárias seriam as capacidades dos órgãos para se atualizarem a partir de suas potências. A conscientização seria o momento da própria realização da capacidade do órgão, não há mudanças materiais e sim a realização de um estado potencial para atual. Deste modo, ao analisarem a argumentação, respondem que a teoria de Aristóteles na contemporaneidade não é levada a sério, porque *“há transição psicológica sem transição material. Tornar-se consciente não está correlacionado nem percebido nas transições materiais”* (Nussbaum & Putnam, 1995, p. 37).¹⁰⁷ A partir de agora, na resposta à Burnyeat, posicionam-se sobre sua interpretação a concordar que a percepção em Aristóteles não pode ser explicada de baixo para cima. Por outro lado, discordam quando Burnyeat argumenta sobre a percepção não estar correlacionada ou atrelada a mudanças materiais. E nessa direção Nussbaum e Putnam apelam para mostrar que quando tendemos a usar uma explicação causal para algo, e assim reconhecem tal intenção na filosofia aristotélica, antes de tentarmos fazermos alguma ligação que seja verdadeira, é preciso haver conexão verdadeira entre causa e efeito.

Visto isto, os autores demonstram que tipo de funcionalismo que defendem, e mostrarão por que a dissociação do funcionalismo de Putnam ainda o aproxima de Aristóteles por não estar comprometido com a explicação de baixo para cima, e ainda a negar a possibilidade desta explicação. Também escrevem em resposta a Burnyeat que suas críticas são muito mais direcionadas ao filósofo Richard Sorabji (também desenvolveu um tipo de funcionalismo a partir de Aristóteles) e não a eles dois Putnam e Nussbaum. Isso porque no relato de Sorabji, onde o autor afirma que o órgão se assemelha ao objeto da percepção, há alguma mudança material na percepção. E essa posição de Sorabji é para Burnyeat influência para o funcionalismo de Putnam e Nussbaum ao aceitarem que a consciência da percepção requer alguma mudança material. Acusaram que Burnyeat argumentou como Tomás de Aquino sobre a percepção não ser acompanhada por estas tais mudanças fisiológicas. Também afirmam ser importante acrescentar que o tipo de mudança que entendem para a percepção não é uma mudança comum e sim afirmam ser mais uma transição, da atualização da

¹⁰⁷ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 38.

potência. Por outro lado, não afirmam de todo que essa transição não esteja vinculada a nenhuma mudança material, ou seja, a matéria é potência para ser atualizada. Assim, Nussbaum e Putnam ao estarem de acordo com Sorabji de como seria a caracterização de tal transição que também é material. Todas as ações são realizações materiais, a percepção é também uma atividade material para Nussbaum e Putnam. Também indicam ser difícil argumentar contra a posição de Burnyeat, pois ele próprio afirmou mudanças materiais referindo-se às funções naturais dos órgãos. A teoria aristotélica pode ser entendida também por esta perspectiva se concordamos que a realização das funções não seja interpretada como mudanças materiais, mas sim atualizações das potências naturais, como argumentou Burnyeat.

Nussbaum aponta que o *De Anima* é o texto principal para as análises de Burnyeat, mas a autora aponta a importância de outros. Segundo, Nussbaum no *De Anima*, Aristóteles destaca mais questões psicológicas, e noutros textos aristotélicos avança mais no que diz respeito à relação psicologia e fisiologia, ou seja, à relação causal entre matéria e forma. No *De Anima* indica que concentrou o trabalho de descrever melhor a faculdade desiderativa em outros trabalhos, que também Ross como Nussbaum acreditaram ser o *Motu Animalium* como primordialmente estudando as funções comuns ao corpo e à alma (DA 433b19). Nussbaum trabalhou bastante com o *De Motu Animalium* e aponta que é preciso olhar para o tratado para entender mais sobre o não reducionismo aristotélico; este não é voltado puramente para a parte psicológica. A *psique* não move nada a não ser no corpo natural e que possui tal matéria (potência) para suas atividades (forma). Por isso, a autora sublinha que é preciso verificar outros tratados para entender melhor a opinião de Aristóteles, e assim aconselha Nussbaum também a Burnyeat.

Nussbaum escreve que no *De Motu* desejo e percepção não são vistos de modo desarmônico, indica haver um mistério envolto na fisiologia do desejo quando Aristóteles insere a noção de *sumphuton pneuma*.¹⁰⁸ A percepção é analisada como um

¹⁰⁸ *Sumphuton pneuma* ou sopro inato é uma espécie de teoria apresentada no tratado de *Motu Animalium* e envolve muitos elementos na teoria da percepção e do desejo aristotélica. Nussbaum trata melhor da questão no terceiro ensaio comentado e dividido da seguinte maneira: *The Sumphuton Pneuma and the De Motu Animalium's Account of Soul and Body; The pneuma and hylomorphism; The pneuma and*

modo mais simples da realização fisiológica, “*mas ambos são tratados perfeitamente simetricamente, como elementos interligados num único processo causal.*” (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 41).¹⁰⁹ Neste tratado (*De Motu Animalium*) Aristóteles aponta muito da relação do desejo ao movimento dos animais, assim, como explica Nussbaum: “*é a psicologia não reduzida, que nos dá razões para, ou explicações dos movimentos (voluntários) nos animais*” (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 41).¹¹⁰ Assim, o animal se move e percebe determinados dependendo do desejo que o move para tais objetos. As formas de desejar na cognição envolve noções a exemplo de (*aisthesis, phantasia, noesis*) que culminam na ação a partir de um tipo de silogismo prático.¹¹¹ Portanto, o desejo é na teoria aristotélica parte essencial de um processo funcional no e do corpo animal que o move para a ação. Visto isto, a partir do tratado *De Motu Animalium* e da tradução feita por Nussbaum, ambos (Nussbaum e Putnam) interpretarão mais de perto tal visão apresentada na obra a tentar mostrar para Burnyeat questões importantes para o funcionalismo (aristotélico) dos dois. Nussbaum apresenta análises feitas por Aristóteles no *De Motu Animalium*, vejamos algumas delas:

- 1) De algum modo o movimento dos animais é mecânico, Aristóteles compara ao movimento das marionetes que são dependentes de cabos que são liberados e afrouxados e assim possibilitam os movimentos, outro exemplo é de um carrinho empurrado por uma criança, move-se por que tem rodas de igual tamanho. E deste modo indica a partir destes exemplos que podemos reconhecer o que são partes funcionais, assim como também o são nossos tendões e ossos.
- 2) Nas marionetes e nos carrinhos não há nenhuma alteração (*alloiòsis*), as rodas dos carrinhos não se expandem ou diminuem para haver movimento circular. Diferente do caso animal em que pode haver mudanças na forma, e aqui Aristóteles ao referir a expansão pelo calor parece sugerir a contração e

Aristotle's theory of matter In Aristotle s DE MOTU ANIMALIUM Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays by MARTHA CRAVEN NUSSBAUM, p. 143-158.

¹⁰⁹ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 41.

¹¹⁰ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 41.

¹¹¹ Ver em NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 41.

relaxamento dos músculos, ao passo que Nussbaum considera esse movimento uma alteração.

- 3) Neste momento Nussbaum explica a natureza da alteração (*alloiōsis*) em Aristóteles visto no *De Motu Animalium*:

A alteração é causada pela *phantasia*, percepções sensoriais e ideias. As percepções sensoriais são ao mesmo tempo alteração, fantasia e pensamento e possuem o poder de atualizar as coisas. Pois acontece que a forma concebida do agradável ou do temeroso é a coisa atual em si. É por isso que estremecemos e nos assustamos só de pensar em alguma coisa. Tudo isso são afecções (*pathos*) e alterações. (NUSSBAUM & PUTNAM, 1995, p. 42)¹¹²

- 4) As alterações ocorrem em partes do corpo, contraem-se, expandem-se. E pequenas diferenças alteram consideravelmente os movimentos, Aristóteles utilizou o exemplo do leme ao mover minimamente já é possível ver a mudança considerável na proa. E o mesmo podemos perceber, se um tendão sofre alguma alteração, todo o movimento de um membro, por exemplo, pode ser afetado. Outro exemplo de alteração oferecido é reconhecido pelo autor sob a influência do calor e do frio ou outra afecção semelhante, mesmo que ocorra em pequenos pontos do corpo, alterará todo o corpo consideravelmente. (*De Motu Animalium* 701b 2-32.)

Visto isto, Nussbaum, conclui que o movimento dos animais ocorre devido a processos psicológicos que os causam, e realizam-se em processos fisiológicos resultando em movimentos completos.¹¹³ O pensamento e a imaginação podem alterar nossos estados físicos. Assim a alteração no sentido que foi dito anteriormente, somados à percepção e imaginação apresentam alguma transição material. Estes aspectos juntos pretendem validar também a teoria do desejo na filosofia da percepção

¹¹² NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 42.

¹¹³ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 42.

aristotélica. Além disso, afirmou Nussbaum que tal transição material é a própria percepção, algo que diferentemente entendeu Burnyeat. De facto, Burnyeat não reconheceu a atualização dos órgãos como uma mudança material, para ele a realização natural das funções, ou seja, as atualizações das potências dos órgãos, é a percepção em ato, essa é sua interpretação aristotélica. Por outro lado, Nussbaum analisou que no tratado *Motum Animalium*, como também em outras obras, não há nenhuma intenção por parte de Aristóteles um reducionismo materialista. Portanto, não há relação de identidade “plena”.¹¹⁴ entre qualquer transição material com alguma explicação do mental. Ademais, a relação de identidade entre explicação causal fisiológica e psicológica aparece muito mais no argumento de Burnyeat.

Nussbaum assinalou que a substância, seja lá o que Aristóteles quer dizer com isso, é nela que acontecem mudanças materiais associadas ao processo perceptivo; e claramente é parte da explicação dos movimentos dos animais. A autora salienta que não está totalmente claro se a alteração que Aristóteles defendeu como explicação da percepção são sobre as mudanças de temperatura, ou as mudanças na forma. Nussbaum não defendeu que a interpretação sobre a explicação do movimento, e que o princípio de mudança apresentava estivesse vinculado às explicações materiais apenas. Por outro lado, entende-se que as explicações psicológicas são para Aristóteles análogas às fisiológicas, justamente por que a alteração é um princípio para a explicação causal para a explanação da percepção. Por isto, argumentam, mostrando como os calores e calafrios são importantes para a percepção como também a memória. Dito isto, Nussbaum ao lidar com o fato de Burnyeat não reconheceu a percepção como movimento (*kinesis*), como alteração. Já que não reconhece qualquer mudança material, apenas formal. Como vimos, Burnyeat entendeu que as transições são capacidades inerentes do corpo, os poderes naturais, e as percepções são, como afirmou a teoria aristotélica, as atualizações destas capacidades. Burnyeat reconheceu o movimento da matéria, como potência. De facto, Nussbaum quis mostrar que havia alteração (*aloesis*) na percepção para Aristóteles, e isto é o que a autora entendeu nomeando de transições materiais. Além disso, confrontou Burnyeat ao posicionar que

¹¹⁴ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 43.

não é possível entendermos as alterações da percepção sem que afirmemos mudanças materiais.

No *De Anima*, Aristóteles insistiu também que perceber é (*energeia*) e atualizar o que é potencial é também parte do não reducionismo aristotélico. A noção (*energeia*) significa algo similar ao termo energia atualmente, mas mais que isso, significa estar em trabalho, daí o termo (*ergon*) ou em funcionamento. Nussbaum afirmou que *energeia* é um termo que aponta para o entendimento do movimento animal, mas também afirmou que não entendia intencionalidade com base em tais mudanças materiais. Sendo assim, não pretendia ser reducionista. Visto isto, um modo de entender a interpretação de Burnyeat, escreveu Nussbaum, seria compreender as transições materiais vinculadas não a toda percepção, mas talvez a um tipo especial ligado ao desejo e a repulsa.

Em outras palavras, não é a percepção em si que se realiza na matéria, é a percepção com desejo. É apenas na medida em que o desejo entra em cena que o corpo também entra. Já dissemos que acreditamos que essa separação da percepção e do desejo seja muito peculiar e ad hoc, dada a simetria com que *De Motu* trata ambos. (NUSSBAUM & PUTNAM, 1995, p. 44) ¹¹⁵

Nussbaum escreveu que no *De Motu Animalium* as mudanças materiais são apresentadas para a consciência como funções da percepção. E o animal lida com objetos que possam ser desejados ou evitados. Isso é fundamental para sua sobrevivência (DA 434b 9-27), e por esse motivo a relação dos animais com o ambiente é prática:

Portanto, não é surpreendente que Aristóteles não passa muito tempo falando sobre o que acontece quando o animal olha para uma montanha ou cheira uma rosa, ouve uma sinfonia: a percepção dos animais é eminentemente prática, e sua consciência de partes motivacionais

¹¹⁵ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 44.

irrelevantes do mundo é obrigada a ser limitada. (Isto presumivelmente também seria verdade para os humanos, exceto na medida em que temos *nous* adicional). (NUSSBAUM & PUTNAM, 1995, p. 44).¹¹⁶

Nussbaum escreveu que a intencionalidade aristotélica, sem qualquer mudança material interpretada por Burnyeat, difere da sua posição que combina com algumas transições materiais, o exemplo da ira em que Aristóteles escreve sobre o aquecimento do coração e afecção. Ou seja, Nussbaum e Putnam defenderam alguma relação de identidade causal entre o que é material ou físico ao que é mental e psicológico. Porém, a função do desejo na relação animal com o que lhe é exterior, ou seja, a sua percepção, poderia de algum modo abarcar a ideia de que não há relação material, por influência do que escreveu Aristóteles no *De Motu Animalium*.

Nussbaum lembra-nos que outros tratados sobre percepção, *Parva Naturalia* junto ao *De Motu Animalium* são obras referidas por Aristóteles designadas como descrevendo “funções compartilhadas pelo corpo e pela alma” (DA 433b 19-20). Algumas destas funções, podemos pensar, seriam por exemplo memória, percepção, emoção, desejo, apetite em geral, prazer e dor. Por outro lado, apontou que isto não está totalmente claro. E o motivo é que entendem a percepção como o que proporciona tal relação entre *psique* e corpo. Assim confrontam Burnyeat que segundo os autores defendeu que a percepção é o bom funcionamento dos sentidos e se assim for, não concordam com tal interpretação. Por que entenderam que uma função compartilhada deve assim significar que ambos agem juntos, citam que Alexander entendeu a percepção como energia e assim confirmam que seriam uma atividade compartilhada pela alma e pelo corpo. E claramente na teoria aristotélica corpo e *psique* são ativados juntos, agem como a mesma coisa, afirmou Nussbaum. Mas por outro lado, não entendem como Burnyeat defendeu que o único *pathos* presente é tornar-se consciente. Isso porque Nussbaum e Putnam reconheceram que havia mudança material na percepção. E faz notar que no *De Sensu* e também no *De Motu* apresentaram que Aristóteles tratou a “percepção como um caso especialmente claro de corporeidade,

¹¹⁶ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 44.

não mais problemático que o desejo, mas menos” (Nussbaum & Putnam, 1995, p. 45).¹¹⁷

E para além disso acrescentou Nussbaum, que se formos ler Aristóteles como leu Burnyeat, no sentido que não entendeu as funções materiais como alterações, surgem novos problemas. Segundo Nussbaum, o tornar-se consciente também pode ser visto como uma função comum, visto que ao entender as funções comuns como ativas conjuntamente, até o pensamento poderia ser considerado uma função compartilhada:

Se ser uma “função comum” significa apenas que a função tem algumas condições materiais necessárias, então tudo, inclusive o pensamento, é uma função comum. O pensamento também, nos organismos animais que o possuem, tem condições materiais necessárias: pois nunca ocorre sem a *phantasia*, que é ela mesma incorporada. (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 45)¹¹⁸

Porém Nussbaum e todos que leem Aristóteles estão cientes que o autor não separa o pensamento como uma função não comum às outras, e não reconhece ou especifica o pensamento como pertencendo a nenhum órgão localizado.

Há ainda a dificuldade de saber se as afecções da alma são todas comuns àquilo que possui alma ou se há também alguma afecção própria à alma tão-somente. E embora não seja fácil, é necessário compreender isto. Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria

¹¹⁷ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995)., p. 45.

¹¹⁸ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995)., p. 45.

à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável. (DA 403a 3-15).¹¹⁹

Nesta passagem, Nussbaum comenta o que de fato não desaparecerá na argumentação do *De anima*, a percepção é incorporada, comum à matéria. Diferente do pensamento que para Aristóteles não se identifica com nenhum órgão, mas por outro lado relaciona-se com a imaginação que para o autor também ocorre no corpo, então o pensamento também não existe sem o corpo. Como Aristóteles escreve: “*as afecções são, evidentemente, formas implicadas na matéria*” (DA 403a25).

Nussbaum comenta que Burnyeat tentou mostrar em seu artigo esta relação entre material e psicológico tendo em vista a ira, ou raiva; afecção que Aristóteles discutiu com detalhes, e com vários exemplos. E contesta a diferenciação que Burnyeat fez entre emoção e cognição, e aponta que numa das passagens, Aristóteles escreveu: “*Parece também que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar — pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas*” (DA 403a16). Dito isto, Nussbaum aponta que a conexão do corpo com a percepção é tomada como mudança material também pela afirmação em que Aristóteles aponta a relação a percepção com a fantasia é corpórea. Ao contrário do desejo que recebe várias abordagens (visto como ora psíquico, ora corporal), Nussbaum aponta que a atenção de Aristóteles ao tema se deve pelo tratamento platônico do mesmo na Academia. Platão insistia em colocar a percepção ao lado do corpo sem hesitar, mas o desejo recebeu diferentes interpretações, visto tanto como corporal (*Fédon*) e como da alma (*República, Fedro, Leis*).¹²⁰ Tendo isso em vista, Nussbaum acrescenta que na passagem anterior, Aristóteles não separa o que seria emocional de cognitivo, “*desejo e emoção são tratados como formas de intencionalidade consciente e seletiva*” (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 47).¹²¹ Ao confrontarem o porquê de Burnyeat separar

¹¹⁹ Trad. Maria Cecília dos Reis.

¹²⁰ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 46.

¹²¹ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995), p. 47.

as emoções da cognição, ao entender certas passagens como referindo-se apenas ao emocional e não se referindo-se à cognição.

Dito isto e defendendo a unidade aristotélica entre o que seria o desejo e a cognição, Nussbaum ainda escreveu que o estagirita criticou Platão sobre sua opinião de que os apetites tais como (fome, sede e outros impulsos não participavam de nossas crenças). Para Aristóteles apenas a autonutrição não é puramente racional, mas ainda assim defendia que o apetite participava de algum modo do *logos* (incluídos pelo sucesso da educação, conselhos morais). Nussbaum acrescenta:

E quando ele realmente faz análises das emoções na Retórica, emerge que (presumivelmente ao contrário dos apetites) elas são, por assim dizer, menos “comumente animais” do que perceber é. Pois tudo requer e se baseia na crença, e uma crença é, na verdade, um componente de uma emoção em cada caso. (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 47)¹²²

Nesta passagem, Nussbaum indica que Aristóteles reconhece um caráter para as emoções relacionado às crenças. Logo a seguir, escreveu que as emoções são reconhecidas como mais corporais do que a percepção, o que é uma visão mais contemporânea. Para Aristóteles as emoções são formas de consciência cognitiva, ou seja, são também movimentos da *psique*, similares a percepção, e que também captam objetos e formas. Logo Nussbaum defendeu que não há tal distinção feita por Burnyeat, ao que parece acusam-no de que *“uma explicação da psicologia de Aristóteles que separa a emoção da percepção, tornando uma atividade da matéria e a outra imaterial, é falsa para o texto de Aristóteles e, de maneira mais geral, anacrônica”* (Nussbaum&Putnam, 1995. p. 47).¹²³

Concluindo, escreveram Nussbaum e Putnam que a percepção, desejo, e emoções e até a fantasia, ou imaginação, são formas na matéria. Dito isto, a leitura de Burnyeat estaria incorreta ao não dar qualquer atenção às mudanças materiais, assim como Aristóteles explorou com o exemplo da ira, e explorou tanto aspectos fisiológicos

¹²² NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995)., p. 47.

¹²³ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995)., p. 47.

e psicológicos nas explicações das afecções ou movimentos da *psique*. Mas a percepção e seus movimentos, para Burnyeat não implica que haja qualquer relação com as transições materiais.

Segundo Nussbaum e Putnam, Burnyeat errou de um modo que não estava a compreender não apenas Aristóteles, mas questões contemporâneas. Primeiro por que ele estava preso numa concepção que não vislumbrava de que modo Aristóteles poderia ser relevante para as leituras contemporâneas; mais especificamente no que diz respeito ao problema corpo-mente cartesiano. Mesmo assim não aceitaram a leitura de Burnyeat que para Nussbaum e Putnam parece com alguma espécie de magia que nos faz conscientes da percepção sem qualquer relação com as explicações fisiológicas.

O problema corpo-mente que Burnyeat apontou que não é resolvido pelos funcionalistas que interpretaram Aristóteles, pois em seu argumento “*para sermos verdadeiramente aristotélicos, nós teríamos que parar de acreditar que o surgimento da vida ou da mente requer explicação*” (BURNYEAT, M. F. 1995, p. 29).¹²⁴ Discordaram Nussbaum e Putnam, deixando mais de lado o que Burnyeat quis dizer com o surgimento da mente, mas sobre o surgimento da vida acreditam que sim, Aristóteles esteve interessado na questão. Também começaram por apontar que mesmo fenomenólogos reconheceram que a noção de matéria não é tão fácil de lidar para ser ignorada, “*e também rejeitaram a ideia de que mesas e cadeiras e corpos humanos e afins são obviamente “matéria” no sentido de serem idênticos aos objetos físicos, também como outros bons filósofos “analíticos” como Wittgenstein e Austin.*” (NUSSBAUM&PUTNAM, 1995, p. 50)¹²⁵ Essa discussão demonstra a necessidade de uma abordagem cuidadosa e detalhada ao interpretar a filosofia aristotélica e destaca a importância de considerar tanto a teoria aristotélica quanto as críticas e respostas contemporâneas no contexto mais amplo da filosofia.

¹²⁴ BURNYEAT, M. F. (1995)., p. 29.

¹²⁵ NUSSBAUM, Martha C. & PUTNAM, Hilary (1995)., p. 50.

Capítulo 3: Teleologia.

A teleologia ocupa um papel importante na filosofia aristotélica. As interpretações são inúmeras tanto na filosofia quanto na ciência. A noção grega de *telos* está associada ao de forma apresentando causa final, finalidade. O movimento expressa causa final, parte de um princípio em direção a um fim. Aristóteles explica em alguns pontos o que entendia como a causa final, tanto para explicar a ação humana, como também movimentos da natureza. Aristóteles atribui *telos* (finalidade) também para os movimentos da natureza, tendo em conta que sua explicação teleológica se aplica a sua noção de *psique*. Na obra *Sobre a Geração e Corrupção*, a matéria é condição de possibilidade de ser e não ser, “*para os entes passíveis de geração, a causa material é esta possibilidade, enquanto a causa final é a forma ou a espécie. Esta é a definição da substância de cada ente*” (GC 335b5).¹²⁶

No *De Anima*, a *psique* é mais caracterizada como substância formal.¹²⁷ Os movimentos da *psique*, vistos por suas afecções e alterações, são explicados por leis causais e teleológicas. O movimento é uma noção essencial para a explicação da *psique*, pois os seres animados são assim chamados porque se movem e são movidos (afetados). Encontramos a seguinte afirmação na obra dedicada ao movimento dos animais, *De Motu Animalium*: “*pois todos os animais tanto causam movimento quanto são movidos por algum propósito, de modo que este propósito é o limite de todo o seu movimento: o fim pelo qual se faz.*” (MA, 700b 15).¹²⁸ Todos os animais se movem por algo, a ação animal possui uma intenção, que seria a coisa pela qual se movem. Por outro lado, as explicações teleológicas levantam suspeitas por parte de alguns intérpretes. A questão teleológica é malvista por muitos filósofos. John Hawthorne (2006) escreveu que, embora a explicação do movimento com leis e causas finais possa ser considerada interessante, “*a causalidade final é metafisicamente impossível*” (HAWTHORNE, 2006,

¹²⁶ ARISTÓTELES (2009) *Sobre a Geração e a Corrupção*, p. 153.

¹²⁷ Toda vez que afirmar que a *psique* é substância formal, entendendo que a noção de forma é mais importante do que a de matéria para a definição do que uma coisa é, mas lembremos que a composição da *psique* é hilemórfica, ou seja, a substância é material e formal, apresentando causas finais.

¹²⁸ MA 700b15: *For all animals both impart movement and are moved for the sake of something, so that this is the limit to all their movement: the thing for-the-sake-of-which.* (Trad. Martha Nussbaum).

p. 270).¹²⁹ No entanto, ele reconhece a força explicativa da causalidade final e tenta acomodar esse tipo de explicação ao reducionismo:

A causalidade e as leis teleológicas poderiam ser perfeitamente coerentes, e talvez até possibilidades, mesmo que fossem irreduzíveis. A vantagem de fornecer uma descrição compatível com o reducionismo sobre as leis é que podemos apelar a um público mais vasto. (HAWTHORNE, 2006, p. 272)¹³⁰

E claramente quando existe o tipo de explicação de que o coração bate para bombear os sangue é um tipo de teleologia que poderia ser reducionista, mesmo que Aristóteles não o seja. Hawthorne entendeu que a princípio a teleologia lida com estados atuais que são nomicamente relacionados a estados futuros, ou seja, é de algum modo determinística, assim como tal semente tende a ser tal árvore e gerar tais frutos. Além disso apontou outra característica *“nomeadamente que a causalidade final é supostamente compatível com o fim que não foi realmente alcançado”* (HAWTHORNE, 2006, p. 274).¹³¹ Aristóteles reconhecia que causas acidentais poderiam impedir a causalidade final, o que torna sua afirmação compreensível. Na teleologia aristotélica, todas as causas finais tendem para o bem. Questionar a robustez da teleologia aristotélica pode refletir uma preferência pela contingência das leis naturais, embora isso não necessariamente seja a melhor escolha. É talvez mais razoável aplicar leis teleológicas aos movimentos da natureza do que à ação humana. No caso dos artefatos, como um martelo, cuja função é martelar, a teleologia parece mais aceitável. Julius Moravcsik (1995) identificou três categorias principais de noções teleológicas:

¹²⁹ HAWTHORNE, J. (2006). What would teleological causation be? In J. Hawthorne & D. Nolan (Eds.), *Metaphysical Essays* (pp. 265-284). Oxford University Press, p. 270.

¹³⁰ HAWTHORNE, J. (2006), p. 272.

¹³¹ HAWTHORNE, J. (2006), p. 274.

1. **Ação Humana:** Explicações teleológicas para entender por que agimos de determinada maneira (inclui a ação animal em teoria do desejo, conforme discutido por Martha Nussbaum).

2. **Funções Biológicas:** Explicações funcionais, como a função do coração de bombear sangue.

3. **Artefatos:** Funções de objetos criados pelo homem, como uma caneta para escrever ou uma cadeira para sentar.¹³² As explicações teleológicas na teoria aristotélica associam causas formais e finais aos movimentos, revelando a relação entre potência e ato. A *psique*, como substância formal, confere vida ao corpo natural, e sua atividade é a realização de suas capacidades. O corpo natural é potência para tais atividades, e sua forma envolvendo causas finais. Moravcsik (1995) afirma que as explicações teleológicas tentam explicar os movimentos através da combinação de causas formais e finais:

Os fenômenos a serem explicados pela alma incluem nutrição, crescimento, apetite, percepção e pensamento. Aristóteles vê tudo isso como tendo sua fontes dentro do organismo e, conseqüentemente, mostram que o corpo vivo é um entidade parcialmente autodeterminada e automantida. Para qualquer um dos aspectos da vida mencionados, Aristóteles quer encontrar alguma forma ou estrutura definível, juntamente com algum poder subjacente a uma configuração explicativa. Perceber, por exemplo, é o exercício de um certo poder que resulta de uma estrutura definida num organismo corporal. O poder em questão é a capacidade para receber um certo tipo de forma sensível sem matéria (DA424a17-19); a estrutura subjacente é o estado de um órgão (DA424b1). (MORAVSIK, 1995, p. 132-3)¹³³

¹³² MORAVCSIK, J. (1995). Teleological and non-teleological definitions and explanations. IN J. L. Ackrill & M. C. Nussbaum (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (pp. 175-192). Oxford University Press, p. 131.

¹³³ MORAVCSIK, J. (1995), p. 132-33.

As explicações teleológicas visam esclarecer a forma e as causas finais, como no caso da *psique*, que é entendida através de sua estrutura hilemórfica com causas finais. Essas explicações ajudam a descrever os poderes da *psique*, e a natureza e os movimentos dos seres. As funções revelam regularidades, estabelecendo movimentos potenciais que podem ser realizados, assim como as atividades e poderes da percepção são ativados e descritos em termos de suas causas finais. A *psique* é compreendida como a substância formal, reconhecida por suas capacidades, poderes, atualizações e atividades. As causas finais incluem também causas formais, ou seja, a natureza dos movimentos dos seres. Julius Moravcsik (1995) explicou que:

Isto explica porque é que Aristóteles vê a alma como (i) estruturas no corpo vivo (424b1-3) e (ii) conseqüentemente poderes (e.g. 413a 25-8). Este modo de tomar a noção de alma como a "forma" do corpo vivo parece estranho apenas para aqueles que pensam na "forma" como necessariamente a ser analisada em termos de universais ou propriedades do tipo que nos é familiar nas filosofias de Moore e Russell. No entanto, se considerarmos a proposta a partir de um contexto biológico, a identificação parece bastante natural. Tem de haver algo no organismo que torna possíveis certos tipos de crescimento e desenvolvimento, e isto está também ligado a certos poderes e potencialidades que os atuais processos realizam. (MORAVCSIK, 1995, p. 133)¹³⁴

A *psique* mantém o corpo vivo e funcionando, participando da vida com finalidades nos movimentos. Como Aristóteles escreveu, a *psique* move o corpo natural apresentando causas formais e finais, refletindo suas capacidades e atividades, a relação entre potência e ato no hilemorfismo.

Martha Nussbaum investigou a tendência de Aristóteles em usar explicações teleológicas para o comportamento animal e humano. Em sua interpretação de *De Motu*

¹³⁴ MORAVCSIK, J. (1995), p. 133.

Animalium, Nussbaum usa um verso da *Ilíada* de Homero, onde um leão, impulsionado pelo desejo de carne, ataca o rebanho protegido por cães e homens com lanças: “*ele não vai pensar voltar atrás, vazio, sem atacar*” (NUSSBAUM, 1978, p. 59).¹³⁵ Martha Nussbaum investigou a tendência aristotélica para o uso da explicação teleológica do comportamento animal e humano. Por outro lado, é possível uma interpretação da ação animal, assim como visto nos versos homéricos: “*o coração orgulhoso do leão com suas necessidades e desejos*”¹³⁶ o que para Nussbaum “*apresenta o objeto externo como ponto de vista do ser desejante*” (NUSSBAUM, 1978, p. 59).¹³⁷ Nussbaum sugere que é possível utilizar uma explicação puramente fisiológica para o comportamento dos animais, mas também propõe uma interpretação teleológica, observando que a explicação aristotélica da ação animal poderia estar comprometida por outras explicações não teleológicas, como o desejo. Assim, Nussbaum defende que, para compreender a teleologia de Aristóteles no *De Motu Animalium* (MA), é necessário entender primeiro por que Aristóteles recorreu à explicação teleológica e como a causa final é descrita como a causa que explica a ação animal.

Nussbaum escreveu sobre a abordagem teleológica de Aristóteles para explicar o comportamento animal e como isso se relaciona com a noção de causa final. Ela explica que Aristóteles usava causas teleológicas de forma a simplificar a explicação do crescimento e desenvolvimento não consciente dos seres vivos, bem como a intencionalidade ou quase-intencionalidade das atividades dos animais (NUSSBAUM, 1978, p. 60). A autora também aborda as alternativas disponíveis no debate da época de Aristóteles, destacando que ele criticava seus antecessores por focarem excessivamente na matéria e reduzir o estudo da natureza a um mero estudo da matéria. Nussbaum menciona que Aristóteles escreveu na *Física* sobre o estudo da natureza realizado apenas como o estudo da matéria (*Phys.* 194a19),¹³⁸ algo que o autor irá rejeitar. Visto isto, Aristóteles propõe que o estudo das formas é crucial, não primordialmente tendo o foco em causas materiais, mesmo que toda substância seja

¹³⁵ NUSSBAUM, M. (1978) ESSAY 1. Aristotle on Teleological Explanation. IN *Interpretive Essays. Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays by Martha Craven Nussbaum, p. 59.

¹³⁶ HOMER. *The Iliad*. Translated by A. T. Murray. Harvard University Press, 1924. Book XII, lines 299-306.

¹³⁷ NUSSBAUM, M. (1978), p. 59.

¹³⁸ *Phys.* 194a19-194a21 (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

material. A substância formal, como a *psique*, é a primeira atualidade da matéria e sua causa final. No aristotelismo, o crescimento e o movimento dos seres vivos, incluindo plantas, podem ser explicados por causas finais, desde níveis nutritivos e reprodutivos até a maturação. A *psique*, como substância formal, anima o corpo natural e confere intencionalidade aos seus movimentos, diferenciando-o dos seres inanimados.

Nussbaum analisou a resposta de Aristóteles a diversos oponentes, destacando Demócrito como um dos materialistas mais relevantes da época e um porta-voz para outros materialistas. Ela observou que Aristóteles criticava a teoria reducionista de Demócrito, que, apesar de defender a primazia material dos seres, não apresentava dados empíricos sobre o movimento dos átomos ou o vazio entre eles. Nussbaum imaginou um debate entre Demócrito e Aristóteles para ilustrar como a teoria aristotélica responderia às teorias materialistas. Aristóteles argumentava que a forma explicaria melhor o movimento do que a matéria, sugerindo uma investigação mais científica. A explicação teleológica na filosofia aristotélica propõe uma metodologia baseada na investigação das causas, com a causa final sendo entendida como forma. Nussbaum usou esta analogia para demonstrar a superioridade da abordagem aristotélica em comparação com a visão materialista de Demócrito.

3.1 O encontro de Demócrito e Aristóteles, por Nussbaum.

Para ilustrar um debate entre Aristóteles e Demócrito, Nussbaum imagina que Demócrito, após ler obras como *Metafísica*, *De Anima*, *Parva Naturalia* e *De Motu Animalium*, criticaria Aristóteles por sua abordagem das causas. Segundo Nussbaum, Demócrito poderia alegar que a teoria das causas de Aristóteles é menos científica e mais complexa do que a sua própria teoria materialista, que se baseia em uma única causa: a material. Aristóteles, por sua vez, responderia que a sua abordagem oferece uma explicação mais completa e científica, ao incluir múltiplas causas (material, formal, eficiente e final) para compreender o movimento e a natureza dos seres.

Nussbaum descreve um diálogo imaginário entre Aristóteles e Demócrito, onde Demócrito critica a abordagem aristotélica como excessivamente complexa e não científica. Segundo Nussbaum, Demócrito argumentaria que Aristóteles deveria buscar

explicações mais simples e diretas. Ele sugeriria que, ao invés de usar quatro causas (material, formal, eficiente e final), seria mais científico reduzir todas as explicações a uma única causa material.

Demócrito poderia questionar a insistência de Aristóteles na pluralidade de causas e defender a simplicidade de uma explicação materialista. Ele argumentaria que, ao focar na matéria, seria possível fornecer uma explicação mais abrangente e precisa para o comportamento dos seres vivos e a configuração dos artefatos, sem complicar com noções como a forma, ou causa formal. Para Demócrito, a forma não é necessária para entender o que é um artefato ou o comportamento dos seres vivos; o foco deveria ser exclusivamente na matéria, que ele postula como mais fundamental e simplificadora para a explicação dos fenômenos naturais e artificiais.

Para Aristóteles, a forma e a finalidade são fundamentais para o estudo da natureza e dos artefatos, mais importantes do que a explicação material sozinha, como sugerido por Demócrito. Aristóteles acredita que, ao descrever um objeto ou artefato, como uma cama, é essencial focar em sua forma e finalidade, não apenas na matéria. A forma, ou seja, a configuração e a função do objeto, é crucial para entender sua natureza e propósito.

Nussbaum acrescenta uma passagem da *Metafísica* que exemplifica essa ideia: “devemos falar da forma, e da coisa como tendo forma, como cada coisa, mas a material (aspecto) nunca deve, por si só, ser dito ser a coisa” (*Metaph.* 1035a 7-9).¹³⁹ Essa visão reflete a importância que Aristóteles atribui à forma como causa final e substância formal, demonstrando que a compreensão da natureza das coisas não pode ser reduzida apenas à sua constituição material.

Aristóteles reconhece a importância da causa material, mas para Demócrito, a matéria é fundamental para entender o que algo é. Para o materialista, homens, cavalos e camas são apenas átomos e vazio.¹⁴⁰ Talvez a explicação formal fosse mais bem recebida e aceita naquela época, por que a explicação material apenas não tinham como mostrar como seria a interação de tais átomos, a ciência ainda teria de desenvolver tais

¹³⁹ *Metaph.* 1035a7. (Trad. Tomás Calvo Martinez)

¹⁴⁰ NUSSBAUM, M. (1978), p. 63

meios, sugeriria Demócrito.¹⁴¹ Talvez, quando os físicos conhecessem todos os constituintes materiais, a explicação material fosse a melhor. No entanto, mesmo com o conhecimento dos quarks, a Física atual ainda não explica completamente o movimento e a interação desses constituintes naturais. Thomas Nagel, em *Mind and Cosmos* (2012), argumenta que a Física contemporânea não parece ser significativamente mais avançada que a do tempo de Aristóteles.

Ainda no diálogo imaginado por Nussbaum, Demócrito também não entenderia o porquê de Aristóteles manter o tipo de explicação que apresenta causalidade final para explicar o movimento dos animais. Afirmando que há finalidade, para além das alterações físicas que estariam a sofrer os animais, ademais que havia finalidade em todo movimento da natureza. Para além de identificar também causa final em nossa psicologia se assim podemos entender, ao apresentar tipos distintos de explicação, como por exemplo do fenómeno da raiva ou ira, abordado por Aristóteles como um tipo de explicação mista, com perspectiva material como também psicológica (formal), como vemos nesta passagem do *De anima*:

Ora o físico e o dialéctico definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração. Destes, um deles dá conta da matéria, o outro da forma específica e da definição. É que a definição é «o este» da coisa e, a existir, é necessário que isso exista em certo tipo de matéria. Assim, a definição de «casa» seria deste tipo: «é uma protecção capaz de impedir a destruição pelo vento, pelo calor e pela chuva». Então, um dirá que a casa é «pedras, tijolos e madeira»; o outro, que é «a forma existente naqueles em vista de tais fins». Qual destes homens é, afinal, um físico? O que se ocupa da matéria, ignorando a definição, ou o que se ocupa apenas da definição? Ou é antes o que algo diz a partir de ambas as coisas? E o que chamar afinal a cada um dos

¹⁴¹ NUSSBAUM, M. (1978), p. 64.

outros? Ou então não existe quem se ocupe das afecções da matéria que não são separáveis, nem sequer enquanto separáveis? Ora o físico ocupa-se de todas as acções e afecções de certo tipo de corpo e de certo tipo de matéria; todas as que não são deste tipo, deixa-as ao cuidado de outro. Umas dirão respeito, eventualmente, a um perito, conforme o caso por exemplo, a um carpinteiro ou a um médico. As afecções não separáveis, em virtude de não serem de um determinado tipo de corpo e de derivarem de uma abstracção, pertencem ao foro do matemático. Já em virtude de existirem separadamente, competem ao primeiro filósofo. (DA 403b5-15)

Para Aristóteles, uma explicação completa deve considerar tanto os aspectos formais quanto materiais. No entanto, Demócrito argumentaria que uma explicação científica deve focar apenas na causa material, pois uma abordagem simplificada é preferível a uma explicação pluralista e complexa. Segundo Nussbaum, Demócrito responderia à insistência de Aristóteles na forma e finalidade dizendo que estas são apenas convenções. Para Demócrito, o que realmente existe são átomos e vazio.¹⁴² Mas Aristóteles responderia reafirmando a necessidade de considerar tanto a forma quanto a matéria para uma explicação científica completa, ao contrário da visão de Demócrito, que foca exclusivamente na matéria. Aristóteles criticaria a visão reducionista e materialista de Demócrito ao afirmar:

Agora você supõe que fez um grande progresso ao reduzir todo o mundo físico a partículas últimas e ao vazio, assumindo apenas algumas leis simples de movimento e interação. Você, como os outros, equipara "científico" a "reducionista" e supõe que a explicação mais interessante é aquela que mais se afasta do comum na direção de coisas materiais básicas. (NUSSBAUM, 1978, p. 67)¹⁴³

¹⁴² NUSSBAUM, M. (1978), p. 64.

¹⁴³ NUSSBAUM, M. (1978), p. 67.

Aristóteles, segundo Nussbaum, responderia que prefere uma abordagem com pluralidade de causas por considerar que ela oferece uma compreensão mais completa, ao contrário da simplicidade excessiva que Demócrito advoga. Aristóteles destacaria que sua metodologia, apesar de mais complexa, inclui elementos adicionais que enriquecem a explicação além da mera análise material. Em sua visão, a explicação que abrange tanto a forma quanto a matéria proporciona um discernimento mais profundo dos fenômenos naturais, ao contrário de uma abordagem que se limita apenas à causalidade material. Aristóteles a responder Demócrito, por Nussbaum:

Não pareço acreditar em propósitos desencarnados ou em almas substanciais separáveis; disse muito claramente que a alma é a forma do corpo vivo, e que é errado até mesmo perguntar se a alma e o corpo são um (DA 412a6-b9). Portanto, pelo seu argumento, estou errado em continuar falando de formas. Se somos seres incorporados, nosso comportamento é melhor explicado usando as leis de baixo nível da interação de partículas materiais. (NUSSBAUM, 1978, p. 68)¹⁴⁴

Aristóteles diria que a forma prevalece sobre a matéria, explicando que, por exemplo, ao adicionar asas a uma casa, mudaríamos sua forma essencial. Já um leão, ao mudar de peso, altera apenas sua matéria, mas mantém sua forma e capacidades essenciais. A forma, portanto, oferece explicações mais satisfatórias sobre as atividades e movimentos dos seres vivos e artefatos. A explicação meramente material pode ser insuficiente para compreender o comportamento dos seres naturais, e Aristóteles insistiria que forma e função dos artefatos tendem a coincidir.¹⁴⁵

Mas no caso dos seres vivos, é muito claro que para explicar o comportamento devemos nos referir, não à configuração superficial, mas

¹⁴⁴ NUSSBAUM, M. (1978), p. 68.

¹⁴⁵ NUSSBAUM, M. (1978), p. 70.

à organização funcional que os indivíduos compartilham com outros membros de sua espécie. Isto é a forma; isto, não o formato, que permanece o mesmo que desde que a criatura seja a mesma criatura. O leão pode mudar sua forma, magro ou gordo, sem deixar de ser o mesmo leão; isto é sua forma não seu formato, mas sua alma, seu conjunto de capacidades vitais, e organização funcional, em virtude da qual vive e atua. Se o olho fosse um animal, a visão, não a esfericidade, seria sua alma; se um machado fosse um animal, não a forma de cunha, mas cortar, seria sua primeira atualidade (DA 412b10 ss.). Um cadáver tem a mesma forma de um homem vivo; mas não é um homem, pois não pode realizar as atividades próprias de um homem (*Parts of Animals*, 640b30-641a17). (NUSSBAUM, 1978, p. 71)¹⁴⁶

A forma de um animal revela suas atividades e poderes psíquicos. Nussbaum aponta que Aristóteles diria que a forma de um leão não se refere apenas ao seu tamanho e cor, mas ao que é ser um leão e como isso prediz seu comportamento. Aristóteles poderia argumentar que um relato sobre o comportamento dos leões, como nas descrições de Homero, pode ser mais esclarecedor do que um tratado extensivo sobre gráficos atômicos. Nussbaum observa que Aristóteles não opõe matéria e forma em sua teoria hilemórfica, pois toda forma é também matéria e toda substância formal é material. Aristóteles concordaria com Demócrito que as criaturas são entidades físicas, mas insistiria que explicações sobre comportamentos são mais bem compreendidas a partir da forma e organização funcional, em vez de apenas no nível das partículas básicas.

¹⁴⁶ NUSSBAUM, M. (1978), p. 71.

3.2 Explicações Teleológicas na *Física* Aristotélica

Entendemos que a explicação da ação humana por meio da intencionalidade é compatível com os termos teleológicos de Aristóteles, que utiliza causas finais para racionalizar a ação. A forma, além de participar das mudanças materiais, está associada aos movimentos e mudanças nos corpos, tanto naturais quanto artificiais. No hilemorfismo aristotélico, a matéria ou corpo é vista como potência, enquanto a forma é o ato, com a potência representando a capacidade de mudar ou se mover e a forma a realização dessas capacidades. A transição da potência (matéria/corpo) para o ato (forma/*psique*) é um movimento explicado predominantemente pela forma, que revela as variações e capacidades para a mudança e o movimento.

Ao diferenciar seres vivos, animados e inanimados, Aristóteles define os seres animados como aqueles que possuem uma *psique*, caracterizados por suas afecções e alterações psíquicas. Nesta categoria, incluem-se plantas e animais, que têm funções e capacidades específicas relacionadas à sua *psique*, ao contrário dos seres inanimados, que não apresentam essas características, “aquilo que nasce, enquanto nasce, vai de algo em direção a algo” (*Phys.* 193b16).¹⁴⁷ A explicação teleológica, resumidamente, sugere que todo movimento tem uma finalidade. Nada vem a ser por acaso, o acaso não é causa de nada, o acaso é indeterminável, escreveu Aristóteles (*Phys.* 194a5-18).

Identificamos que a causa formal se refere a um modelo, configuração ou definição, ou seja, “aquilo que o ser é” (*Phys.* 194b23) e também aos princípios de movimento, enquanto a causa final é descrita como “aquilo em vista de que” (*Phys.* 194b23). Aristóteles afirma que um ser humano gera outro ser humano (reproduz a forma como causa final) dado que a natureza muda em vista de algo.¹⁴⁸ A forma parece indicar, a partir das funções, e configurações dos seres, suas capacidades, atividades. Em termos aristotélicos, a potência e o ato servem como uma advertência aos cientistas de seu tempo para encontrar as causalidades que expliquem o movimento com base em fins.

¹⁴⁷ *Phys.* 193b16. (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

¹⁴⁸ *Phys.* 193b7-193b12. (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye)

Para Aristóteles, corpos naturais realizam movimentos que nos permitem entender certas funções relacionadas a esses movimentos. Mesmo sem deliberação, ele mantém a explicação teleológica, utilizando a causa final para explicar a causa formal. A noção de acabamento é usada por Aristóteles como causa final e formal, sugerindo que a técnica é nossa capacidade de criar formas com finalidades além dos compostos materiais. Em termos aristotélicos, criamos artefatos com telos para atender aos nossos interesses. Embora os artefatos não deliberem, seus acabamentos são definidos por finalidades criadas por nós. Aristóteles sugere que o *telos* da técnica possui um princípio interno, assim como o da natureza e *“a melhor ilustração é um médico tratando a si mesmo: a natureza é assim.”*¹⁴⁹ (*Phys.* 199b26). E observa que a natureza se move sempre em vista de algo, *“o mesmo fim não é alcançado a partir de qualquer princípio; nem de qualquer fim fortuito, mas sempre a tendência em cada caso é em direção ao mesmo fim, se não houver impedimento”* (*Phys.* 199b18),¹⁵⁰ o que pode indicar uma hipótese sobre o que é necessário. Assim, a composição hilemórfica está conectada com a explicação teleológica. Aristóteles escreve que *“O que é necessário, então, é necessário sob uma hipótese, e não como um fim. A necessidade está na matéria, enquanto o “para o que” está na definição”* (*Phys.* 200a5).¹⁵¹ Portanto, para Aristóteles, investigadores devem estudar as causas que respondem ao *telos*, ao que é *“em vista de que”*. Para ele, a forma sobrepõe-se à matéria, como *“causa responsável pela matéria”* (*Phys.* 200a30).

A teoria aristotélica prioriza a investigação da natureza por seus movimentos, considerando o *“em vista de que”* e o *“para que”*. Ela busca identificar funções e atividades, relacionando potência e ato, para definir o que algo é. Um artefato é composto por materiais específicos para cumprir funções formais: *“se é para haver uma casa, certas coisas devem ser feitas ou já existir, ou, em geral, a matéria relativa ao fim, tijolos e pedras se se trata de uma casa. Mas o fim não se deve a essas coisas, exceto como matéria, nem virá a existir por causa delas”* (*Phys.* 200a30).¹⁵² Aristóteles não nega que a explicação material também faz parte da definição do que a coisa é (*Phys.* 200a30). A noção de *telos*, ou propósito, é adicionada à explicação formal. O conceito de

¹⁴⁹ *Phys.* 199b26 (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

¹⁵⁰ *Phys.* 199b18. (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

¹⁵¹ *Phys.* 200a14. (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

¹⁵² *Phys.* 200a30 (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

acabamento é entendido como causa formal e final, caracterizando mudanças com vistas a algo, ou seja, leis teleológicas nos movimentos naturais.

3.3 Teleologia em Aristóteles e Thomas Nagel.

Em *Mind and Cosmos* (2012), Nagel argumenta que o problema mente-corpo se estende a toda a natureza, envolvendo não apenas a relação mente-cérebro e o comportamento dos seres vivos, mas também a compreensão da nossa história e do cosmos. Ele não é antirreducionista nem antinaturalista, e não busca uma unificação teísta da explicação. Nagel critica as teorias evolucionistas atuais por não resolverem o problema mental nem o surgimento da vida, afirmando que explicações materialistas da biologia e da química são inadequadas. Ele sugere a necessidade de uma abordagem mais ampla e inovadora, que poderia constituir uma nova revolução científica: “*é claro que já temos o reducionismo físico-químico somente como o cientificamente correto, mas, está politicamente incorreto. Tendo como aparato a versão “standard” de como os processos evolucionários funcionam*” (NAGEL, 2012, p. 5).¹⁵³ Nagel critica a ortodoxia científica e a ordem cósmica defendida pelo reducionismo neodarwinista, argumentando que ela não pode explicar satisfatoriamente a origem e a evolução da vida. Ele considera implausível que a vida seja o resultado de uma série de acidentes físicos seguidos por seleção natural. Em vez de buscar uma explicação físico-química definitiva, Nagel propõe uma alternativa que seja um esquema explicativo respaldado por exemplos concretos. Ele apresenta duas questões principais contra o argumento neodarwinista:

Dado o que é conhecido sobre as bases químicas da biologia e genética, qual é a probabilidade de que formas vivas auto-reprodutivas tenham surgido espontaneamente no início da Terra apenas através das leis da física e da química? Nagel sugere, com base em discussões com Plantinga e outros sobre a origem da consciência e da vida, que

¹⁵³ NAGEL, Thomas. (2012) *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press, p. 5.

explicações baseadas em causas acidentais parecem menos plausíveis do que aquelas baseadas em causas necessárias.

A segunda pergunta gira em torno das fontes de variação do processo evolutivo que se colocou em movimento assim que a vida começou: no tempo geológico disponível desde que apareceram as primeiras formas de vida sobre a terra, qual é a probabilidade de que, como consequência de um acidente físico, haja ocorrido uma sequência de mutações genéticas viáveis que fossem suficientes para permitir que a seleção natural produzisse os organismos que atualmente existem? (NAGEL, 2012, p. 6)¹⁵⁴

Nagel questiona se o surgimento da vida a partir de causas acidentais seria suficiente para fundamentar uma teoria darwinista de seleção natural. Ele responde que é mais fácil ter certezas sobre o primeiro ponto (a origem da vida) do que sobre o segundo (o processo evolutivo), já que não podemos verificar diretamente os processos que ocorreram ao longo de longos períodos, mas há vida presente hoje. Nagel observa que muitas pessoas se sentem menos convencidas pelas explicações reducionistas causais. Ele também menciona que Aristóteles já havia advertido sobre a tendência de seus contemporâneos em buscar explicações cada vez mais materiais e reduzidas à substância.¹⁵⁵ Sobre o acidental e o necessário, Aristóteles escreve:

Não há nada que impeça que um acidente se torne um ou uma propriedade relativa. Assim, estar sentado é um acidente, mas será uma propriedade, sempre que um homem for a única pessoa sentada, enquanto não for o único sentado, ainda é uma propriedade em relação aos que não estão sentados. Então, aqui não é nada para evitar que um

¹⁵⁴ NAGEL, Thomas. (2012), p. 6.

¹⁵⁵ Como mostramos anteriormente Nussbaum discute essa mesma passagem da *Física* em sua análise.

acidente se torne uma propriedade temporária; mas uma propriedade em absoluto isto nunca será. (*Top.* 102b23-102b26)¹⁵⁶

E, neste aspecto, creio que a crítica de Nagel vai na mesma direção de Aristóteles, mas parece que discordariam, pois, penso que o estagirista não estava preocupado com a explicação da origem da vida. Inclusive, Nagel afirma: “*O mundo é um lugar assombroso e a ideia de que temos disponíveis os instrumentos básicos que temos para compreendê-lo não são críveis hoje do que foi nos tempos de Aristóteles*” (NAGEL, 2012, p. 7).¹⁵⁷

Se a investigação contemporânea em biologia molecular deixa aberta a possibilidade de dúvidas ilegítimas sobre uma explicação completamente mecanicista da origem e evolução da vida, dependente somente das leis da química e da física, isso pode combinar-se com o fracasso do reducionismo psicofísico para sugerir que há princípios de um tipo diferente que estão operando na história da natureza, princípios de crescimento da ordem que são, em sua forma lógica, teleológicos mais que mecanicistas. (NAGEL, 2012, p. 7)¹⁵⁸

Para Aristóteles não havia como conhecer as causalidades somadas *ad infinintum*, e por isso a investigação fixa princípios, até mesmo por que concebia a eternidade do movimento. E como muitos outros filósofos do seu tempo estavam mais preocupados em fixar princípios como hipóteses para explicar a origem do movimento, como escreveu David Roochnik (2004):

¹⁵⁶ *Top.* 102b23-26. (Translated by W. A. Pickard-Cambridge).

¹⁵⁷ NAGEL, Thomas. (2012), p. 7.

¹⁵⁸ NAGEL, Thomas. (2012), p. 7.

Eu, por exemplo, posso usar minha mão para empurrar a xícara sobre a mesa. A origem do movimento da xícara, portanto, está em mim. Mas o que me move? Eu me movo e, portanto, sou a origem de meu próprio movimento. A xícara, por outro lado, é uma coisa sem vida e não natural e, portanto, não pode se mover sem que outra coisa a mova. (ROOCHNIK, 2004, 165)¹⁵⁹

Assim, como Aristóteles escreveu, a *psique* se move e é movida, sendo o primeiro ato de um corpo natural. A matéria é reconhecida como potência para a vida, e sua forma é o ato, podendo ser um corpo natural com vida, ou seja, visto como animado, com movimento. A noção de forma como *psique* deve ser necessariamente atrelada ao ato, ou às atualizações das funções materiais, e por isso também à vida. Explica Aristóteles:

Substâncias parecem ser, em especial, os corpos e, de entre eles, os corpos naturais. Estes, na verdade, são os princípios dos outros corpos. De entre os corpos naturais, uns possuem vida, outros não. Chamamos «vida» à auto-alimentação, ao crescimento e ao envelhecimento. Todo o corpo natural que participa da vida será, conseqüentemente, uma substância, e isto no sentido de substância composta. E como se trata de um corpo de certa qualidade é, pois, um corpo que possui vida, a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência. Ora a substância é um acto; a alma será, assim, o acto de um corpo daquele tipo. Mas «acto» diz- -se em dois sentidos: num, como o é o saber; no outro, como o é o exercício do saber. É evidente que a alma é acto no sentido em que o é o saber: é

¹⁵⁹ ROOCHNIK, David (2004) Form and matter. IN *Retrieving the Ancients An Introduction to Greek*. Blackwell Publishing, p. 165.

no ente em que a alma existe que existem quer o sono, quer a vigília, e esta é análoga ao exercício do saber, enquanto o sono é análogo à posse deste sem exercício. Ora o primeiro a gerar-se nesse ente é o saber. Por isso, a alma é o primeiro acto de um corpo natural que possui vida em potência. (DA 412a15-25)

Acima vemos uma importante parte do *De Anima* nas quais Aristóteles aborda a sua concepção hilemórfica sobre a constituição dos corpos, como também associa a noção de matéria como potência e a de forma em ato. Assim, a *psique* aristotélica está sempre associada como uma teoria da vida, sem qualquer comprometimento para explicação de sua origem, porque implica conhecer a origem também do movimento e das primeiras causas. Deste modo, a *psique* é princípio de seres vivos na teoria aristotélica. Portanto, de algum modo definir a *psique* é também investigar sobre a vida, a partir do que podemos observar empiricamente, seja pelas faculdades nutritiva, perceptiva, intelectual, entre outras capacidades. A respeito da origem do movimento, questão das mais antigas, estava atrelada, como vemos para Aristóteles, como para outros cientistas do seu tempo, à tentativa de explicação da origem da vida. Mas vejamos, que o autor aponta na *Física* que identificamos o que é vivo do que não é, principalmente pelo movimento:

Agora a existência do movimento é presentemente por ter sempre algo a dizer sobre a natureza, porque eles todos são concernentes eles próprios com a construção do mundo e investigação da questão de vir a ser e perecer, quais processos não podem vir sem a existência da movimento. Mas deve-se dizer que isto é um infinito número de mundos, tal qual estão em processos de vir a ser enquanto outros estão em processo de perecer, neste caso é sempre com movimento (para esses processos de vir a ser e perecer de necessariamente mundos envolvidos em movimento), enquanto outros que dizem que aqui é somente um mundo,

enquanto sempre ou não, fazem corresponder compreendidos no movimento (*Phys.* 250b15-251a7).¹⁶⁰

Aristóteles não parece oferecer uma teoria da mente unificada, ao passo que diferencia o que é animado e psíquico do que é inanimado. Nagel sugere uma teoria unificada entre mental e vida (ou cosmos), e parece sugerir a existência de leis causais e teleológicas, mas ainda aponta que muitos enxergam causas invisíveis, que incluso chamam de Deus. Nagel critica a ideia de algum teísmo em sua teoria, e lembra que para teóricos do *design* inteligente que argumentam também contra a exclusividade de explicações físicas para o surgimento da vida.

O estagirita explica que se os reducionistas tiverem de explicar a vida terão também de explicar a morte, o estagirita confrontou o materialismo de Demócrito que de algum modo também assemelha com as questões que lidou Nagel sobre a explicação do surgimento da vida, e da consciência.¹⁶¹ Por outro lado, vejamos que para Aristóteles era estranho pensar a noção de mente (*psique*) separada da de vida, portanto talvez Burnyeat estivesse correto e ciente que esta não era uma questão na teoria aristotélica, pois de algum modo era a *psique* que explicava a vida:

A alma é também a causa do corpo vivo como fonte original do movimento local. O poder de locomoção não é encontrado, no entanto, em todos os seres vivos. Mas a mudança de qualidade e a mudança de quantidade também se devem à alma. A sensação é considerada uma alteração qualitativa, e nada, excerto o que tem alma, é capaz de sentir. O mesmo vale para o crescimento e para decadência, nada cresce ou

¹⁶⁰ *Phys.* 250b15-251a7. (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

¹⁶¹ DA 472a18-472a25: *Mas a razão para isso e por que todos devem morrer, Demócrito não deixou claro. E, no entanto, como evidentemente a morte ocorre em um momento da vida e não em outro, ele deveria ter dito se a causa é externa ou interna. Nem ele atribui a causa do início da respiração, nem diz se é interna ou externa. Na verdade, não é o caso que a mente externa supervisiona o reforço; ao contrário, a origem da respiração e do movimento respiratório deve estar dentro: não é devido à pressão ao redor. É absurdo também que o que a cerca se comprima e ao mesmo tempo ao entrar se dilatar. Esta então é praticamente sua teoria, e como ele a coloca.* (Trad. Ana Maria Lóio)

decai naturalmente, exceto o que se alimenta, e nada se alimenta, exceto o que tem uma parte da vida nele. (DA 415b22-415b27)¹⁶²

Sobre a origem da vida penso que Aristóteles não faria tal pergunta, pois já afirma a impossibilidade de conhecermos uma cadeia causal *ad infinitum*, e sem entrarmos na concepção de primeira causa, do primeiro motor imóvel, assim é como primeira causa, e também eterna, assim o movimento é eterno na teoria. E o compromisso de suas explicações com causas finais e teleológicas, não podemos afirmar que seriam mecanicistas, pois como vimos as explicações teleológicas podem ou não realizar. Aristóteles escreveu em *Partes dos Animais* sobre as funções de órgãos e a nossa tentativa de encontrar uma explicação racional e natural, que seria o mesmo que encontrar a causa final e conhecer o que a coisa é: “*Consideremos agora o carácter da natureza material cujos resultados necessários foram utilizados pela natureza racional para uma causa final*” (PA, 663b22-663b23).¹⁶³

Aristóteles explica que, ao tentar conhecer e descrever a causa final, ou seja, encontrar os propósitos da ação e do movimento na natureza, temos como garantidos alguns constituintes e propriedades. Ele acrescenta que os resultados devem ser consequências necessárias dessas propriedades, referindo-se a uma causa final, ou teleológica.

Pois, embora até mesmo os resíduos sejam ocasionalmente usados pela natureza para algum propósito útil, ainda assim não devemos em todos os casos esperar encontrar tal causa final; pois, dada a existência deste ou daquele constituinte, com tais e tais propriedades, muitos resultados devem seguir-se como consequências necessárias destas propriedades. (*Parts of Animals*, 677b5)¹⁶⁴

¹⁶² DA 415b22-415b27 (Translated by J. A. Smith).

¹⁶³ PA 663b22-663b23. (Translated by W. Ogle).

¹⁶⁴ PA 677b5 (Translated by W. Ogle).

Em resumo, Aristóteles está afirmando que, embora algumas partes da natureza possam ser vistas como tendo um propósito ou uma causa final, muitos fenômenos são simplesmente o resultado direto das propriedades naturais dos constituintes, sem a necessidade de recorrer a uma explicação teleológica. Em outras palavras, a natureza pode produzir resultados que são inevitáveis a partir das propriedades dos materiais, mesmo que esses resultados não tenham uma finalidade específica ou intencional. E Nagel parece também sugerir o mesmo, mas, além disso quer uma teoria unificada entre mente e vida. Até aí, Aristóteles também aponta que *psique* é potência para a vida. Por outro lado, para Nagel a explicação contemporânea mais reducionista exclui a explicação da mente do mundo físico e inicia a explicação científica a partir da física e biologia, ou seja, de causas materiais. Para Nagel é preciso um modelo que inclua a mente. Aponta então para uma resposta não satisfatória da química e da física tendo em vista a explicação da vida e consciência. Afirmando que a física e biologia contemporâneas não suprem as explicações de processos que são totalmente acidentais e não mecanicistas.

Na semelhança com Aristóteles é possível identificar a associação de vida e *psique*, mas quando exige a necessidade de uma teoria unificada, penso que o estagirita não tinha tal pretensão. A *psique* se entendida como mente no *De Anima*, o que há muitos debates, talvez pudesse ser concebida abrangendo vários níveis biológicos, físicos, seja de seres vivos mais simples como as plantas, como também animais, incluindo nós. De qualquer modo, Aristóteles não dissocia a noção de *psique* e vida, mas começa sua definição por uma tentativa de descrição de suas faculdades.

Uma das críticas de Nagel é que os cientistas separam as explicações da vida mental das explicações do universo, ou seja, da vida. E sugere que talvez seja por isso foi possível o avanço das ciências. Para Aristóteles investigar a *psique* era investigar sobre a natureza dos seres vivos. E é fundamental a investigação da vida associada à mente, ou a funções tais como as da *psique*, numa linguagem mais aristotélica. A mente como um desenvolvimento da vida não pode ser explicada subjetivamente, não sei bem explicar o que Nagel quis dizer com isso, mas talvez estivesse a sugerir que mente e vida devam ser explicados a partir de um ponto de vista mais holístico, universal. E também sobre o estudo da vida como um processo deveria ser investigado com o da mente

associado. Agora em que medida isso seria explicado por um processo físico, é o desafio que identifica Nagel. Entendo que o autor realmente está de acordo com Aristóteles que a mente ou *psique* é também um processo necessariamente da vida, porém as causas da *psique* não poderiam ser descobertas em sua origem, pois não podemos saber como foi o início da vida. Por outro lado, Aristóteles incentiva a investigação sobre a *psique* ser um tipo de investigação da natureza.

Nagel apresenta seu projeto para confrontar explicações que tentam tratar do que é acidental na natureza e se opõe às teorias materialistas reducionistas. Ele afirma que sua concepção unificada não é teísta. De todo modo, Nagel duvida que a seleção natural possa ser explicada apenas por mutações acidentais. Parece que, assim como Aristóteles, Nagel acredita que o acaso é indeterminável e não pode explicar adequadamente a evolução.

Como tenho dito, plantar dúvidas sobre a explicação reducionista da vida vai em contra o consenso científico dominante, mas esse consenso enfrenta problemas que eu acredito que não são tomados com bastante seriedade, tanto no que se refere a evolução das formas de vida através da mutação acidental e a seleção natural como no que se refere a formação desde a matéria inerte de sistemas físicos capazes de tal evolução. (NAGEL, 2012, p. 9) ¹⁶⁵

Nagel também escreveu que:

Essa compreensão do mundo está madura para mudar apesar dos grandes desenvolvimentos do materialismo reducionista, que presumivelmente continuará por muito tempo a ser nossa principal fonte de concreta compreensão e controle do mundo que nos rodeia. Eu

¹⁶⁵ NAGEL, Thomas. (2012), p. 9.

argumento, como pretendo, que há muitas coisas que não podem explicar e não oferecem uma alternativa. Mas o reconhecimento destes limites é uma pré-condição de buscar alternativas ou, pelo menos, para estamos abertos a esta possibilidade. E isso pode querer dizer que algumas direções de busca da forma materialista de explicação chegarão a ver-se como becos sem saída. Se o aparecimento de organismos conscientes no mundo se deve a princípios de desenvolvimento que não se derivam das leis atemporais da física, essa pode ser também uma razão para sermos pessimistas sobre as explicações puramente químicas da origem da vida. (NAGEL, 2012, p. 12)¹⁶⁶

Nagel critica a resposta naturalista e reducionista por não fornecer uma explicação satisfatória para a vida e a mente. Em *Mind and Cosmos* (2012), ele argumenta que as teorias materialistas não conseguem explicar adequadamente a consciência e a origem da vida. Para Nagel, a explicação baseada apenas em mutações acidentais e seleção natural é insuficiente. Ele propõe uma visão alternativa que inclui uma abordagem teleológica, similar à de Aristóteles, para examinar a ordem natural e a consciência. Assim, Nagel sugere que a explicação da vida e da mente deve considerar não apenas causas materiais, mas também princípios teleológicos e metafísicos que envolvem propósito e ordenação, refletindo aspectos da filosofia aristotélica.

Em *Mind and Cosmos* (2012), Nagel critica o naturalismo e o reducionismo, especialmente no contexto da investigação científica. Ele aponta que a filosofia da biologia, influenciada por pensadores como Daniel Dennett, trata a biologia como uma extensão da física. No entanto, Nagel argumenta que essas abordagens negligenciam a irreduzibilidade da mente ao físico e outras questões fundamentais: “sobre consciência, intencionalidade, significado, finalidade, pensamento e valor podem ser reconhecidos no universo consistindo num mais básico nível como fatos físicos – fatos, mesmo que sofisticados, do tipo revelado por ciências físicas.” (NAGEL, 2012, p. 13)¹⁶⁷

¹⁶⁶ NAGEL, Thomas. (2012), p. 12.

¹⁶⁷ NAGEL, Thomas. (2012), p. 13.

Nagel sublinha que o termo materialismo ou naturalismo materialista não implica necessariamente reducionismo, observando que existem várias formas de materialismo que não envolvem redução. E caracterizam “*a análise de conceitos mentais em termos comportamentais e a identificação científica dos estados mentais com estados cerebrais.*” (NAGEL, 2012, p. 13)¹⁶⁸ Embora reconheça que muitos naturalistas materialistas não se vejam como reducionistas. Nagel contesta essa visão, argumentando que essas abordagens tentam “*reduzir a verdade completa da realidade a princípios que não são suficientemente ricos para esse propósito. Uma vez que a postura a resistir isso é considerada anti reducionista*” (NAGEL, 2012, p. 14).¹⁶⁹ Tendo em conta que a abordagem científica é normalmente reducionista, e tais ciências físicas não explicam tais fenômenos completamente, propõe-nos que talvez precisemos de outras formas de compreensão. Claro, se há dúvidas da irreducibilidade do mental ao físico, entre outras questões como a do valor e do significado, para Nagel há boas razões para duvidar que o materialismo possa dar conta de explicações físicas sobre o mental. O argumento de Nagel será dividido para ser mais bem compreendido:

- 1) Todas as criaturas que são organismos e possuem capacidades mentais claramente são dependentes das suas constituições físicas.
- 2) Então, o que explica a existência de organismos como nós, também deve explicar a existência da mente.
- 3) Mas se o mental não é ele mesmo meramente físico, não pode ser totalmente explicado pelas ciências físicas.

Num segundo momento a argumentação segue voltada para a teoria evolutiva como uma teoria física (naturalista materialista):

- 1) Se a biologia evolutiva é uma teoria física – como geralmente é considerada-
- 2) Mas se a biologia evolutiva não pode explicar o aparecimento da consciência e de outros fenômenos que não são fisicamente redutíveis.

¹⁶⁸ NAGEL, T. (2012), p.13.

¹⁶⁹ NAGEL, T. (2012), p. 14.

- 3) E, se a mente é um produto da evolução biológica –
- 4) E se organismos com vida mental não são anomalias milagrosas, mas parte integrante da natureza
- 5) Então, a biologia não pode ser uma ciência puramente física.

Estes passos da argumentação de Nagel apresentam para a possibilidade de pensar o caminho que leva a concepção da ordem natural *“muito diferente do materialismo-aquela que torna a mente central, em vez de um efeito colateral das leis da física”* (NAGEL, 2012, p. 15).¹⁷⁰ Logo, pretende mostrar a sua argumentação contra o reducionismo de forma positiva, e sublinha que se o materialismo reducionista tiver mesmo seus dias contados, é preciso algo que possa substituí-lo, ou simplesmente aceitar que é preciso incluir elementos *“como os qualia, os significados, as intenções, os valores, as razões, as crenças e os desejos a ordem matemática magnificamente unificada a ordem do universo físico”* (NAGEL, 2012, p. 15).¹⁷¹

A partir de agora vou direto aos meus interesses neste trabalho, apontar a influência aristotélica na argumentação de Nagel, ao defender que tal ordem natural para além da explicação pelo viés de ciência física, deve conter outros elementos, e suspeita que deva incluir elementos teleológicos. E é bem aqui que pretendo comparar a noção teleológica na argumentação de Nagel e a aristotélica.

3.4 A Teleologia como Pressuposto Metafísico de uma Ordem Natural.

Nagel cogita sobre as frequentes respostas que nos ofereceram como explicações da história e evolução de como organismos conscientes surgiram, e normalmente é dada por explicações causais. O materialismo requer reducionismo para o autor, mas pelo fracasso do reducionismo, o materialismo requer uma outra alternativa. Nagel diz que não pretende argumentar contra o reducionismo, mas pretende investigar as consequências de confrontá-lo, ou seja, não apresentará

¹⁷⁰ NAGEL, Thomas. (2012), p. 15.

¹⁷¹ NAGEL, Thomas. (2012), p. 15.

nenhuma solução, mas o problema. E parte do problema é que não há como negar a realidade do mental para o autor. O naturalista materialista, para Nagel:

tem ambições reducionistas por que parece inaceitável negar a realidade do que para nós é mais familiar, à primeira vista. E se não é possível uma redução plausível que negue a realidade do mental, então isso sugere que para o autor a premissa naturalista materialista é falsa. (NAGEL, 2012, p. 15)¹⁷²

Nagel cogita se a ordem natural não é exclusivamente física ou se, talvez, não exista uma ordem natural compreensível, ou seja, um todo que possamos entender. Ele sugere que talvez existam apenas formas desconectadas de compreensão. Independentemente das respostas possíveis, Nagel defende a busca por uma compreensão mais ampla do mundo natural, algo que parece tanto ambicioso quanto aristotélico. O autor argumenta que a mente não deve ser vista como um acidente ou um acréscimo, mas como um aspecto fundamental da natureza.

O que me parece uma defesa razoavelmente similar à definição de *psique* é que, para Nagel, a mente é um aspecto fundamental da natureza, algo que se assemelha à ideia de que a *psique* é um princípio dos seres vivos.¹⁷³ Se entendermos a natureza como Nagel propõe e os seres vivos e animados como Aristóteles via, podemos traçar um paralelo. Aristóteles define a *psique* por suas partes nutritiva, reprodutiva, sensorial e intelectual, entre outras. A natureza, para Aristóteles, manifesta-se de diferentes formas: nas plantas, animais e seres humanos racionais. Portanto, a *psique* é parte integrante da natureza, assim como o mental:

A ciência se move tendo como pressuposto que o mundo é inteligível. (...)

O ponto de vista de que a inteligibilidade racional está na raiz da ordem

¹⁷² NAGEL, Thomas. (2012), p. 15.

¹⁷³ *Psique* designa também vida, princípio vital (*De Anima*, 402 a5-10).

natural me converte, num sentido amplo, em um idealista.” (...) suspeito que haja um pouco dessa classe de idealismo em todo teórico científico: o empirismo puro não basta. (...) A inteligibilidade do mundo não é nenhum acidente. A mente, deste ponto de vista, está duplamente referida a ordem natural” (NAGEL, 2012, p. 16-7).¹⁷⁴

Nagel entendeu a inteligibilidade do mundo justamente por que tentamos compreendê-lo, mas as respostas por mais que tentem ser empíricas, são uma tentativa de explicação, do tornar inteligível. E duvida que a ciência seja realmente de fato exclusivamente empírica. Ao passo que associa a possibilidade de inteligibilidade do cosmos com a tentativa de encontrar um sentido maior, uma ordem natural. O que Nagel parece sugerir como uma ordem natural refere-se aos esforços das ciências naturais para tornar o mundo inteligível. E Nagel pergunta: de que forma seria o mundo inteligível?

Apesar dos grandes desenvolvimentos das ciências naturais em sua forma presente, é importante tanto para a ciência mesma como para a filosofia perguntar o quanto do que existe pode ser inteligível pelas ciências físicas, quanta inteligibilidade do mundo pode ser subsumida por leis universais formuladas matematicamente que governam a ordem do espaço-tempo? (NAGEL, 2012, p. 18)¹⁷⁵

É importante ressaltar que, para Nagel, existem limites teóricos nas explicações fornecidas pelas leis físicas ao tentar explicar a mente, especialmente considerando a relação complexa da mente dentro de uma ordem natural. Nagel sugere que a questão sobre a existência de uma ordem natural pode ser abordada a partir de duas alternativas:

¹⁷⁴ NAGEL, Thomas. (2012), p. 16, 17.

¹⁷⁵ NAGEL, Thomas. (2012), p. 18.

- 1) Ou o desenvolvimento em si depende inteiramente na causação eficiente, operando em seus estágios posteriores através dos mecanismos da evolução biológica,
- 2) ou há leis teleológicas naturais que regem o desenvolvimento da organização ao longo do tempo, além de leis do tipo familiar que governam o comportamento dos elementos.

Claramente o autor afirma que é um voltar a uma concepção aristotélica da natureza. Nagel parece apontar que a ideia de *telos*, como leis fundamentais, no que o autor nomeia de ordem natural, e é confrontado provavelmente com ideias sobre design, e teístas, e afirma: “*mas eu tenho persuadido de que a ideia de leis teleológicas é coerente, e bem diferente da ideia de explicação por intenções de um ser intencional que produz os meios para seus fins por escolha*” (NAGEL, 2012, p. 66).¹⁷⁶

Visto isso, Nagel escreve que a teleologia não deve ser descartada como uma hipótese científica. Ele parece simpatizar com a ideia de que “*a possibilidade de princípios de mudanças ao passar do tempo que tendem a certos tipos de resultados é coerente, em um mundo em que as leis não teleológicas não são totalmente deterministas*” (NAGEL, 2012, p. 66-7).¹⁷⁷

Dito isso, Nagel entende que é preciso demonstrar e descrever quais são as leis teleológicas dentro do que ele nomeia de ordem natural. Além disso, essas leis devem ser universais e não restritas a processos isolados. Ao confrontar as explicações sobre a evolução da vida, o autor afirma que não temos base para encontrar leis teleológicas universais, a não ser em níveis muito baixos. Por outro lado, a teleologia deveria explicar “*genuinamente qualquer coisa*” (NAGEL, 2012, p. 67).¹⁷⁸ Ao meu ver, isso resulta na tentativa de incluir o mental na explicação do movimento, similar à defesa de Aristóteles, que via a *psique* como causa primeira, ato primeiro e causa final. A teleologia, para Aristóteles, está presente no movimento de todo ser vivo e no princípio

¹⁷⁶ NAGEL, Thomas. (2012), p. 66.

¹⁷⁷ NAGEL, Thomas. (2012), p. 66-7.

¹⁷⁸ NAGEL, Thomas. (2012), 67.

da *psique* como atualidade. Aristóteles, de fato, identifica leis teleológicas nos movimentos da natureza.

No início da investigação devemos postular os princípios que estamos acostumados a usar constantemente para nossa investigação científica da natureza, ou seja, devemos tomar como garantidos certos princípios com caráter universal pois aparecem em toda a natureza. Uma delas é que a natureza não cria nada sem um propósito, mas sempre o melhor possível em cada espécie de criatura viva por referência à sua constituição essencial. Assim, se um caminho é melhor que outro, esse é o caminho da natureza. Em seguida, devemos admitir as diferentes espécies de dimensões inerentes a várias coisas; destes há três pares duplos, superior e inferior, frente e atrás, direita e esquerda. Além disso, devemos supor que as fontes dos movimentos locais são empurrões e puxões. (Esses são os movimentos essenciais do lugar, é apenas acidentalmente que o que é carregado por outro é movido; não se pensa que se mova, mas que seja movido por outra coisa. (IA 704b11-705a2)¹⁷⁹

Aristóteles atribui propósito aos movimentos naturais, associando-os à noção de forma, ou constituição essencial, que garante a continuidade da vida em ato. O ponto é que Nagel, por sua vez, argumenta que a explicação teleológica é associada à ideia de que os propósitos têm algum valor, e não meramente uma questão de explicação causal:

de modo que não é arbitrário que esses princípios teleológicos particulares sejam válidos. Isso por sua vez coloca a questão a saber se uma explicação que apela ao valor pode ser entendida à parte dos propósitos de algum ser que a visa. A teleologia sem propósitos teria que

¹⁷⁹ *Progression of animals* 704b11-705a2 (Translated by A. S. L. Farquharson, IN Barnes)

ser livre de valor ou teria que dizer que os valores de certos resultados por si são explicados pelas leis que estes mantêm. (NAGEL, 2012, p. 67)¹⁸⁰

Nagel entende a teleologia natural como a compreensão de que o universo é racionalmente governado não apenas por leis universais da física (propiciando uma causação eficiente), mas também por princípios que determinam que as coisas aconteçam com alguma finalidade, seguindo um caminho que leva a certos resultados. O objetivo de sua teoria é explicar o surgimento de organismos vivos e conscientes. Desse modo, o filósofo parece defender a explicação causal aristotélica e sua concepção de teleologia como uma ordem natural até o surgimento da consciência.

Para Nagel, a compreensão de que não são apenas as leis da física que determinam eventos, mas também as leis teleológicas, indica que certos fenômenos ocorrem de maneiras específicas repetidamente. Ele propõe a existência de leis de auto-organização da matéria. As leis teleológicas apontam para relações de movimento entre o presente e o futuro e estão relacionadas às funções. Concordando com a concepção da psique como uma configuração que possibilita as funções dos sentidos e do corpo, Nagel parece propor que também podemos entender a natureza como tendo certas funções teleológicas ou propósitos.

Uma teleologia naturalista significaria que princípios organizacionais e de desenvolvimento desse tipo são uma parte irredutível da ordem natural, e não um resultado de intencionalidade ou propósito influenciado por ninguém. Eu não estou confiante que esta ideia aristotélica sem intenção faz algum sentido, mas neste momento eu não vejo por que não. (NAGEL, 2012, p. 93)¹⁸¹

¹⁸⁰ NAGEL, Thomas. (2012), p. 67.

¹⁸¹ NAGEL, Thomas. (2012), p. 93.

Se a argumentação de Nagel, que propõe uma revisão de uma concepção aristotélica, é simplesmente para contestar teorias teístas, talvez eu tenha criado expectativas demais sobre o autor. Por outro lado, faz todo sentido se *Mind and Cosmos* foi inspirado e desenvolvido dentro das discussões de um grupo de pesquisa (Departamento de Filosofia de Nova Iorque) sobre ciência e religião, inclusive com a participação de autores atualmente mais conhecidos, como Alvin Plantinga.¹⁸²

Na discussão sobre teleologia, Nagel associa a ideia de leis teleológicas à noção de valor. Para que algo seja considerado teleológico, é necessário atribuir-lhe uma finalidade, semelhante a atribuir valor à ação. Embora a teleologia possa estar separada da intencionalidade (o objetivo que um agente visa), é contraditório pensar em ação com propósito sem alguma forma de intencionalidade. Nagel argumenta que a subjetividade implica que as ações possuem valor, além de estar ligada a condições de verdade. Também há valores associados às sensações, como prazer e dor. Ele sugere que as explicações teleológicas para a ação envolvem um tipo de realismo e subjetivismo, especialmente no caso dos seres humanos.

A ideia de teleologia para uma ordem natural não exige intencionalidade. Ela propõe que, além das leis causais físicas, houve a necessidade de que certos eventos acontecessem para possibilitar a vida e a consciência. Isso confere um valor à vida e à consciência, além das suas simples definições. É semelhante à posição de Husserl sobre a importância dos estudos da consciência na filosofia.

A visão aristotélica sugere que o acidental não é o mais comum na natureza. A ideia de *telos* nas funções da *psique* está em consonância com essa perspectiva. Ao discutir seres que possuem *psique*, estamos nos referindo a seres vivos e animados. Aristóteles abordou diversos aspectos da *psique* em suas obras, mas isso não implica um pansiquismo. Em vez disso, é mais adequado, penso eu, falar em um tipo de biopsiquismo, conforme a sua definição de *psique*. Portanto, nem toda matéria é viva, mas possui a potência para a vida.

¹⁸² Nagel inclui estas informações no Prefácio da obra *Mind and Cosmos* (2012).

3.5 Pampsiquismo.

Aristóteles, com sua definição abrangente de alma (*psique*), pode ser visto como um precursor do que hoje identificaríamos como uma teoria biopsiquista. Ele distingue a percepção como uma característica dos animais em relação aos outros seres vivos e à natureza. Pergunta-se, então, se haveria diferentes tipos de *psique* para diferentes animais e seres vivos, conforme indicado em *De Anima*:

Com efeito, os que actualmente se pronunciam sobre a alma e a investigam parecem examinar apenas a alma humana; ora temos de precaver-nos, para não nos escapar se existe uma única definição de “alma”, como de “animal, ou se existe uma definição diferente para cada tipo de alma – por exemplo, de cavalo, cão, homem, deus -, sendo o universal “animal”, neste caso, ou nada, ou posterior. E poder-se-ia perguntar o mesmo a respeito de qualquer outro atributo comum que se predicasse. (DA 402b5-10, p. 32).

Aristóteles, no *De Anima* (411a5), examina a *psique* e seu papel nos seres vivos. Pensadores como Tales sugeriram que a alma estava misturada com a totalidade do universo. Aqui, estamos tentando entender se a definição de *psique* em Aristóteles poderia ser vista como precursora do pampsiquismo. No entanto, como explica David Skrbina (2017),

Aqui temos duas ideias distintas: que a coisa chamada “alma” é definida como aquilo que se move ou produz movimento, e que a própria magnetita tem uma alma porque pode atrair ferro. No original grego, Aristóteles (e presumivelmente Tales) usaram a palavra “*psique*”, comumente traduzida como alma. '*psique*' tem outros significados, porém, incluindo espírito, vida, respiração e mente. A *psique* estava

associada à energia vital dos seres vivos, ao espírito animador divino que produzia movimento nos objetos físicos e à atividade da mente. Nesta fase inicial da filosofia ainda não havia a distinção entre “ter uma alma”, “estar vivo” e “possuir uma mente”; todos estes foram tratados mais ou menos como equivalentes. Para os pré-socráticos, a *psique* era virtualmente tão parecida com a mente quanto com a alma. (SKRBINA, 2017, p. 25)¹⁸³

Aristóteles não concordava com a ideia de que a *psique* ou alma não é distinta do que atualmente entendemos como mente. Diferentemente, se considerarmos mente como o *nous* em Aristóteles, Skrbina (2017) escreveu:

No primeiro livro de *De anima*, Aristóteles se esforça para observar que quase todos antes dele, inclusive Platão, não distinguiam claramente entre alma e mente (*nous*). Por exemplo, encontramos a seguinte passagem sobre Demócrito: “Alma e mente são, diz ele, uma e a mesma coisa.” (405a10) E Anaxágoras apenas “parece distinguir entre alma e mente, mas na prática ele as trata como uma substância única” (405a13). Nesta perspectiva, podemos propor uma definição mais completa de “*psique*”: a energia que anima e produz movimento em todas as coisas, incluindo o movimento de pensamentos e ideias. (SKRBINA, 2017, p. 25)¹⁸⁴

A defesa de Skrbina de que a definição de *psique* como *energeia* parece similar à abordagem de Galen Strawson (2017) em *Mind and Being: The Primacy of Panpsychism*. Strawson argumenta que matéria é energia e que toda substância é energia. Em sua argumentação, Strawson destacou a importância da noção de energia,

¹⁸³ SKRBINA, David (2017) *Ancient Origins in Panpsychism in the West*. Revised edition. Cambridge, The MIT Press, p. 25.

¹⁸⁴ SKRBINA, David (2017). p. 25.

definindo matéria como um tipo de “*substância energética*”.¹⁸⁵ Adicionalmente, a noção de energia é fundamental para a teoria da *psique* aristotélica, remetendo aos termos *energeia* e *entelechia*, pois é essencial para a atualização (atividade) da potência (matéria) ao ato (forma), o que está conectado à composição hilemórfica dos pares matéria/forma e potência/ato.

Considero esta posição geral como ortodoxia hoje. É também uma visão antiga, se *energeia* aristotélica pode ser entendida como energia: “em Aristóteles o conceito de *energeia* coincide com o de realidade. E Leibniz também declarou: ‘*quod non agit, non existit*’” (Schlick 1918–25, 181): *o que não age não existe*. A caracterização mais fundamental da substância é *aquilo que age*: “*atividade... é da essência da substância*” (Leibniz 1714, 65). (STRAWSON, 2017, p. 76).¹⁸⁶

Por outro lado, assumir que há atividade onde não há vida parece ser um passo considerável. Strawson sugere que toda substância é energia e, portanto, considera que há vida em todas as partes. No entanto, Aristóteles não atribui vida à matéria elementar ou indivisível. Ele levanta questões sobre a ideia de que a alma ou *psique* está presente em toda a natureza, como na água ou no fogo. Aristóteles questiona por que esses elementos não produzem algum tipo de animal se contivessem alma. Para ele, animais são corpos mistos, e a ideia de que a alma está nos elementos como água ou fogo é incoerente e despropositada. Aristóteles argumenta que tal afirmação implica que elementos como o fogo ou a água seriam semelhantes a seres vivos, algo que ele não aceitava. A *psique*, para Aristóteles, é uma característica apenas de seres vivos, apresentando movimento e sensibilidade, aspectos que ele não reconhecia nos elementos como ar, fogo, água e terra.

¹⁸⁵ STRAWSON, Galen (2017) Mind and Being: The Primacy of Panpsychism. In *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Ed. By Godehard Brüntrup and Ludwig Jaskolla. Oxford University Press, p. 76.

¹⁸⁶ STRAWSON, Galen (2017), p. 76.

Como podemos observar, a composição material é crucial para Aristóteles, ao contrário da perspectiva inicial de Putnam (1975)¹⁸⁷ que considerava a substância (matéria) como irrelevante para a autonomia da vida mental em suas primeiras interpretações funcionalistas. Claramente, um materialista tem todos os motivos para enfatizar a importância da matéria no mundo físico, e Aristóteles estava ciente de que toda substância deve ser material.¹⁸⁸ Para ele, a importância da composição material é fundamental, e a noção de forma desempenha um papel central em sua teoria hilemórfica.

Noutro trabalho, Strawson (2008)¹⁸⁹ escreveu que se a consciência deveria ser considerada um fenômeno, a considerar tais arranjos de matéria que possam produzir a consciência, seguindo de algum modo o argumento aristotélico. Segundo Strawson, ainda sim, qualquer matéria pode ser forma constituinte de alguma consciência. Justamente como também afirmou Aristóteles sobre os animais e plantas participarem e serem compostos dos elementos, que apontou Tales serem a grande *psique*, o todo. Mas Strawson acabará por assumir que qualquer materialista realista poderia ser de algum modo pampsiquista, tendo em vista que qualquer substância material é composta pelas partes do todo.

Aristóteles afirmou que aqueles que, como Tales, acreditavam que a *psique* ou alma estava em todo universo, claramente poderia ser considerado um dos primeiros pampsiquistas. Como apontou Skrbina (2017):

A essência do argumento de Tales a favor do pampsiquismo é esta: Objetos materiais (humanos, animais, vento, mar, ímãs, corpos celestes) têm o poder de movimento, por si mesmos ou em relação às coisas circundantes. Os objetos materiais que conhecemos mais intimamente – os nossos próprios corpos – possuem uma energia, chamada “*psique*”,

¹⁸⁷ PUTNAM, H. (1975) Philosophy and our mental life. In *Mind, Language and Reality* Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge University Press.

¹⁸⁸ *Phys.* 193a10-193a31 (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye).

¹⁸⁹ STRAWSON, Galen (2008) Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism. *Real Materialism: and Other Essays* Galen Strawson Print publication date: 2008 Print ISBN-13: 9780199267422 Published to Oxford Scholarship Online: September 2008 DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199267422.001.0001.

que é responsável pelo nosso poder. Sob a suposição de que o mundo é racional e que os humanos não são ontologicamente únicos, uma conclusão razoável é que todas as coisas possuem algum grau de força motriz e, portanto, algum grau de *psique* divina. Este argumento faz a defesa do pampsiquismo, apelando para poderes de um tipo particular que são inerentes aos objetos materiais, baseia-se então na analogia com a experiência humana. Este argumento dos poderes internos é o primeiro de vários argumentos a favor do pampsiquismo que encontramos ao longo da história. (SKRBINA, 2017, p. 26)¹⁹⁰

Quando se compreende que o todo pertence à mesma natureza que suas partes, essa ideia se aproxima do argumento de Strawson, que será abordado a seguir. Aristóteles apontou que, ao afirmar que o todo é igual às suas partes, seria necessário também afirmar: “*por consequência a alma (universal) também é da mesma espécie que suas partes, se é pela absorção, nos animais, de algo do meio envolvente que eles se tornam animados*” (DA 411a20). O estagirita confronta o pampsiquismo de Tales ao demonstrar que sua definição de *psique* inclui faculdades que são especificamente características dos seres vivos:

A partir do que já dissemos, fica claro que não é por a alma ser composta dos elementos que o conhecer lhe pertence, nem é com correção e com verdade que se diz que ela se move. Visto que conhecer pertence à alma, como também perceber, formar opiniões e ainda ter apetites, ter vontades e os desejos em geral; e que o movimento de deslocação também se dá nos animais por ação da alma, e não menos o crescimento, a maturidade e o envelhecimento, pertencerá, então cada uma destas coisas a toda a alma? Quer dizer, entendemos, percebemos, movemo-nos, fazemos cada uma das outras operações

¹⁹⁰ SKRBINA, David (2017), p. 26.

e somos afectados pela ação da alma no seu todo, ou diferentes partes são responsáveis por diferentes acções? E o viver sucede numa dessas partes, ou em muitas, ou em todas, ou a sua causa será uma outra? (DA 411a25-411b5)

Aristóteles, ao apresentar sua teoria da *psique*, incorpora a noção de princípio do movimento, que já havia sido discutida por filósofos anteriores a ele. A *psique*, que está presente em plantas e animais, compartilha o princípio de ser viva e animada. Além disso, Aristóteles distingue certas características: “O princípio existente nas plantas, além disso, parece ser algum tipo de alma. Este é, com efeito, o único princípio comum a animais e plantas. Mais, este princípio existe separado do princípio perceptivo, embora nenhum ente possua sensibilidade sem o possuir” (DA 411b25). Dessa forma, a definição da *psique* pelas suas faculdades implica que todos os seres vivos são animados, movem-se e possuem sensibilidade. Na teoria aristotélica, não há consciência sem vida. Para Aristóteles, a matéria é unificada pela forma; ou seja, a matéria, em sua teoria sobre a alma, é completamente estruturada pela substância formal e suas faculdades. Nem todas as faculdades são compartilhadas por todos os seres; por exemplo, a percepção é comum a todos os animais.

Ao abordar o pansiquismo, Thomas Nagel, em *Mortal Questions* (1979), não faz referência à teoria aristotélica. No entanto, com o tempo, ele retoma concepções aristotélicas em *Mind and Cosmos* (2012). No capítulo intitulado Pansiquismo de *Mortal Questions* (1979),¹⁹¹ Nagel argumenta que se o pansiquismo é verdadeiro, todas as propriedades que constituem o universo possuem aspectos mentais, independentemente de serem partes de organismos vivos. Seu argumento é estruturado em quatro premissas:

¹⁹¹ NAGEL, Thomas (1979) Panpsychism in *Mortal Questions*, p. 181.

1. **Composição Material** – Tudo que compõe o universo já foi combinado de muitas formas. O que constitui um ser vivo é um tipo específico de organização material.
2. **Não Reduccionismo** – Estados mentais, como pensamento, sensações, emoções e desejos, não podem ser reduzidos a explicações exclusivamente fisicalistas.
3. **Realismo** – Todas as propriedades de um organismo são constituintes necessários desse organismo.
4. **Não Emergência** – As propriedades não surgem simplesmente de sistemas complexos. Em vez disso, as propriedades de um sistema complexo resultam das relações entre o sistema e outras coisas, bem como dos efeitos das interações entre seus constituintes. Para Nagel, emergência é uma condição epistemológica: significa que uma característica observada em um sistema não pode ser explicada apenas pelas propriedades atribuídas aos seus constituintes. Isso leva à conclusão de que o sistema pode ter constituintes dos quais não temos consciência, ou constituintes conhecidos que possuem propriedades ainda não descobertas.¹⁹²

Skirbina (2017) explicou as premissas que apresentou Nagel em *Mortal Questions* (1979):

As premissas que ele cita são estas: (1) a realidade física consiste apenas em partículas reorganizáveis de matéria (2) os estados mentais não são redutíveis nem implicados por estados físicos (3) os estados mentais são reais (4) não existem propriedades verdadeiramente emergentes. Com efeito, esta é uma versão mais sofisticada do argumento da Não-Emergência. Constitui talvez o primeiro argumento formalmente analítico em favor do pansiquismo, e o primeiro em pelo menos cem anos a chegar a ele dedutivamente. (SKRBINA, 2017, p. 296)¹⁹³

¹⁹² NAGEL, Thomas (1979) Panpsychism in *Mortal Questions*, p. 182

¹⁹³ SKRBINA, David (2017), p. 296.

A definição de pampsiquismo de Nagel, baseada nas quatro premissas mencionadas, parece alinhar-se com a teoria aristotélica no que diz respeito ao não reducionismo. Assim como Aristóteles, Nagel considera a matéria como potência para a vida. No entanto, Nagel não adota a primazia da forma sobre a matéria, um ponto crucial na filosofia aristotélica. Aristóteles sustenta a forma como essencial para definir o funcionamento da matéria e a *psique*, enquanto Nagel aponta qualquer matéria como potencialmente constituinte de qualquer ser. Isso sugere que o pampsiquismo, segundo Nagel, se baseia na ideia de que a matéria é uma combinação infinita que pode incluir propriedades mentais, exigindo a identificação dos constituintes essenciais para a caracterização mental.

O argumento de Nagel sugere que, ao adotar concepções fisicalistas e materialistas, deveríamos considerar o pampsiquismo como uma consequência necessária, caso aceitemos a realidade do mental. Nagel critica o emergentismo porque não conseguimos explicar como o mental ou propriedades mentais surgem. Para ele, a hipótese emergentista parece ser apenas uma possibilidade epistemológica, vinculada à origem do mental. Se o emergentismo não pode ser provado empiricamente, pode ser considerado falso.

Aristóteles estava mais interessado em definir a *psique* por suas funções e faculdades do que em explorar sua origem. Burnyeat sugere que Aristóteles não se preocupava com a origem da vida devido à sua crença na eternidade do universo e no movimento perpétuo. Além disso, Aristóteles provavelmente concordaria com a insuficiência das explicações materialistas e reducionistas para a *psique*, conforme evidenciado por suas críticas a teorias como a atomística de Demócrito e Leucipo.

Concordo com a observação de Nagel sobre a facticidade do mental, ou seja, a perspectiva de primeira pessoa. Ele sugere que o problema mente-corpo poderia ser abordado pelo pampsiquismo, embora reconheça as dificuldades em defender tal teoria, apesar das falhas do fisicalismo. Por isso, entendo a simpatia de Nagel pela teleologia aristotélica, que defende a não dissociação do mental (*psique*) da vida.

3.6 O que as Explicações Teleológicas e Funcionais Explicam?

Embora alguns filósofos possam considerar a teleologia como uma abordagem não útil ou obsoleta, é inegável que ela desempenha um papel significativo na linguagem comum e na ciência. As explicações causais e teleológicas, como as descritas na teoria aristotélica, são amplamente utilizadas para compreender o funcionamento de sistemas e funções. A teleologia, que estuda os fins ou causas finais, é uma abordagem antiga que busca entender as causas do movimento. Por exemplo, explicar que a função do coração é bombear o sangue ilustra essa abordagem.

A teleologia é uma explicação funcional associada à causalidade e à noção de forma, enquanto primeiro ato e causa final dos seres em movimento, integrando-se à teoria da *psique* aristotélica. Se a forma do olho é a visão, como atividade e potência do olho, isso poderia ser considerado sua *psique*, mas tal analogia não cobre completamente o mental. Explicações funcionais, que estão ligadas às causas finais, visam entender os propósitos dos movimentos e alterações. No entanto, ao atribuir explicações causais para os movimentos, muitas vezes estamos apenas descrevendo processos de mudança. Peter McLaughlin (2003) argumenta que a explicação teleológica, que atribui uma função, pode ser entendida como uma forma de descrição:

A declaração que atribui uma função particular a alguma entidade pode ser interpretada como a resposta a uma série de perguntas diferentes. Nós podemos perguntar: O que o coração faz? Que papel desempenha nas operações do corpo? Qual órgão bombeia o sangue? Por que temos um coração? Qual é o órgão que tem a função de bombear o sangue? Qual é a função do coração? Por que o sangue circula? A estas e muitas outras questões que poderíamos, no contexto apropriado, sensatamente responder: “A função do coração é bombear o sangue”. Nestes, ou casos semelhantes, podemos pretender a declaração de forma puramente

descritiva; ou “função” pode ser usado como uma metáfora ou modo de dizer. (MCLAUGHLIN, 2003, p. 3)¹⁹⁴

Por outro lado, a descrição funcional pode parecer uma explicação que apenas demonstra um processo causal, frequentemente oferecendo uma explicação que parece tanto revelar quanto ocultar. McLaughlin observa “*algumas análises de tais atribuições nos levam a estar explicando (ou tentando explicar) por que temos um coração; e outras levar-nos a explicar o que o coração faz*” (MCLAUGHLIN, 2003, p. 4).¹⁹⁵ Esse tipo de descrição pode, assim, apenas nos mostrar o que está acontecendo sem necessariamente esclarecer a profundidade do fenômeno.

Larry Wright (1998) afirmou que a noção de função é multilateralmente ambígua e que, embora não seja um conceito central para a teleologia, muitas vezes é tratado como se fosse. Além disso, Wright destaca que essa noção não é tão bem compreendida quanto deveria, considerando o volume de pesquisa dedicado ao tema ao longo da história. A seguir, examinaremos o que Wright demonstra sobre as diferentes descrições funcionais:

- (1) $y = f(x)$ /A pressão de um gás é uma função de sua temperatura.
- (2) O banquete do Apollonauta era uma importante função do Estado.
- (3) Eu simplesmente não consigo funcionar quando estou resfriado.
- (4) O coração funciona assim... [algo sobre uma série de contrações musculares].
- (5) A função do coração é bombear sangue.
- (6) A função do ponteiro dos segundos em um relógio é fazer segundos mais fácil de ler.
- (7) Deixar entrar luz é uma função das janelas de uma casa.

¹⁹⁴ MCLAUGHLIN, Peter (2003) *What Functions Explain Functional Explanation and Self-Reproducing System*. Introduction, Cambridge University Press, First Publication 2001, Introduction, p. 3.

¹⁹⁵ MCLAUGHLIN, Peter (2003), p. 4.

(8) A caixa de madeira ao lado da lareira funciona atualmente como dormitório de um cachorro.

Sobre as oito diferentes descrições Larry (1998) explicou:

É interessante notar que a palavra “função” tem um espectro de significados mesmo nas últimas seis ilustrações, que são as únicas relevantes para um estudo teleologicamente orientado. Os números 3, 4 e 8 são substancialmente diferentes um do outro, mas são cada um, do ponto de vista teleológico, casos periféricos em comparação com 5, 6 e 7, que são os paradigmas usuais. E mesmo estes três últimos são individualmente distintos em alguns aspectos, mas muito menos profundamente do que os outros. (WRIGHT, 1998, p. 51-2)¹⁹⁶

Wright (1998) acrescenta que a palavra função pode ser vista tanto como um substantivo quanto como um verbo. Um problema que surge é que as funções atribuídas a órgãos e artefatos parecem distintas das funções relacionadas aos seres humanos ou a seres conscientes. No entanto, mesmo que isso pareça estranho, pode-se considerar que o funcionamento de um organismo humano inclui capacidades como alimentar-se, crescer, reproduzir-se, envelhecer e morrer. Em termos simples, a função de qualquer ser vivo pode ser vista como manter-se vivo. McLaughlin (2003) explica que a literatura filosófica frequentemente defende explicações funcionais porque elas utilizam essas descrições. No entanto, alguns autores veem essas explicações como “*meramente metafóricas*” (MCLAUGHLIN, 2003, p. 4).¹⁹⁷ Apesar disso, “*a biologia considera a função como um conceito explicativo central*” (MCLAUGHLIN, 2003, p. 4).¹⁹⁸ Atribuir uma causa final à ação humana não é simples e envolve supor intencionalidade. Como vimos, é difícil pensar em funções para seres conscientes. A noção de *telos* ou propósito para a

¹⁹⁶ WRIGHT, Larry (1998) “Functions”, In *Nature Purposes: Analyses of Function and Design in Biology*, edited by Colin Allen, Marc Bekoff, and George Lauder, The MIT Press, (pp. 51-79), p. 51-2.

¹⁹⁷ MCLAUGHLIN, Peter (2003), p. 4.

¹⁹⁸ MCLAUGHLIN, Peter (2003), p. 4.

ação humana pressupõe a ideia de aparente intencionalidade, como explica Francisco Ayala:

A noção de teleologia surgiu muito provavelmente como resultado da reflexão do homem sobre as circunstâncias relacionadas com suas próprias ações voluntárias. O resultado antecipado de suas ações pode ser considerado pelo homem como a meta ou propósito para o qual ele dirige sua atividade. Pode-se dizer que as ações humanas são intencionais quando são intencionalmente direcionadas para a obtenção de um objetivo. (AYALA, 1998, p. 38-9)¹⁹⁹

Por outro lado, as explicações teleológicas e funcionais associadas à noção de intencionalidade na ação humana envolvem questões ainda mais sutis. McLaughlin explica isso de maneira elucidativa:

A linha de falha que atravessa esse debate parece seguir a questão da norma e do valor. A atribuição de função pressupõe uma valorização do fim para o qual ela é o meio – pelo menos no sentido de que o portador da função deve desempenhar sua função? O valor é sempre relativo a uma determinada perspectiva, sistema, esquema ou linguagem? Existe valor intrínseco? Caracterizar algo como tendo uma função – seja na intenção descritiva ou explicativa – é vê-lo como um meio para um fim, como instrumental ou útil para algo que é valorizado ou de alguma forma normativamente distinguido. (MCLAUGHLIN, 2003, p. 4)²⁰⁰

¹⁹⁹ AYALA, F. (1998) Teleological Explanations in Evolutionary Biology, In *Nature Purposes: Analyses of Function and Design in Biology*. edited by Colin Allen, Marc Bekoff, and George Lauder, The MIT Press, (29-51), p. 38-9.

²⁰⁰ MCLAUGHLIN, Peter (2003), p. 4.

Dito isto, é importante considerar a diferença entre atribuir valor à explicação teleológica quando comparamos explicações causais e formais para seres artificiais e para seres naturais e vivos. Tal distinção é primordial para entendermos as nuances da teoria aristotélica e as implicações envolvidas. Uma casa tem a função de abrigar e proteger os seres humanos. McLaughlin explica que *“causa final de uma ou da construção de uma casa é, digamos, o abrigo; diz-se que a casa é “para abrigar” ou “por que precisamos nos abrigar”* (MCLAUGHLIN, 2003, p. 17).²⁰¹ Essa é a explicação causal que responde ao propósito de construir uma casa, ou seja, à causa final. No entanto, para realizar essa tarefa, é necessário também considerar a causa formal. Uma casa só será adequada para abrigar se tiver a forma que permite cumprir sua função. Em outras palavras, *“a causa final nos dá o objetivo pelo qual uma mudança é iniciada; a causa formal nos diz o que é que deve surgir da mudança”* (MCLAUGHLIN, 2003, p. 18).²⁰²

Continua McLaughlin:

Às vezes é difícil distinguir os dois. Embora o fim de uma casa (e o motivo para construí-la) seja o abrigo, a casa pode ser vista como o fim do processo de construção da casa (a casa) também pode ser vista como a causa formal da casa. Aristóteles muitas vezes via as causas formais e finais como basicamente as mesmas, especialmente quando se trata de desenvolvimento orgânico. No desenvolvimento embriológico, por exemplo, a forma do organismo maduro é tanto o objetivo do processo de desenvolvimento quanto aquele em função do qual o desenvolvimento ocorre. As perguntas “O quê?” e “Por causa de quê?” têm a mesma resposta: o organismo. Mas os dois aspectos podem ser analiticamente distinguidos. A antecipação ideal (planta) da casa é sua causa formal; a antecipação ideal do benefício (desejo de abrigo) da casa é sua causa final. (MCLAUGHLIN, 2003, p. 18)²⁰³

²⁰¹ MCLAUGHLIN, Peter (2003), p. 17.

²⁰² MCLAUGHLIN, Peter (2003), p. 18.

²⁰³ MCLAUGHLIN, Peter (2003), p. 18.

A explicação teleológica abrange tanto a causa formal quanto a causa final. Ambas estão interligadas: a forma de um organismo é a causa final no sentido de que sua estrutura permite a execução de funções específicas com determinados fins. Ao examinar se a teoria hilemórfica falha ao ser aplicada a seres animados, percebemos que a noção de causa final e causa formal está interligada, pois ambas apontam para a definição do que um ser é. Quando afirmamos que a função do coração é bombear o sangue, estamos explicando o que é o coração através de suas funções. Esses são os principais aspectos metafísicos das explicações funcionais e formais teleológicas, pois buscam definir o que uma coisa é.

Enquanto a causa final e formal são bem compreendidas em artefatos como uma casa, que têm funções e finalidades claras, o mesmo não se aplica facilmente a seres vivos. Quando perguntamos por que agimos e qual é o propósito de nossas ações, a resposta não é tão simples. Uma abordagem inicial poderia ser que agimos para promover nosso próprio bem-estar e evitar dor e destruição. Para seres vivos, como animais e humanos, isso faz sentido porque procuramos satisfazer nossos desejos e evitar sofrimento.

No entanto, a complexidade aumenta ao comparar humanos com outros animais. Aristóteles distingue os humanos dos animais pela capacidade de atribuir valor às nossas ações e objetivos, algo que não é evidente em muitos animais. Se nossas ações não tivessem um valor ou propósito distinto, elas poderiam se assemelhar às ações dos animais.

Agimos com base no que consideramos ser bom para nós. Essa ideia é fundamental tanto para uma teoria do desejo quanto para a teoria da racionalidade na abordagem aristotélica. Aristóteles aponta isso em *Ética a Eudemo* 1217a25: “nenhum cavalo, pássaro ou peixe é feliz,”²⁰⁴ esse trecho ressalta que, apenas os seres humanos têm a capacidade de experimentar e compreender a felicidade de maneira plena, distinguindo-os dos animais.

²⁰⁴ EE 1217a18-1217a29 (Trad. J. Solomon In Barnes)

Primeiramente, sobre essas coisas, devemos instruir a todos que têm o poder de viver de acordo com sua própria escolha a estabelecer para si algum objetivo para a vida boa a ser alcançado (seja honra, reputação, riqueza ou cultura), com referência ao qual realizarão todos os seus atos, pois não ter a vida organizada com vista a algum fim é um sinal de muita insensatez. (EE 1214b10)²⁰⁵

Agora, devemos examinar se todos os homens são capazes de escolher a finalidade de suas ações, como especula Aristóteles.

Pois se a vida boa consiste no que é devido à sorte ou à natureza, seria algo que muitos não poderiam esperar, já que sua aquisição não está em seu poder, nem é alcançável por seu cuidado ou atividade; mas se depende do indivíduo e de seus atos pessoais terem um certo caráter, então o bem supremo seria tanto mais geral quanto mais divino, mais geral porque mais pessoas poderiam possuí-lo, mais divino porque a felicidade seria então o prêmio oferecido àqueles que fazem de si mesmos e de seus atos de um certo caráter. (EE 1215a15)²⁰⁶

De todo modo, Aristóteles não afirma o que poderia fazer um homem particular feliz, devido à dificuldade de definir o que é o bem, já que *“o bem tem muitos sentidos, tão numerosos quanto os do ser.”* (EE1217b25)²⁰⁷ E se pudéssemos atribuir certas características para identificar um homem feliz? E se deduzíssemos que um homem feliz é aquele que não sente dor?²⁰⁸ Se pudéssemos conhecer a natureza de noções como bondade ou coragem para lidar com a noção de felicidade, teríamos uma base mais

²⁰⁵ EE 1214b7-10. (Trad. J. Solomon, In Barnes.)

²⁰⁶ EE 1215a10-19 (Trad. J. Solomon, IN Barnes.)

²⁰⁷ EE 1217b25. (Trad. J. Solomon, In Barnes.)

²⁰⁸ EE 1216a35.

sólida. No entanto, Aristóteles remete às palavras de Sócrates para ilustrar a complexidade envolvida:

não pretendemos saber o que é a coragem, mas como ser corajosos, nem saber o que é a justiça, mas como ser justos, tal como preferimos a saúde ao conhecimento da natureza de um ser saudável, estar em boa forma mais do que conhecer a natureza de uma boa disposição física.” (EE 1216b15)²⁰⁹

Portanto, talvez não seja possível saber o que é felicidade, mas poderíamos reconhecer quando estamos felizes? Aristóteles observa que todos podem realizar ações que visam a participação em bens, e acrescenta:

Algumas coisas, por outro lado, estão dentro do alcance da ação, mas apenas para seres superiores a nós. Mas como ‘dentro do alcance da ação’ é uma expressão ambígua — pois tanto aquilo pelo qual agimos quanto as coisas que fazemos por causa disso têm a ver com a prática, e assim colocamos entre as coisas dentro do alcance da ação tanto a saúde e a riqueza quanto os atos realizados em prol desses fins, ou seja, condutas que promovem a saúde e condutas que trazem dinheiro — é claro que devemos considerar a felicidade como o melhor do que está dentro do alcance da ação para o homem. (EE 1217a40)²¹⁰

Será que a ideia de bem realmente importa para uma vida boa ou para guiar nossas ações?²¹¹ De qualquer forma, é possível admitir que certas coisas são boas, “saúde, força e temperança” (EE 1218a21).²¹² Por outro lado, Aristóteles escreve que

²⁰⁹ EE 1216b15 (Translated by J. Solomon).

²¹⁰ EE 1217a40 (Translated by J. Solomon).

²¹¹ EE 1217b20.

²¹² EE 1218a16-1218a33 (Translated by J. Solomon).

*“afirmar que todas as coisas existentes desejam um bem único não é verdade; pois cada uma busca seu próprio bem específico, como a visão para o olho, a saúde para o corpo, e assim por diante.”*²¹³ (EE 1218 a 33). Deste modo, adverte-nos sobre a dificuldade de caracterizar o que é o bem: *“Há, então, essas dificuldades em admitir a existência de um bem por si só; além disso, isso seria inútil para a filosofia política, que, como todas as outras, tem seu bem particular, por exemplo, assim como a ginástica visa uma boa condição física.* (EE 1218a34-35).²¹⁴ Além de não existir, a ideia de bem em si também não é considerada útil para nenhuma arte, não é praticável. Isso implica que o bem pode ser particular a cada atividade, mas não para a ação humana de modo universal. E acrescenta:

É claro, então, que nem a Ideia do bem nem o bem enquanto universal são o bem por si só que realmente estamos buscando; pois a Ideia do bem é imutável e não prática, e o bem universal, embora mutável, ainda não é prático. O que realmente representa o bem por si só é o objetivo visado como fim, que é o melhor e a causa de tudo o que se enquadra nele, e, acima de tudo, dos bens. Portanto, esse seria o bem por si só, o fim de toda ação humana. (EE 1218b7-10)²¹⁵

Em suma, devemos reconsiderar se a finalidade da ação — ou seja, sua explicação teleológica — está relacionada à noção de valor. Será que agimos realmente visando algum bem aparente que seria a finalidade de nossa ação? Já vimos que, no caso de artefatos ou até mesmo uma casa, a causa formal e a causa final estão correlacionadas. Aristóteles também afirma que *“a alma também possui um trabalho, pois tem uma função”* (EE 1219a5),²¹⁶ e o trabalho de excelência da alma é buscar uma vida boa.²¹⁷ Considerando que a atividade da alma em um corpo é viver,²¹⁸ a ação

²¹³ EE1218a33 (Translated by J. Solomon).

²¹⁴ EE1218a34-35 (Translated by J. Solomon).

²¹⁵ EE 1218b7-10 (Translated by J. Solomon).

²¹⁶ EE 1219a5 (Translated by J. Solomon).

²¹⁷ EE 1219a25 (Translated by J. Solomon).

²¹⁸ EE 1219a24 (Translated by J. Solomon).

humana implica ter como fim preferível viver bem, e “*esse é o bem completo, que (como vivimos) é a felicidade*” (EE 1219a26).²¹⁹ Por outro lado, Meyer (2008) escreve:

Eudaimonia, ou felicidade, como Aristóteles explica a noção, é nosso objetivo final (*telos*) na vida. É por isso que fazemos tudo o que fazemos (1102a2–3, 1094a18–19, 1097a15–b21). A fim de entender o que esta definição significa, é importante evitar uma abordagem muito mal-entendida e comum. Aristóteles não está dizendo que fazemos tudo por prazer. Embora ‘felicidade’ no inglês contemporâneo não muitas vezes se referem a prazer ou contentamento, não é isso que o termo grego ‘*eudaimonia*’ significa. Significa simplesmente, dizem-nos Platão e Aristóteles, “fazer bem” ou “viver bem” (EN 1095a19–20, 1098b21). Ao usar o termo “felicidade”, Aristóteles está referindo-se à bondade de uma vida. Ele não está prejudgando a questão controversa se é o prazer, em oposição a outra coisa, que torna a vida boa. Ao chamar a felicidade de objetivo (*telos*) da vida, ele está esclarecendo bastante do que responder à pergunta: ‘O que é felicidade?’ (MEYER, 2008, p. 51)²²⁰

Aqui, surgem mais problemas quando Aristóteles valora a ação humana de acordo com as virtudes, “*um sapato é o trabalho tanto da arte de sapateiro quanto da ação de fazer sapatos. Se, portanto, a arte de sapateiro e o bom sapateiro possuem uma excelência, seu trabalho é um bom sapato; e o mesmo se aplica a todas as outras coisas*” (EE 1219A20).²²¹ Esse exemplo destaca o problema do valor na ação humana e como a boa ação ou a finalidade mais preferível está fortemente correlacionada com uma teoria das virtudes. Ou seja, a função do sapateiro é fazer um bom sapato, a do carpinteiro é fazer bons móveis, e assim por diante. A função é executar com excelência as atividades propostas. A aparência do que é bom orienta a ação humana, e o valor das ações é

²¹⁹ EE 1219a26 (Translated by J. Solomon).

²²⁰ MEYER, Susan Sauvé (2008) Happiness as the goal of life IN *ANCIENT ETHICS A critical introduction*, Routledge. p. 51.

²²¹ EE 1219a19-1219a23 (Translated by J. Solomon In Barnes).

relevante para nós que vivemos em comunidade. Essa diferença é uma das mais radicais entre nossa ação e a dos outros animais.

Portanto, embora possa parecer estranho pensar em função humana, Aristóteles afirma que a vida humana está intrinsecamente ligada às funções da ética e da racionalidade. Em outras palavras, a função dentro de uma cidade e a vida feliz envolvem atividades que geram prazer, além da capacidade reflexiva (EN 1095b17-19), características que nos distinguem dos outros animais.

Susan Sauvé Meyer (2008) questiona como a função do homem ser o uso da razão — uma capacidade que nos distingue dos outros animais — pode ajudar a entender a questão da felicidade. Se a racionalidade é a função humana que nos diferencia, como isso se relaciona com a felicidade? O problema aqui é a compreensão da noção de racionalidade e, mais amplamente, o que significa o "bom". Meyer (2008) explica que, para Aristóteles, quando se fala em algo ter uma função (*ergon*), refere-se a uma atividade característica.

Assim, a função de um dançarino é dançar, a função de um carpinteiro é construir, e a função de um carburador é misturar gasolina e ar nas proporções adequadas para a combustão. Mais precisamente, a função de X é tudo o que X faz na medida em que é X. Assim, a função de um ser humano é tudo o que um ser humano faz, na medida em que é humano. Ora, um determinado ser humano é muitas coisas além de ser humano. Ele também pode ser um dançarino ou um carpinteiro, e como tal, sua função é dançar ou construir. (MEYER, 2008, p. 62-3)²²²

As atividades específicas não são aleatórias dentro de uma cidade, e por isso a teoria ética e da racionalidade em Aristóteles não se separam, por que as atividades se encontram no espaço/ambiente e possuem valor dentro deste. Para além das funções de um ser vivo e animado que é crescer, manter a si próprio, reproduzir. Ademais, como

²²² MEYER, Susan Sauvé (2008), p. 62-3.

explica Susan Meyer (2008) a função do homem é como tal realizar atividades que o distingua dos outros animais, e para tal, se faz necessário o uso da razão (1097b33-1098^a3; DA 414^a32-b19). A autora também reconhece que poderiam ser atribuídas outras qualidades como especificamente humanas como a sensibilidade estética, capacidade de socialização. Mas Aristóteles ajusta a noção de função no humano para responder à pergunta sobre a felicidade. Vejamos como Meyer (2008) explica o argumento aristotélico e assume que é bem simples:

Parte da incontroversa banalidade em EN I 4 onde felicidade é “fazer bem” ou “viver bem” (EN 1095^a18-20). Aristóteles assume que a felicidade é o desempenho da função humana porque `fazer bem` para um ser humano será fazer bem o que quer que um ser humano faça, como ser humano. Uma vez que um ser humano, como tal, usa a razão (1098^a3-5), segue-se que fazer o bem para um ser humano equivale a usar bem a razão. Em outras palavras, a felicidade é uma excelente atividade da razão, ou como diz Aristóteles, “o exercício da excelência (aretê) da razão” (1098^a16-17). (MEYER, 2008, p. 63)²²³

Por fim, a excelência de realizar atividades específicas que geram o bem — seja para si mesmo ou para a comunidade — constitui a felicidade? Viver bem, então, seria realizar essas atividades com excelência, ou seja, desempenhar com perfeição a função de ser humano, o que será desenvolvido no projeto ético da obra. Por outro lado, Meyer acrescenta que compreender a atividade virtuosa ou excelente como a resposta para a pergunta sobre a felicidade é um erro:

Assim, é um erro supor que o “argumento da função” de Aristóteles tenta responder à pergunta “O que é felicidade?”, fazendo uma afirmação substantiva (e controversa) de que o que é bom para um ser humano

²²³ MEYER, Susan Sauvé (2008), p. 63.

(interesse próprio) é o que um bom ser humano faz (a atividade de excelência ética). Além de identificar a razão como a capacidade que deve ser exercida na vida feliz (e, portanto, descartar a vida de prazer), Aristóteles não avança aqui em responder à pergunta: o que é a felicidade? Sua afirmação de que a vida feliz é o exercício da excelência conta antes como um esclarecimento adicional da noção de felicidade. Ao introduzir a noção de excelência e articular sua conclusão sobre a felicidade humana à luz dela, Aristóteles promove seu projeto prático de se dirigir àqueles que buscam alcançar a felicidade, ou tornar-se bons. É preciso cultivar a excelência, ele diz a eles. Esta recomendação não será uma surpresa para os leitores de Aristóteles, mas prepara o terreno para seu terceiro projeto principal na *Ética a Nicômaco*: dar conta da excelência humana e aconselhar sobre como adquiri-la. (MEYER, 2008, p. 64)²²⁴

Contudo, ainda enfrentamos o problema de saber se agimos ou não com vista a algum bem, e se é isso que leva Aristóteles a fundamentar tanto a racionalidade quanto a ética. Para esclarecer, se agimos em função do que nos parece bom, nossos desejos, de alguma forma, orientam nossas ações na teoria. O ponto principal é lidar com desejos que realmente sejam bons (desejos racionais) e não apenas aparentem ser bons. Trata-se de desejar o bem enquanto bem. Nesse contexto, Jessica Moss (2010) investigou o problema de como a racionalidade pode ser destacada a partir de uma teoria do desejo:

muitos sustentam que o desejo racional deve simplesmente ser equiparado ao desejo por coisas enquanto boas, tanto como uma questão de exegese de Aristóteles como como uma questão de facto. A afirmação de que os apetites não-racionais são para coisas enquanto boas, por outro lado, pode – especialmente ter em vista outros

²²⁴ MEYER, Susan Sauvé (2008), p. 64.

compromissos de Aristóteles – parecer enganosa e trivial, ou patentemente insana. (MOSS, 2010, p. 66)²²⁵

Visto isto, Moss explica que desejar algo que nos parece bom pressupõe ter *“pensamentos e crenças sobre o que é bom -uma consideração que leva as pessoas a pensar que tal desejo deve ser distintamente racional.”* (MOSS, 2010, p. 66) ²²⁶ No entanto, o problema é que a teoria dos desejos também se aplica a animais não humanos, que não são racionais, mas também orientam suas ações pelo que lhes parece bom (DA 428a19-24). Moss questiona o caso de bebês e pessoas incontinentes, argumentando que, segundo Aristóteles, estes escolhem o que lhes parece agradável, em vez de seguir seus próprios julgamentos sobre o que é realmente bom (EN 1166a15). Aristóteles distingue entre apetite e desejo, observando que os apetites estão ligados ao que é agradável, mas ainda assim visam o bem. Moss ilustra a dificuldade de entender a motivação de um animal, como uma lesma perseguindo uma folha por ela parecer agradável.

Além disso, Moss destaca que o que parece bom não está necessariamente ligado ao fato de ser realmente bom. A diferença entre apetite e desejo, ao tentar distinguir o que move animais racionais e irracionais, é problemático, pois todos parecem agir com base na aparência de um bem. Moss argumenta que, mesmo em situações de não racionalidade, como a dos animais que carecem de conceitos e crenças de valor, ainda há uma *“um estado cognitivo genuíno: uma consciência plena de valor.”* (MOSS, 2010, p. 67)²²⁷ Moss observa a percepção de valor como uma forma de cognição, a capacidade de distinguir ou julgar o que nos parece bom e guiar nossa ação com base no prazer ou na aversão.

Visto isto, Moss interpreta a percepção de valor como uma forma de cognição, que é a capacidade de distinguir ou julgar o que nos parece bom e orientar nossas ações com

²²⁵ MOSS, Jessica (2010) “Aristotle’s Non-Trivial, Non-Insane View that Everyone Always Desires Things under the Guise of the Good” IN *Desire, Practical Reason, and the Good*. Ed. Sergio Tenenbaum. Oxford University Press, p. 66.

²²⁶ MOSS, Jessica (2010), p. 66.

²²⁷ MOSS, Jessica (2010), p. 67.

base no prazer ou na aversão que isso provoca. Ela argumenta que essa forma de cognição não é exclusiva dos seres racionais, mas pode estar presente em todos os seres sensíveis. Para Moss, essa interpretação é a mais adequada para a teoria, pois o prazer pode ser visto como uma forma básica de valorar a percepção. Além disso, Moss sugere que a faculdade da imaginação ou *phantasia* é crucial para preencher a lacuna na teoria da racionalidade, ajudando a explicar como a motivação (prazer e dor) influencia a teoria da ação e o movimento dos animais.²²⁸

²²⁸ MOSS, Jessica (2012) *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought & Desire*, Oxford University Press, p. 66.

Capítulo 4: Psicologia como Ciência: A Origem da Fenomenologia e Seus Fundamentos na Teoria Aristotélica.

Aristóteles pode ser considerado um dos fundadores da Psicologia, assim como da Fenomenologia. Em *De Anima*, ele define o conceito de *psique* e confronta teorias dualistas, como as de seu mestre Platão, estabelecendo um paradigma que os filósofos contemporâneos também devem enfrentar. Assim como Aristóteles teve que lidar com a filosofia dualista de Platão, os filósofos contemporâneos enfrentam o problema mente-corpo herdado por Descartes. O tratado *De Anima* combina aspectos psicológicos e biológicos, investigando a *psique* como uma parte fundamental da natureza, tornando o termo muito mais amplo do que apenas mente ou percepção. David Charles (2021) também defende essa abordagem abrangente:

o ponto de vista de Aristóteles, é de fato, radicalmente não cartesiano. Não é que ele adote uma opção padrão não-cartesiana (seja alguma versão do materialismo, seja reducionista, eliminativista ou não reducionista, funcionalista ou monismo neutro. Ele desafia a forma como Descartes formulou o nosso problema mente-corpo. (CHARLES, 2021, p, 254)²²⁹

Aristóteles não separava o físico do psíquico em sua teoria. As afecções e alterações da *psique* são tratadas com uma abordagem que considera simultaneamente causas materiais e formais, o que caracteriza o hilemorfismo aristotélico. Portanto, embora as descrições possam focar em causas materiais ou formais, o fenômeno psíquico é também físico e não ocorre de forma separada. Nada que possa ser considerado mental é independente do corpo. Como Aristóteles escreveu: “*Ora o físico e o dialético definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do*

²²⁹ CHARLES, David (2021) *The Undivided Self. Aristotle and the ‘Mind–Body Problem*. Oxford. p. 254.

coração” (DA 403a30). As descrições mais materialistas ou mais formais representam apenas preferências por diferentes tipos de explicações teleológicas.

As causas materiais referem-se às potências, ou seja, às capacidades físicas, enquanto as causas formais correspondem à *psique* em movimento com propósitos e finalidades, funções. O hilemorfismo aristotélico não separa essas causas, argumentando que não há *psique* que não seja incorporada e em relação com o meio, outros seres e a cidade. Aristóteles utiliza explicações teleológicas para elucidar o movimento dos animais e da natureza. Ele tenta realizar uma ciência empírica abordando um amplo espectro de causas, incluindo acidentais e até mesmo ausentes, como no exemplo do capitão que causa um naufrágio pela sua ausência, discutido em *Metaph.* 1013b15.²³⁰ No entanto, Aristóteles defende que sempre há uma causa final para o movimento.

O hilemorfismo é fundamental em sua teoria, que une matéria e forma de maneira indissociável. A linguagem modal de potência e ato é empregada para explicar o movimento: toda matéria é potência (*dúnamis*) e toda forma é ato (*energeia* ou *entelechia*), com a *psique* sendo a substância formal e o primeiro ato de um corpo natural. Perceber é receber as formas sem sua matéria, e as afecções e alterações da *psique* são formas implicadas no corpo material. Muitas traduções abordam a matéria como potência em termos de capacidades naturais, ou poderes da alma que devem ser atualizados na cognição

Cada ser é um composto de matéria e forma, tanto em artefatos quanto em seres naturais. No entanto, a noção de *psique* é atribuída exclusivamente a seres vivos e animados que apresentam movimento. Aristóteles, portanto, considera que até os planetas possuem algum tipo de *psique*, mas não possuem vida. Para Aristóteles, a *psique* é o princípio de todos os seres vivos, uma substância formal que é também material, unificando forma e matéria específicas. A noção de forma é associada à causa final, uma vez que tudo que possui uma forma tem uma finalidade ou propósito,

²³⁰ *Metaph.* 1013b10-15 (W. D. Ross, revision IN Barnes)

frequentemente entendido como função ou atividade. Na percepção, a recepção das formas sem sua matéria implica a atividade dos processos cognitivos e sensoriais.

É crucial entender que na teoria aristotélica não há separação entre o psíquico e o físico. Esses termos metafísicos não são tão complicados quanto parecem, e aqui buscarei identificar as influências aristotélicas em autores importantes para a fenomenologia contemporânea. Mostraremos que o ceticismo de Brentano confronta o realismo aristotélico. O realismo na percepção, na teoria de Aristóteles, é talvez um tipo de realismo direto, onde perceber é alterar-se e afetar-se. No entanto, não há separação entre alteração e afecção física e psíquica, que estão correlacionadas nas atividades cognitivas. Como escreveu Sarah Broadie (1993):

Aristóteles fala como um realista sem pudor sobre os objetos dos sentidos. Nunca questiona a existência daquilo a que mais tarde se veio a chamar de mundo “externo”: um cosmos de substâncias físicas que existe independentemente do nosso conhecimento e percepção. E nunca duvida que os objetos que compõem esse mundo são realmente como se nos apresentam na experiência dos sentidos: pungentes, perfumados, quentes e frios, macios e duros, cheios de sons e cores, tal como os percebemos. (BROADIE, 1993, p. 137)²³¹

O realismo na teoria de Aristóteles implica que a recepção das formas sem sua matéria reflete a relação direta entre a percepção e nossa capacidade de perceber, sem separar o que seria interno do externo. As formas não existem no vazio; percebemos os meios sensíveis que nos afetam por suas formas. Afetar-se é experimentar uma sensação sensível, seja um som, uma cor ou uma temperatura. Sendo parte da natureza, nossa *psique* está em constante relação com o meio e outros seres, sendo afetada e

²³¹ BROADIE, Sarah (1993) “Aristotle’s Perceptual Realism”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol XXXI, Rutgers University, p. 137.

afetando-os. A alteração e a afecção podem ser explicadas tanto por causas materiais quanto formais, como vimos anteriormente.

Aristóteles não considera a dicotomia mente e corpo da mesma forma que a filosofia contemporânea. Ele aborda o dualismo platônico, e, assim, o problema mente-corpo como vimos na contemporaneidade, não se aplica diretamente à sua teoria. Para Aristóteles, a forma é de algum modo a informação (sensorial) que chega aos nossos sentidos e como somos afetados. O som que chega aos ouvidos, a visão que chega aos olhos, o cheiro ao olfato e todos os estímulos tangíveis são formas que se relacionam com movimento, sensibilidade e ação. O aparato sensorial é capaz de perceber, potencialmente e materialmente, através da *psique* ou substância formal (atividade/função).

O realismo direto das formas, segundo Aristóteles, trata da relação direta entre o corpo natural e o meio sensível. A percepção, para Aristóteles, não é enganosa; é sempre verdadeira, ao contrário das críticas de muitos modernos e céticos. Se um lápis parece diferente quando mergulhado em água ou se vemos o sol com uma certa magnitude no horizonte, isso reflete a atividade de nossas capacidades perceptivas em interação direta com o ambiente e com os corpos, sejam naturais ou artificiais. A percepção revela nossas capacidades em relação direta com os meios através das formas recebidas, capazes de nos alterar e afetar.

4.1 O Início da Noção de Intencionalidade.

A noção de intencionalidade é crucial para a fenomenologia, e podemos observar que os escolásticos desenvolveram conceitos intencionais, como *tendere* e *intentiones*, com base na teoria da *psique* de Aristóteles. Considerando que foram os escolásticos que aprofundaram as ideias provenientes dessa concepção, podemos supor que estavam dando continuidade à interpretação da teoria aristotélica.

Quando afirmamos que a noção de intencionalidade já está presente na filosofia de Aristóteles, entendemos que a atribuição da causa final para os movimentos da *psique*

pode ser relacionada à ideia de intencionalidade. Os órgãos dos sentidos possuem a potência material para serem ativados ou atualizados formalmente, e são alterados com o objetivo de realizar suas capacidades vitais. Se todos os movimentos tendem a algum fim, eles se dirigem a um propósito específico, o que reflete um movimento da *psique* que não está separado do corpo natural, mas sim integrado a ele, abrangendo mais do que a noção restrita de atos mentais.

Aristóteles, ao explicar o movimento natural por meio de explicações teleológicas e formais, argumenta que as causas formais e finais oferecem uma explicação mais completa dos movimentos do que as causas materiais isoladas. Nesse contexto, mesmo sua teoria do desejo, que explica os movimentos dos animais, pode ser vista como uma explicação teleológica.

Os movimentos na natureza não são meramente acidentais; embora existam causas acidentais, estas não prevalecem sobre as causas finais. Aristóteles defende a causa formal (necessária) para a realização dos movimentos em relação a objetivos e intenções. Thomas Nagel, em *Mind and Cosmos* (2012), defende a reintegração das explicações teleológicas—formas finais e causais—para explicar os movimentos naturais e até o surgimento da consciência, destacando a ordem natural e teleológica da natureza.

Por outro lado, Martha Nussbaum (1978) argumenta que nem sempre podemos entender a intencionalidade ou as explicações teleológicas como adequadas para explicar os movimentos dos animais na teoria aristotélica do desejo. Nussbaum admite a possibilidade de aleatoriedade nos movimentos dos animais, sem afirmar que todos os movimentos dos seres vivos têm uma causa final ou propósito. Ainda assim, mesmo considerando a aleatoriedade ou movimentos acidentais, não considero apropriado abandonar a teoria aristotélica do desejo como uma explicação para o movimento dos animais, pois, a meu ver, ela se caracteriza como uma explicação teleológica válida.

4.2 O Problema da Ausência e Presença em Aristóteles: Como se Desenvolve a Noção de Intencionalidade.

Aristóteles escreveu que tanto a presença quanto a ausência são causas capazes de nos mover: “Ambas —ausência e presença, são, ademais, causas enquanto são capazes de mover” (*Metaph.* 1013b15).²³²²³³ Tanto a presença como a ausência são causas motoras. Tanto a presença quanto a ausência são causas motoras. Essa passagem ilustra como a percepção é direta; isto é, a percepção dos objetos no campo perceptivo é atual ao receber as formas por meio dos órgãos sensoriais. No entanto, Aristóteles também discute um tipo de causa para o movimento que não está presente na percepção direta, mas sim na ausência do objeto que a causa. Victor Caston (1998) aborda a diferença entre sensação e memória, retomando Aristóteles em *De Memoria*: “Mas pode-se chegar a um impasse: como lembrar o que não está presente em primeiro lugar, dado que, enquanto o afeto [*pathos*] está presente, o objeto está ausente?”²³⁴ (*De Mem.* 450 a 25–27)

A sensação é sempre presente e atual, mas a causa dessa sensação pode estar ausente, afetando e alterando a percepção em atividade. As afecções e alterações são descritas como movimentos da faculdade sensorial, da percepção, que Aristóteles considera uma faculdade da *psique*, assim como outras capacidades como memória, imaginação e pensamento. Aristóteles sugere que algo que não está presente na percepção direta pode ainda nos afetar e mover, como indicado em sua *Metafísica*. Ele afirma que existem causas que não se enquadram nas categorias conhecidas, sendo causas ausentes: objetos sensíveis que não estão presentes na percepção ativa, mas que ainda podem ser afetados pela memória e imaginação.

Acerca do papel da concepção de *phantasia* em Aristóteles, frequentemente traduzida como capacidade de imaginação, tais formas são descritas como afecções incorporadas. Perceber é a atividade de recepção das formas sem sua matéria, mas a

²³² *Metaph.* 1013b15 (Trad. Tomás Calvo Martínez).

²³³ *Metaph.* 1013 b16 (Trad. Ross IN BARNES).

²³⁴ *De Mem.* 450a26 (Trad. J. I. Beare In Barnes).

imaginação não se refere apenas a imagens mentais, como comumente se entende; a noção de *phantasia* em Aristóteles, traduzida como imagem, talvez não abarque totalmente o fenômeno. Thomas Kjeller Johansen (2012) escreveu sobre *phantasia* em Aristóteles, observando que “a associação com “imagens” é enganosa, seja porque favorece a compreensão de representação visual sobre outros modos perceptivos” (JOHANSEN, 2012, p. 199).²³⁵

A concepção de *phantasma* e *phantasia* em Aristóteles está ligada à percepção e à imaginação, abrangendo não apenas imagens visuais, mas toda a sensibilidade. Aristóteles considera a imaginação como uma faculdade integrada à percepção; sem percepção, não há imaginação. Assim, *phantasia* lida com formas que não estão presentes diretamente, como as lembradas ou imaginadas. Na teoria aristotélica, as formas sensíveis estão implicadas na matéria ou corpo sensível. Aristóteles ilustra essa relação com a analogia da cera e do anel de sinete, mostrando como a forma se imprime no corpo natural. Portanto, memória e imaginação envolvem toda a sensibilidade, e não se restringem apenas a imagens visuais.

Aristóteles afirmou que a causa do naufrágio pode ser a presença ou ausência do capitão do navio, ilustrando o problema da presença na ausência, ou seja, a ideia de que existem causas de ação que não estão presentes na percepção atual. Caston (1998) explora como a memória e a imaginação lidam com causas ausentes, enquanto a sensação e a percepção são sempre atuais. Aristóteles também reconheceu que causas ausentes podem influenciar o movimento, destacando um ponto que Caston (1998) relaciona ao problema da intencionalidade já abordado por Aristóteles. O estagirita identificou que há causas ausentes que diferem das quatro causas tradicionais (material, formal, eficiente e final), um tema que Caston explora mais detalhadamente ao afirmar:

Mas então a memória não pode ser explicada do mesmo modo como a sensação. Na sua opinião (Aristóteles), a sensação, como qualquer outro efeito causal, é simultânea com a atividade do objeto que a provoca e,

²³⁵ JOHANSEN, T. K. (2012) *Phantasia*. IN *The Powers Aristotle's Soul*, p. 199.

portanto, requer a presença do objeto (*Sobre a Alma* 2.5, 417b24-25). O que nos faz lembrar numa determinada ocasião deve, portanto, ser algo presente. Mas pela mesma razão, a causa da lembrança não pode ser o seu objeto, que é, por definição, algo passado. (CASTON, 1998, p. 258)²³⁶

A sensação é sempre atual, ocorrendo no presente, enquanto a causa dessa sensação pode estar no passado. Caston (1998) distingue entre a sensação, que é imediata, e o objeto que a causa, que pode ser uma retomada de formas sensíveis passadas, como evidenciado pela atividade da memória. A memória, ao recuperar formas sensíveis recebidas através da percepção, também pode afetar e alterar a nossa experiência. Embora a percepção pelos órgãos dos sentidos seja sempre atual, ela não está completamente ancorada no ambiente, pois também somos afetados por causas ausentes, conforme Aristóteles observou. Essas causas ausentes, que não estão no campo perceptivo imediato, desempenham um papel importante na memória e na imaginação. A faculdade da imaginação, associada à percepção, altera-nos e afeta-nos através de formas (ou imagens) que não estão presentes no momento atual. Aristóteles observou: *“por vezes, ainda que nada de assustador aconteça, sentimos as afecções de quem está com medo.”* (DA 403a24).

Caston (1998) identificou que o problema da presença na ausência se relaciona com o problema da intencionalidade em Aristóteles. Esse tema foi posteriormente desenvolvido por Brentano, que explorou como os objetos da percepção e o problema da presença e ausência se conectam com movimentos intencionais. Husserl também avançou nessa discussão, sustentando que a consciência é sempre intencional, seja em relação às coisas presentes ou através da memória, pensamento e imaginação. Brentano abordou o problema de intencionalizar o inexistente, enquanto Husserl destacou a ambiguidade da intencionalidade em relação à sensação. Outros fenomenólogos, como Heidegger e Merleau-Ponty, expandiram a noção de intencionalidade, enfatizando sua

²³⁶ CASTON, Victor. (1998) “Aristotle and the Problem of Intentionality.” *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (2): 249-298, p. 258.

fundamentação na percepção e na corporalidade, distantes do representacionalismo intelectualista de Brentano e Husserl.

A descrição fenomenológica, por sua natureza, é feita a posteriori em relação ao fenômeno e busca capturar a experiência perceptiva através da linguagem. Esse método descritivo enfrenta dificuldades, pois sempre há perda de aspectos relevantes da experiência vivida. A fenomenologia procura encontrar uma universalidade na descrição dos fenômenos, algo que a literatura e a arte também tentam alcançar. Na fenomenologia de Husserl, busca-se uma compreensão das essências descritivas que abranjam tanto a particularidade quanto a pluralidade das descrições perceptivas, tentando encontrar um acordo sobre a natureza do que é descrito, refletindo a tensão entre o particular e o universal. Embora Aristóteles, na sua *Metafísica*, possa sugerir que existe uma descrição verdadeira sobre algo ou sobre estados das coisas, sua abordagem não é totalmente essencialista, pois ele reconhece a pluralidade de possibilidades de descrições das diferentes causas e acidentes.

4.3 A Intencionalidade como Marca do Mental em Brentano.

Franz Clemens Brentano (1838-1917) foi um filósofo influente que explorou a filosofia de Aristóteles. Sua tese de doutorado, *Sobre os Vários Modos de Ser* (1862), examinou as categorias e a metafísica aristotélica, influenciando posteriormente pensadores como Heidegger, especialmente em relação aos modos de ser do *Dasein*. Neste contexto, focaremos na obra de Brentano intitulada *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* (1874), na qual ele desenvolve sua concepção de intencionalidade. Para Brentano, a intencionalidade é uma característica fundamental da experiência mental, marcando o que é especificamente psíquico. Ele define a intencionalidade como a propriedade do mental de estar sempre direcionado para algo, seja esse algo existente ou não:

a referência a um conteúdo, a direção a um objeto (sob o qual uma realidade não deve ser compreendida aqui) ou a objetividade imanente.

Todos os fenômenos psíquicos contêm em si algo como objeto, embora nem todos da mesma maneira. Na representação há algo representado; no juízo há algo aceito ou rejeitado; no amor, amado; no ódio, odiado; no apetite, desejado; etc. (BRENTANO, p. 114-15)²³⁷

Dito isto, para Brentano, a característica distintiva da realidade mental é a intencionalidade, entendida como um fenômeno psíquico. Ele argumenta que nenhum “fenômeno físico apresenta nada parecido”²³⁸, o que pode parecer, no mínimo, estranho. Além disso, Simone Gozzano (1997) ressalta que:

Brentano também defende uma segunda tese. De acordo com isso, todos os fenômenos psíquicos são intencionais e nenhum fenômeno físico é. Uma crítica muito radical se opôs a essa ideia: nem todos os fenômenos psíquicos exibem a característica da intencionalidade. (GOZZANO, 1997, p.11)²³⁹

Gozzano faz referência ao trabalho de E. Husserl ao discutir o fenômeno da dor, que não se comporta como um simples apontar para um objeto, e também ao trabalho de J. Searle,²⁴⁰ que explora aspectos semelhantes. Em casos como a depressão e outros processos psíquicos, a intencionalidade pode não se manifestar de maneira direta em relação a um objeto, ou pode se manifestar de forma distinta. Brentano, embora não tenha antecipado, no desenvolvimento da fenomenologia, que essa noção poderia abranger fenômenos físicos, apontou para uma limitação nessa abordagem. Merleau-Ponty, por exemplo, tratou da intencionalidade motora e da representação motora,²⁴¹ enquanto Heidegger, em *Ser e Tempo*, discutiu a intencionalidade dissociada de um

²³⁷ BRENTANO, F. (2009) *Psychology from an Empirical Standpoint*, Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L. McAlister, Routledge, p. 68.

²³⁸ BRENTANO, F. (2009), p. 68.

²³⁹ GOZZANO, Simone. *Storia e teorie dell'intenzionalità Il dibattito contemporaneo e le sue radici*. p. 11.

²⁴⁰ Ver John R. Searle (1983) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁴¹ Ver o desenvolvimento de tais noções na *Fenomenologia da Percepção* (1945).

fenômeno puramente mental, destacando o engajamento em atividades e a intencionalidade incorporada na prática e repetição. Posteriormente, essas ideias influenciaram o desenvolvimento de conceitos sobre hábitos e habilidades, descritos como uma espécie de segunda natureza por Hubert Dreyfus.²⁴² Para Brentano, a intencionalidade é a característica fundamental dos fenômenos psíquicos. Tim Crane (1998) observou:

A originalidade de Brentano não está em apontar a existência da intencionalidade, nem em inventar a terminologia, que deriva de discussões escolásticas sobre conceitos ou *intentiones*. Em vez disso, sua originalidade consiste em sua afirmação de que o conceito de intencionalidade marca o objeto de estudo da psicologia: o mental. (CRANE, 1998, p. 1)²⁴³

Brentano enfatizou que um fenômeno psíquico é aquele que possui um objeto intencionalmente, independentemente de esse objeto existir ou não na percepção direta. Ele estava se referindo a um tipo específico de intencionalidade, que também pode ser vista na concepção aristotélica de causas ausentes. Brentano escreveu:

Certos sentimentos se referem de modo inconfundível a objetos, e a linguagem também os indica mediante as expressões das quais se serve. Dizemos que alguém se alegra de algo e por algo, que se entristece ou se aflige por algo. E assim mesmo se diz: “Isto me alegra”, “isto me chateia”, “Isto me prejudica”, etc. Igualmente acontece na afirmação ou na negação, no amor e no ódio, no apetite ou na fuga, também da alegria e

²⁴² Ver Hubert Dreyfus (1991) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge, MA: MIT Press.

²⁴³ CRANE, Tim (1998) “Intentionality as the mark of mental”. IN *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, ed. Anthony O’Hear. p. 1.

da tristeza seguem claramente a uma representação e se referem ao que é representado nela. (BRENTANO, p. 116)²⁴⁴

Na passagem acima, vemos que Brentano tem a preocupação em mostrar que sentimentos e pensamentos possuem o caráter intencional. Outra característica dos fenômenos psíquicos é que são *“percebidos pela consciência interna, enquanto os fenômenos físicos pela percepção externa”* (BRENTANO, 2009, p. 70).²⁴⁵ Aqui surge o problema da distinção feita entre percepção externa e interna. Brentano acrescenta:

Mas, além da especialidade de seu objeto, a percepção interna também tem algo mais que a distingue, a saber, aquela evidência imediata e infalível que pertence somente a ela entre todos os conhecimentos dos objetos da experiência. Portanto, quando dizemos que os fenômenos psíquicos são aqueles que são captados pela percepção interna, com isso diz-se que sua percepção é imediatamente aparente. (BRENTANO, 2009, p. 70)²⁴⁶

Além disso, Brentano apresentou um ceticismo significativo em relação ao realismo da percepção externa, afirmando que a *“percepção interna não é apenas a única imediatamente evidente, mas também a única percepção no sentido estrito da palavra”* (BRENTANO, 2009, p. 70).²⁴⁷ Ele argumenta que *“os fenômenos da chamada percepção externa não podem ser demonstrados de forma alguma, nem mesmo por fundamento mediato, como verdadeiros ou reais”* (BRENTANO, 2009, p. 70).²⁴⁸ Essa perspectiva contrasta com a teoria aristotélica, que defende uma relação realista entre o meio externo e a percepção interna, com a exigência de um meio ideal para que os órgãos dos sentidos desempenhem suas funções perceptivas. Ao negar a validade da percepção

²⁴⁴ BRENTANO, F. (2009), p. 69.

²⁴⁵ BRENTANO, F. (2009), p. 70.

²⁴⁶ BRENTANO, F. (2009), p. 70.

²⁴⁷ BRENTANO, F. (2009), p. 70.

²⁴⁸ BRENTANO, F. (2009), p. 70.

externa, Brentano adota um ceticismo que se opõe diretamente à visão aristotélica da percepção.

Por outro lado, Brentano defende que a percepção interna é a única forma de percepção legítima e a base para todo o conhecimento. Sua abordagem cética em relação à percepção externa e sua ênfase na subjetividade refletem seu esforço para unificar a experiência na consciência interna. Brentano argumenta que *“conhecimento, alegria ou apetite realmente existem, enquanto cor, som ou calor existem apenas fenomenal e intencionalmente”* (BRENTANO, 2009, p. 70).²⁴⁹ Com isso, ele busca evidenciar a primazia da experiência interna sobre as qualidades sensoriais externas. Esse foco na consciência como um fenômeno unificado e na importância da subjetividade esclarece por que Brentano é considerado um dos fundadores da fenomenologia.

Quando percebemos uma cor, um som, um calor ou um cheiro, nada nos impede de atribuir cada uma dessas qualidades a uma coisa particular diferente. Por outro lado, a diversidade dos correspondentes atos de sensação (ver, ouvir, ter a sensação calor e cheiro) e, com eles, o simultâneo querer, sentir e meditar, assim como a percepção interna que nos dá conhecimento de tudo isto; todos esses atos, digo, somos obrigados a considerá-los como fenômenos parciais de um fenômeno unitário no qual estão contidos, ou seja, como uma única coisa unitária. (BRENTANO, 2009, p. 121-2)²⁵⁰

Brentano nomeia todas as funções dos órgãos dos sentidos, assim como o desejo, a sensação e até mesmo a meditação, como atos mentais, e aponta que todos esses fenômenos psíquicos participam de uma única realidade: a unidade da consciência.²⁵¹ Por isso, ele preferiu referir-se a esses fenômenos como atos psíquicos.

²⁴⁹ BRENTANO, F. (2009), p. 70.

²⁵⁰ BRENTANO, F. (2009), p. 121-2.

²⁵¹ BRENTANO, F. (2009), p. 126.

Jocelyn Benoist (2005) argumenta que a noção de ato mental, associada à intencionalidade, é claramente uma invenção e desenvolvimento da fenomenologia. Benoist acrescenta que tais noções fazem referência ao aristotelismo e à atualização dos poderes dos sentidos, destacando que:

A noção de ato é certamente o lote comum da psicologia do século XIX em um sentido pós-kantiano que implica uma referência a atividade do sujeito, mas também, segundo autores neo-aristotélicos que introduzem uma dimensão de atualidade ou atualização na análise psicológica do conhecimento ou das demais realizações do sujeito. (...) É então de uma noção descritiva muito geral que se trata, destinada a dar conta de tudo o que o psíquico proporciona e que é objeto de análise do psicólogo, pode-se dizer. Tudo o que acontece no teatro mental. (BENOIST, 2005, p. 16²⁵²)

A noção de intencionalidade associada aos atos mentais claramente reflete o desenvolvimento do pensamento aristotélico, com uma influência significativa da filosofia de Aristóteles. A percepção, como uma faculdade da *psique*, apresenta poderes (ou potências) que são ativados na cognição, envolvendo um movimento intencional na relação entre o corpo e o mundo. Brentano falha ao separar a intencionalidade como um ato psíquico com conteúdo representacional dos fenômenos físicos. Maria Cecília Gomes dos Reis, em seu comentário na tradução do *De Anima*, abordou essa questão da seguinte forma:

Em linhas gerais, deu-se o seguinte. Brentano dedicou-se à filosofia de Aristóteles em geral e à psicologia em particular, mas conservou a inspiração escolástica no modo de interpretar o aspecto teológico da

²⁵² BENOIST, J. (2005) *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, collection « Problèmes & controverses », p. 16.

metafísica e o intelecto ativo. (REIS, 2017, *Comentário na Introdução do De Anima*, p. 35)

Brentano, em sua interpretação da filosofia aristotélica, adota uma perspectiva dualista em certa medida, atribuindo uma importância predominante à intencionalidade relacionada a objetos inexistentes. Ele enfatiza que a característica do mental é ser intencional, mas essa intencionalidade refere-se também a objetos que não existem. Em contraste, a psicologia aristotélica é uma teoria da *psique* incorporada, na qual a faculdade imaginativa não é separada da perceptiva. Aristóteles não concebe a intencionalidade da *psique* sem o corpo que pode agir e intencional. Assim, as capacidades físicas não podem ser separadas da percepção do mundo externo, e os poderes psíquicos não podem ser caracterizados intencionalmente sem suas capacidades físicas subjacentes.

O filósofo parece defender uma forma de internismo ao afirmar que a experiência interna é a única realidade, enquanto a percepção externa é considerada real apenas se for intencional. Esse ponto de vista ecoa o idealismo de Berkeley e o ceticismo sobre a percepção externa encontrado em outros filósofos, como Kant e Descartes. Ele destaca a realidade da experiência interna na subjetividade e a importância da psicologia como ciência, afirmando que “*tudo que é psíquico cai sob a percepção interna. Mas isso não significa que tudo é notado*” (BRENTANO, 2002, p. 129).²⁵³ Ele argumenta que toda tentativa de objetividade deve partir da unidade da subjetividade, pois o conhecimento provém da experiência interna e a consciência é vista como uma entidade unitária. Essa abordagem estabelece o pensador como um dos fundadores da fenomenologia, que, por sua vez, serve como metodologia para a psicologia.

Aristóteles, por outro lado, não era cético em relação à percepção externa ou à extensão do mundo físico, pois suas explicações científicas se baseavam na física e na biologia. Ele sustentava que a percepção interna e externa estão correlacionadas, sem

²⁵³ BRENTANO, F. (2002) Inner Perception, In *Descriptive Psychology*. Edited by Tim Crane and Jonathan Wolff. Translated and edited by Benito Müller. Routledge, Taylor & Francis e-Library. p. 129.

uma separação entre mente e corpo, físico e psíquico. A intencionalidade, como característica do mental, se assemelha à explicação aristotélica dos movimentos dos animais com propósitos e desejos. A *psique*, como substância formal, também atua como causa final e, portanto, é intencional. No entanto, a intencionalidade mental conforme entendida pelo pensador, ao negar a percepção externa, diferencia-se da noção de *psique* em Aristóteles. Para ele, a psicologia deve ser entendida como a investigação da *psique*, e Aristóteles foi um dos pioneiros nessa área, estabelecendo as bases da psicologia como ciência.

No *De Anima*, Aristóteles observa que a investigação da *psique* é também uma investigação da natureza, incluindo aspectos físicos, e não exclusivamente psicológicos. O pensador procura diferenciar claramente entre as esferas física e psicológica, enfatizando a realidade da percepção interna como característica fundamental do mental. Rolf George e Glen Koehn (2004) explicam que, ao distinguir entre fenômenos mentais e físicos, ele atribuía predominância à experiência interna, concluindo que: “*a distinção entre os dois tipos reside no fato de que atos mentais sempre tem objetos que “intencionalmente não existem” neles, e os fenômenos físicos não*” (GEORGE&KOEHN, 2004, p. 29).²⁵⁴ Dessa forma, ele aborda a intencionalidade do mental em termos de imaginação e memória lidando com objetos inexistentes, uma ideia também abordada por Aristóteles. Em última análise, a análise sublinha as diferenças entre psicologia e física para reforçar a psicologia como uma ciência distinta, ao passo que a física já estava estabelecida como tal.

4.4 Psicologia: Ciência da Alma e dos Fenômenos Psíquicos.

Brentano definiu a psicologia como a ciência da alma, buscando assim ultrapassar a definição mais restritiva prevalente na época, que limitava a psicologia ao estudo de fenômenos psíquicos. Ele argumentou: “*De modo que afirmam que a ciência*

²⁵⁴ GEORGE, Rolf & KOEHN, Glen (2004) Brentano's relation to Aristotle, IN *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, p. 29.

da natureza tampouco deveria definir-se como ciência dos corpos, senão como ciência dos fenômenos físicos.”(BRENTANO, 2009, p. 4)²⁵⁵ Essa afirmação ressalta a separação estabelecida entre o físico e o psíquico. Brentano, então, procurou definir o que entendia como fenômeno físico, em contraste com o fenômeno psíquico, que ele descrevia como *“real e verdadeiro ser”* (BRENTANO, 2009, p. 70).²⁵⁶ Sua perspectiva parece ter sido influenciada por correntes kantianas ou, possivelmente, cartesianas, refletindo a crença de que o conhecimento dos fenômenos internos não poderia exceder o conhecimento dos fenômenos externos. Tim Crane (2017) interpretou essa posição da seguinte forma:

Brentano era mais aristotélico do que kantiano, mas a ênfase na relação da ciência com os fenômenos, e não com as coisas em si, é central para sua filosofia. (...) Brentano distingue claramente entre ‘aquilo que é real e verdadeiramente existe’ e aparências ou fenômenos. Ele achava que havia uma realidade subjacente por trás dos fenômenos, mas isso não pode ser o que ele chama de “objeto da ciência”. A ciência só pode estudar fenômenos. (CRANE, 2017, p. 3)²⁵⁷

Portanto, embora a ênfase de Brentano na distinção entre fenômenos e a realidade subjacente possa refletir uma influência kantiana, também é evidente uma influência cartesiana em sua abordagem.

“Fenômeno” se usa em oposição a real e verdadeiro ser. Assim, dizemos que os objetos de nossos sentidos, tal como a sensação nos mostra, são meros fenômenos: que cor, som, temperatura e sabor existem real e

²⁵⁵ BRENTANO, F. (2009), p. 4.

²⁵⁶ BRENTANO, F. (2009), p. 70.

²⁵⁷ CRANE, Tim (2017) Brentano on intentionality, In U. Kriegel (ed.), *Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. London, UK: Routledge, p. 3.

verdadeiramente fora de nossa sensação, ainda que indicam algo real e verdadeiramente existente. (BRENTANO, 2009, p. 6)²⁵⁸

Além de duvidar de nosso acesso ao mundo externo através da percepção, Brentano também introduz um ceticismo adicional em relação à própria natureza do mundo. Esse ceticismo se desdobra em duas vertentes: a impossibilidade de a percepção conhecer o mundo externo e as limitações da percepção interna. Brentano escreve:

a falsidade dos objetos da sensação dos sentidos está completamente provada. Mas mesmo que a prova não pudesse ser apresentada com tanta clareza, a verdade desses objetos deveria ser posta em dúvida. Ora, nenhuma garantia delas seria dada até que a hipótese de que realmente existe um mundo, um mundo que provoca nossas sensações e que mostra certas analogias com o que nos aparece nestas, seja suficiente para explicar os fenômenos. (BRENTANO, 2009, p. 7)²⁵⁹

Em seguida, Brentano delimita que sua compreensão de fenômeno não adota uma perspectiva realista, ao contrário dos princípios da fenomenologia aristotélica. Enquanto ele demonstra ceticismo em relação ao realismo da experiência sensorial e dos fenômenos externos, sua visão sobre a experiência interna é diferente. Brentano não aplica o mesmo ceticismo à experiência interna, mantendo que esta última possui um status distinto e não sofre as mesmas dúvidas que a percepção do mundo externo:

que de sua existência temos até aquele conhecimento muito claro e aquela certeza plena que ocorre na intuição imediata. E por isso ninguém pode duvidar propriamente se o estado psíquico que ele percebe existe em si mesmo, nem se existe como ele o percebe. Quem quisesse

²⁵⁸BRENTANO, F. (2009), p. 6.

²⁵⁹ BRENTANO, F. (2009), p. 7.

continuar a duvidar disso acabaria na dúvida total, num ceticismo que de fato se anularia, porque também teria destruído qualquer ponto de apoio do qual poderia tentar atacar o conhecimento. (BRENTANO, 2009, p. 7)²⁶⁰

Dito isso, Brentano desafiou a definição da psicologia como a ciência dos fenômenos psíquicos, uma concepção que ele associou a Kant. Ele argumenta que não faz sentido contrapor os fenômenos psíquicos à ciência da natureza, pois considera que a realidade da experiência interna é mais sólida do que a da experiência externa. Nesse contexto, ele se aproxima mais uma vez de Aristóteles ao afirmar que não deve haver uma separação entre a ciência da natureza e o estudo dos fenômenos psíquicos. Brentano salientou que a questão sobre a existência da alma (*psique*) é secundária; o importante é o reconhecimento dos fenômenos psíquicos. Portanto, ele acredita que ambas as definições — psicologia como ciência da alma e psicologia como ciência dos fenômenos psíquicos — são adequadas. Como observou, o conhecimento dos fenômenos físicos é uma representação destes, enquanto o conhecimento dos fenômenos psíquicos possui uma realidade intrínseca, e acrescentou:

Vimos que tipo de conhecimento é capaz de obter o investigador da natureza. Os fenômenos de luz, som, calor, lugar e movimento local, com as quais ele lida, não são coisas que realmente existem. São signos de algo real que, por seu efeito, produz a representação desses sinais. Mas é por isso que eles não são nenhuma imagem correspondente a esse real, e apenas em um sentido muito imperfeito eles dão conhecimento disto. (BRENTANO, 2009, p. 14)²⁶¹

Como já abordado, Brentano parece competir com a investigação física ao afirmar que a investigação psíquica pode alcançar uma verdade mais profunda. Ele

²⁶⁰ BRENTANO, F. (2009), p. 7.

²⁶¹ BRENTANO, F. (2009), p. 14.

sugere que a verdade dos fenômenos físicos é, de certa forma, relativa, enquanto os fenômenos da percepção interna são verdadeiros em si mesmos: “a verdade do fenômeno físico é, como se pode expressar, uma verdade relativa. Algo diferente acontece nos fenômenos da percepção interna. Estes são verdadeiros em si mesmos” (BRENTANO, 2009, p. 14).²⁶² Com isso, Brentano destaca as vantagens da psicologia em relação às ciências naturais, uma posição que contrasta com a visão de Aristóteles, para quem não havia uma separação entre psicologia e ciência da natureza. Aristóteles via a investigação da *psique* como parte da investigação da natureza. No entanto, o objetivo de Brentano é demonstrar a superioridade da psicologia como ciência e enfatizar que ela contém as “raízes da estética” (BRENTANO, 2009, p. 15).²⁶³ Ele argumenta que a psicologia não só é uma disciplina autônoma, mas também fundamental para a compreensão de outras ciências.

a psicologia tem além disso, a tarefa de se tornar o fundamento científico de uma doutrina da educação, tanto do indivíduo quanto da sociedade. Junto com a estética e a lógica, a ética e a política também nascem de seu terreno. E, assim, a psicologia surge como condição fundamental do progresso da humanidade, justamente naquilo que antes tudo constitui a sua dignidade. (BRENTANO, 2009, p. 16)²⁶⁴

Brentano sugeriu que a psicologia não apenas poderia ser útil para teorias estatais, mas também se mostrou contrastante em relação ao poder das investigações em fisiologia e medicina. Ele destacou que, apesar dos avanços nessas áreas, bons médicos e estadistas precisam conhecer teorias psicológicas para aprimorar suas práticas.

Para reforçar sua posição, Brentano recorreu a Aristóteles, conforme evidenciado no *De Anima*:

²⁶² BRENTANO, F. (2009), p. 14.

²⁶³ BRENTANO, F. (2009), p. 15.

²⁶⁴ BRENTANO, F. (2009), p. 16.

Partindo do princípio de que o saber é uma das coisas belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objectos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma entre os mais importantes. (DA 402a5)

Assim, Brentano enfatiza a importância da psicologia ao compará-la com outras áreas do conhecimento, destacando que a investigação da alma, segundo Aristóteles, ocupa uma posição de grande valor devido à sua profundidade e nobreza. Husserl também valorizou a investigação da consciência, mas Gilbert Ryle rejeitou essa visão, defendendo que a lógica deveria ser a ciência superior, essencial para qualquer raciocínio.²⁶⁵ Brentano previu um futuro promissor para a psicologia, acreditando que ela se estabeleceria como uma ciência com grande aplicabilidade. Ele afirmou: “*As leis psicológicas constituirão um fundamento seguro para as ações individuais e ainda mais para as massas, nas quais se equilibram circunstâncias favoráveis e adversas imprevisíveis.*” (BRENTANO, 2009, p. 18)²⁶⁶ Embora Brentano frequentemente recorra a Aristóteles, ele faz uma clara distinção entre fenômenos psíquicos e físicos, uma abordagem que Aristóteles não adotaria, pois via esses aspectos como parte de um mesmo processo. A tentativa de Brentano de definir essas áreas reflete seu esforço para estabelecer a psicologia como uma ciência séria.

²⁶⁵ RYLE, G. (2009) Phenomenology Reprinted from ‘Proceedings of the Aristotelian Society’, vol. XI, 1932, IN Collected Papers, Vol 1. Critical Essays, Routledge, p. 181.

²⁶⁶ BRENTANO, F. (2009), p. 18.

4.5 Psicologia versus Fenomenologia.

Neste contexto, compreendemos por que Ryle critica a fenomenologia, chamando-a de psicologia.²⁶⁷ Essa crítica decorre da ligação intrínseca entre a fenomenologia e a psicologia, refletida na valorização da experiência como método para a fenomenologia e na abordagem do mental como um fenômeno experienciado. Husserl seguiu uma linha semelhante ao escrever:

Ao buscarmos a ciência natural, realizamos atos de pensamento que são ordenados de uma forma lógico-experimental, atos nos quais essas realidades (tomadas exatamente como são dadas) são determinadas de forma ponderada, atos nos quais, com base em tais transcendências diretamente experimentadas e determinadas, são feitas inferências a novas transcendências. Na atitude fenomenológica, nós nos proibimos de realizar qualquer tese cogitativa desse tipo, e o fazemos universalmente como um princípio; isto é, nós "colocamos entre parênteses" os atos realizados; para as novas investigações, "nós não acompanhamos essas teses". Em vez de viver nelas, realizando-as, realizamos atos de reflexão dirigidos a elas e as apreendemos como o ser absoluto que elas são. Vivemos agora completamente em tais atos do segundo nível, onde o que é dado é o campo infinito de experiências absolutas [Erlebnisse] - o campo básico da fenomenologia. (HUSSERL, 2014, p. 91-2)²⁶⁸

Os fenomenólogos ainda enfrentam desafios ao definir metodologicamente a fenomenologia, especialmente em relação à descrição de fenômenos mentais, e como transitar da descrição do particular para o universal, com o objetivo de se estabelecer

²⁶⁷ RYLE, G. (2009) Phenomenology Reprinted from 'Proceedings of the Aristotelian Society', vol. XI, 1932, IN Collected Papers, Vol 1. Critical Essays, Routledge, p. 174.

²⁶⁸ HUSSERL, E. (2014) *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Hackett Publishing Company, p. 91-2.

como uma ciência empírica. Brentano tentou abordar essas questões ao discutir o papel da psicologia. Ele escreveu:

Os fundamentos da psicologia, como da ciência da natureza, são a percepção e a experiência. Mas é sobretudo a percepção interna dos próprios fenômenos psíquicos a que se converte em fonte para a psicologia. Se a percepção interna não nos mostrará nos próprios fenômenos, nunca desenvolveríamos o conhecimento do que é uma representação, um juízo, uma alegria ou uma pena, um apetite ou uma aversão, uma esperança ou um medo, um animo ou um desalento, uma decisão e uma intenção do querer. (BRENTANO, 2009, p. 22)²⁶⁹

Na tentativa de definir metodologias para a psicologia, observamos semelhanças com a fenomenologia, especialmente na valorização das descrições dos fenômenos mentais. Brentano referiu-se a isso como percepção interna e propôs uma abordagem a posteriori para descrever os fenômenos psíquicos com base na observação interna. Ele classificou a psicologia como uma ciência empírica. Como destacou Crane (2017): *“a partir de suas reflexões sobre a experiência, Brentano buscou traçar a distinção entre psicologia e outras ciências.”*(CRANE, 2017, p. 2)²⁷⁰ Brentano discutiu as dúvidas levantadas por outros autores sobre a validade desse método como fonte de conhecimento, mas defendeu a descrição da experiência como um método empírico, similar ao que a fenomenologia busca estabelecer.

Essa questão reflete a tensão entre o subjetivo e o objetivo na produção de conhecimento, um problema também enfrentado pelos fenomenólogos. Além disso, as críticas dos filósofos analíticos quanto à validade do conhecimento derivado de descrições em primeira pessoa adicionam uma camada extra de complexidade. No entanto, Brentano, assim como outros fenomenólogos, estava ciente de que, por trás de toda tentativa de objetividade científica, está a subjetividade. Ele sublinhou que a

²⁶⁹ BRENTANO, F. (2009), p. 22.

²⁷⁰ CRANE, T. (2017), p. 2.

observação não se limita a descrever a subjetividade, mas busca uma descrição concreta dos fenômenos compartilhados:

Então a percepção interna dos próprios fenômenos psíquicos é a primeira fonte de experiência, essencial para a pesquisa psicológica. E essa percepção interna não deve ser confundida com uma observação interna dos estados que ocorrem em nós, pois tal observação é bastante impossível. (BRENTANO, 2009, p. 22)²⁷¹

O método da psicologia, assim como o da fenomenologia, é baseado na experiência descrita. No entanto, surge a questão da incredulidade quanto à observação de fenômenos, como a ira, quando se está vivenciando tal experiência. A observação dos fenômenos psíquicos não pode ocorrer simultaneamente com a experiência; deve ser realizada posteriormente, o que implica uma tentativa de rememoração. Brentano escreveu: *“a memória, assim como em todas a ciências empíricas torna possível a acumulação de fatos observáveis com o fim de constatar verdades gerais, na psicologia possibilita a observação dos próprios fatos”* (BRENTANO, 2009, p. 26).²⁷² Dessa forma, para descrever os fenômenos psíquicos, é necessário recorrer à rememoração, o que pode complicar a observação a posteriori.

Este desafio é central tanto para a psicologia quanto para a fenomenologia. Merleau-Ponty comentou: *“Somos convidados a retornar às próprias experiências que elas designam para defini-las novamente”* (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 12).²⁷³ Trata-se de uma tentativa de objetivar o subjetivo, e esta é uma das críticas dirigidas à psicologia como ciência, pois exige que experiências sejam resgatadas e descritas. Merleau-Ponty observou: *“pensamos saber o que é sentir, ver, ouvir, e essas palavras agora representam problemas”* (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 12).²⁷⁴ Merleau-Ponty e Sartre

²⁷¹ BRENTANO, F. (2009), p. 22.

²⁷² BRENTANO, F. (2009), p. 26.

²⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice (2005), p. 12.

²⁷⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice (2005), p. 12.

sugeriram a ideia de um pensamento pré-objetivo, que poderia ajudar a acessar fenômenos psíquicos, tentando alcançar uma descrição pré-objetiva da subjetividade.

Brentano também estava ciente das dificuldades associadas à recuperação dos fenômenos por meio da rememoração, apontando que, “*a memória está amplamente sujeita ao engano, enquanto a percepção interna é infalível e exclui toda dúvida*” (BRENTANO, 2009, p. 26).²⁷⁵ A percepção e a memória estão interligadas, especialmente no que diz respeito à capacidade de conhecimento, como Aristóteles discutiu em seus *Analíticos Posteriores*.

Então, da percepção vem a memória, como a chamamos, e da memória (quando ocorre frequentemente em conexão com a mesma coisa), experiência; para memórias que são muitas em número de uma única experiência. E da experiência, ou de tudo que é universal que se encontra na alma (a única e separada de tudo, o que quer que seja uma e a mesma em todas as coisas), surge um princípio de habilidade e de compreensão - a habilidade de lidar com como as coisas acontecem, de compreender se isto é o caso. (Apo. 100a3-100a9)²⁷⁶

Na teoria aristotélica, memória, imaginação e pensamento são capacidades que se manifestam através da *psique*, incorporada ao corpo físico. O hilemorfismo, que combina matéria e forma, assim como potência e ato, sugere que a *psique* deve ser compreendida por meio de suas próprias operações.²⁷⁷ Portanto, o conhecimento da *psique* deve ser obtido por meio da análise dessas funções, e a percepção deve ser compreendida com base na própria capacidade de perceber. Enfrentamos, assim, o desafio metafísico que a linguagem impõe ao tentar descrever e compreender os fenômenos.

²⁷⁵ BRENTANO, F. (2009), p. 26.

²⁷⁶ Apo 100a3-100a9 (Trad. J. Barnes)

²⁷⁷ De Sensu 436a7 (Translated by J. I. Beare)

4.6 Por que Brentano Não Nos Parece Completamente Aristotélico.

Brentano afirmou que Aristóteles foi o pioneiro ao classificar a psicologia como a ciência da *alma* (ou *psique*), entendendo-a como uma investigação da natureza. Aristóteles abrangia o reino das plantas e dos animais dentro da sua concepção de *psique*. No entanto, sua psicologia não atribuía consciência às plantas; em vez disso, como observou Brentano, as plantas eram vistas como seres vivos e animados, participando da noção de *psique* devido à faculdade nutritiva que compartilham com outros seres vivos. Assim, para Aristóteles, a noção de *psique* era mais abrangente do que apenas a *psique* humana.

Além disso, Brentano destacou que a obra *De Anima*, uma das mais antigas sobre psicologia, inclui a análise das atividades em níveis vegetativos, sensitivos e intelectivos. Ele ressaltou que a psicologia moderna reduziu o escopo de investigação, excluindo, por exemplo, o reino das plantas. Nesse contexto, o comportamento mental ou fenômeno *psíquico* das plantas foi excluído da pesquisa psicológica.²⁷⁸ Brentano observou que a psicologia moderna também deixou de considerar os animais como objeto de estudo, limitando-se a “*na medida em que estes (como as plantas e os corpos inorgânicos) são objeto de percepção externa*”(BRENTANO, 2009, p. 2).²⁷⁹ Para ele, essa divisão era necessária e útil para concentrar a investigação nos fenômenos da consciência humana. Brentano sugeriu que o próprio Aristóteles pode ter indicado²⁸⁰ uma delimitação semelhante para a psicologia ao elaborar suas obras, hoje conhecidas como *Metafísica*, *Lógica* e *Ética*. Em seguida, é mencionado:

Assim, no terceiro livro sobre a alma, onde trata do movimento voluntário, abstém-se de investigar os órgãos que fazem a mediação entre o apetite e o membro a cujo movimento é direcionado ao apetite. Bem, lidar com isso -diz ele, falando completamente como um psicólogo

²⁷⁸ BRENTANO, F. (2009), p. 2.

²⁷⁹ BRENTANO, F. (2009), p. 2.

²⁸⁰ BRENTANO, F. (2009), p. 3.

moderno- não é uma questão de quem investiga sobre a alma, mas sobre quem lida com o corpo. (BRENTANO, 2009, p. 3)²⁸¹

No entanto, há discordância em relação à afirmação de que Aristóteles estabeleceu uma clara separação entre descrições psicológicas e fisiológicas no *De Anima*. Aristóteles não parece fazer uma distinção rígida entre o psicológico e o fisiológico. Em vez disso, ele integra aspectos das funções vitais, como a faculdade nutritiva da *psique*, que poderia ser interpretada como fisiológica, dentro de sua investigação sobre a *psique*. Assim, a abordagem aristotélica transita entre o psicológico e o fisiológico, refletindo uma visão mais holística e interconectada dos processos vitais.

A concepção de *alma (psique)* foi substancialmente reduzida em comparação com a visão aristotélica, como reconheceu Brentano. Aristóteles ampliava o escopo da *psique* para incluir todos os seres vivos e animados que manifestam movimento e percepção. Embora Aristóteles distinguisse entre diversas faculdades da *psique* — como a faculdade nutritiva, comum a plantas e animais, e a faculdade perceptiva, restrita aos animais — ele não desconsiderava a interconexão entre essas faculdades. O entendimento de Brentano sobre a *alma* ou *psique* possui afinidades com a noção aristotélica. Conforme exposto:

O uso linguístico moderno entende por alma a substância que possui representações e outras propriedades que, como as representações, são apenas imediatamente perceptíveis pela experiência interna e que se baseiam nas representações. Portanto, a substância que possui uma sensação (por exemplo, uma imaginação, um ato de memória, um ato de esperança ou medo, apetite ou repulsa) costuma ser chamada de alma. (BRENTANO, 2009, p. 4)²⁸²

²⁸¹ BRENTANO, F. (2009), p. 3.

²⁸² BRENTANO, F. (2009), p. 4.

A noção de *alma* (*psique*) proposta por Brentano pode ser vista como ainda dentro da tradição aristotélica, apesar das modificações que sofreu ao longo do tempo. De acordo com Brentano, a definição de psicologia poderia ser compreendida à luz das mesmas noções desenvolvidas por Aristóteles, ou seja, como a ciência da *alma*. No entanto, Brentano destacou que sua compreensão de *alma* e a psicologia que ele defendia eram baseadas naquilo que ele denominava “experiência interna”. Ele diferenciou a investigação psicológica, focada na experiência interna, da experiência externa, que seria objeto das ciências naturais.

Brentano também afirmou que existiam leis comuns à experiência interna e à externa, e que a metafísica seria a disciplina encarregada de investigar essa interseção. Essa distinção entre ciências naturais e psicologia, no entanto, parece menos convincente à luz da leitura do *De Anima* de Aristóteles, pois, para Aristóteles, a investigação da *psique* estava intrinsecamente ligada à investigação da natureza e da metafísica.²⁸³ Apesar disso, Brentano tentou demonstrar como as esferas física e psicológica são interdependentes, um ponto que também estava presente no pensamento aristotélico. Como expressou Brentano:

Pois os fatos que a fisiologia considera e os que a psicologia considera estão, apesar de toda diversidade essencial, intimamente correlacionados. Encontramos propriedades físicas e psíquicas ligadas a um mesmo grupo. E não apenas os estados físicos se originam dos estados físicos e os estados psíquicos dos estados psíquicos, mas também os estados físicos resultam de estados psíquicos e, vice-versa, estados psíquicos, estados físicos. (BRENTANO, 2020, p. 24)²⁸⁴

Para Brentano, o psicólogo deve atentar para as relações causais entre o psíquico e o físico. No entanto, a afirmação de que Aristóteles teria delineado a psicologia como

²⁸³ DA 402a5. (Forma pode ser compreendida como uma noção metafísica).

²⁸⁴ BRENTANO, F. (2009), p. 4.

a ciência da *alma* parece redundante, pois o *De Anima* já é uma investigação da *psique*. Vamos analisar por quê:

Primeiramente, Aristóteles classificou a investigação da *psique* como uma forma de ciência, mas afirmar que a psicologia aristotélica é a ciência da *alma* equivale a dizer que a investigação da *psique* é a investigação da *psique*, o que se configura como uma tautologia. Em segundo lugar, Brentano fez um esforço considerável para distinguir entre fenômenos físicos e psíquicos, uma distinção que, provavelmente, não se aplica de maneira tão rigorosa na psicologia aristotélica. Aristóteles, de fato, estava ciente das interações entre essas esferas e não as separava de forma tão rígida. Para Aristóteles, a investigação da *psique* era parte de uma investigação mais ampla da natureza e não se limitava a uma esfera exclusivamente mental ou da *alma*, como sugerido por Brentano. Certamente, Brentano estava lidando com a validação da psicologia e da fenomenologia como campos científicos no século XIX. No entanto, ao enfatizar as diferenças entre psicologia e fisiologia, sua abordagem não é completamente compatível com a visão aristotélica. Para Aristóteles, a psicologia não era separada da investigação da natureza e da fisiologia; em vez disso, ele via a *psique* como uma parte integral do estudo da vida e da natureza. Portanto, a tentativa de Brentano de distinguir rigidamente entre psicologia e fisiologia reflete uma separação que Aristóteles não reconhecia em sua abordagem da *psique*.

A fenomenologia apresenta-se como possibilidade metodológica para a psicologia, e como ciência empírica. E desenvolveu-se ao longo dos anos após o trabalho de Brentano, e parece-nos ter retornado ao enfoque de uma fenomenologia incorporada e intencional na cognição situada, sem dualismos entre o que seria o mental e o físico, o corpo e a mente (ou *psique*). Podemos assumir que atualmente a fenomenologia é bem menos internista do que quando escreveu Brentano. A escolha de Brentano em delimitar os campos da ciência por tipos de fenômenos (físicos e psíquicos versus internos e externos) parece indicar uma psicologia menos incorporada do que a de Aristóteles, permanecendo, assim, dualista. Além disso, sua postura cética em relação à experiência externa e a distinção que faz entre o externo e o interno na percepção reforçam essa característica. A *psique* não pode ser dissociada do físico, pois é incorporada e situada; portanto, a separação entre o físico e o psicológico é incoerente

na teoria aristotélica. O ceticismo de Brentano em relação à experiência externa reflete uma postura mais alinhada com Kant e Descartes do que com Aristóteles.

O próprio Brentano assumiu que a psicologia era base para todas as ciências, (ciência da *psique*) algo que Husserl também defendeu sobre a fenomenologia da consciência. Brentano valorizou a percepção interna apresentar ser mais real e verdadeira, o que nos parece bastante problemático, se defende a constância da intencionalidade diante do ceticismo à percepção externa. Husserl defendeu um tipo de conhecimento essencialista para a fenomenologia, mas ao mesmo tempo valorizava a percepção como conhecimento originário. O voltar às coisas mesmas trata-se de tentar apreender que a atitude fenomenológica abarca e compreende a particularidade da percepção e da experiência, ou seja, sua facticidade, e simultaneamente lidou com a tentativa da apreensão essencialista do pensamento e da linguagem como um desafio para a fenomenologia. O que de fato é mais semelhante à abordagem aristotélica na definição de *psique* como acto. Husserl assemelha-se com o Aristóteles da *Metafísica* para a fundamentação da fenomenologia no *Ideias*, ao sugerir que a fenomenologia como método deve ser um tipo de descrição essencialista.²⁸⁵ Algo que Ryle também criticou em Husserl.²⁸⁶

Por outro lado, Heidegger e Merleau-Ponty concentraram-se na atualidade da percepção, ação e comportamento. As descrições fenomenológicas desses autores envolvem uma intencionalidade predominantemente motora, com ênfase no corpo engajado em ação. Quando se considera a representação, ela se manifesta primariamente como uma representação motora. Esse enfoque é mais compatível com a abordagem aristotélica da *psique*, que é definida a partir das modalidades potencial e atual, e dos poderes ou capacidades em atividade. Com o desenvolvimento da fenomenologia como metodologia, especialmente em campos como as ciências cognitivas, observamos uma aproximação com a proposta de Brentano para a psicologia como ciência. Conseqüentemente, a fenomenologia adquiriu uma abordagem mais

²⁸⁵ HUSSERL, E. (2014) Fact and Essences IN *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Hackett Publishing Company, p. 10

²⁸⁶ RYLE, G. (2009) PHENOMENOLOGY Reprinted from 'Proceedings of the Aristotelian Society', vol. XI, 1932, IN *Collected Papers, Vol 1. Critical Essays*, Routledge, p. 177-8.

abrangente e menos dualista, superando a dicotomia mente-corpo cartesiana, de maneira similar à crítica aristotélica à tradição platônica. Assim, as abordagens menos dualistas na fenomenologia e suas implicações para a psicologia refletem ideias presentes na teoria aristotélica da *psique*, e foram desenvolvidas também por Heidegger e Merleau-Ponty.

4.7 Fios Intencionais: Representação Formal dos Movimentos e Ações.

Para Aristóteles, as causas formal e material são indissociáveis; não há matéria que não possua forma, assim como não há corpo que não possua *psique*, a qual também confere vida, ou seja, é um ser vivo e animado. A tradução da palavra *psique* para o latim é uma das que melhor captura a noção grega, referindo-se ao que é animado e que se move a si mesmo, bem como é movido. A noção de *psique* como substância formal visa principalmente compreender as causas do movimento, o que é primordial para o conhecimento da natureza dos seres vivos.

A forma, para Aristóteles, explica melhor o movimento do que a causa material. Quanto mais se conhecer as relações causais, isto é, não apenas um tipo de causa, mas um maior número de causas, melhor será o conhecimento dos fenômenos. A matéria é potência, enquanto a forma é ato. No *De Anima*, o corpo é potência e a *psique* é a sua atividade. A forma abrange também explicações teleológicas, com a *psique* atuando como forma e substância de um corpo e como causa final, isto é, a potência para habilidades e a forma como atualização dessas capacidades. Os órgãos possuem tais capacidades a serem atualizadas; esse movimento entre potência e ato é uma tentativa de descrever a *psique* como o princípio que atribui vida a um corpo natural. Aristóteles escreveu:

a matéria existe em estado de potência, uma vez que poderá efetivamente reportar-se à sua respetiva forma; ou, por outro lado, existe em acto, uma vez que se encontra na sua própria forma; o mesmo

havendo de valer para todos os demais casos, mesmo para aqueles em que o fim consiste num movimento. (*Metaph.* 1050a15)²⁸⁷

Portanto, a forma enquanto ato, e a *psique* enquanto substância, tanto material quanto formal, sendo causa primeira e final, explicam o propósito do movimento. Aristóteles também escreve sobre uma teoria do desejo para também tentar explicar o movimento dos animais. Como visto *no Motum Animalium* a investigação sobre os apetites, vontade e desejo pode ser considerada também uma teoria sobre a intencionalidade em animais. Ao tentar explicar a ação ou movimento, nos deparamos com o problema da intencionalidade, entendida como uma explicação teleológica que atribui uma causa final ao movimento. Além disso, a *psique*, enquanto substância formal e princípio de todos os seres vivos, implica que sua definição de forma abarca a apreensão das funções e movimentos, animando os seres e conferindo-lhes capacidades específicas em contextos determinados, com formas e matérias específicas. Aristóteles afirma que perceber consiste em apreender as formas sem sua matéria; e a apreensão das formas está ligada aos movimentos próprios de cada *psique*. Por exemplo, a forma do olho seria sua capacidade de visão, enquanto a do martelo seria a ação de martelar, ou seja, nesse caso a função parece determinada. No entanto, ao nos referirmos a seres vivos e animados, que possuem sensibilidade e são capazes de movimento, a *psique* enquanto forma deve abranger a compreensão dos movimentos incorporados. A *psique* move-se e é movida, sendo afetada e capaz de afetar outros corpos, enquanto substância formal de um corpo natural com matéria específica. A forma de um corpo natural transcende a mera composição material específica, revelando-se como a potência para movimentos e ações, bem como para capacidades e habilidades. A potência, enquanto material e corpórea, confere habilidades específicas que possibilitam a exploração e a percepção das formas de outros seres, permitindo sua apreensão por meio da percepção. Tais fios intencionais que nos ancoram na ação, nas capacidades hilemórficas da *psique* para o movimento.

²⁸⁷ *Metaph.* 1050a15 (Trad. Carlos Humberto Gomes.)

A compreensão dos movimentos dos seres naturais e sua descrição são cruciais para a definição desses seres. A descrição da forma, como definição, é aplicável tanto a artefatos quanto à *psique*. Portanto, o hilemorfismo aristotélico é fundamental para a investigação e definição das coisas e seres, considerando que Aristóteles acreditava que a descrição da causa formal explicaria mais adequadamente o movimento do que a mera causa material. A *psique*, enquanto substância formal, deve ser descrita para explicar os movimentos dos seres vivos.

Aristóteles sublinhou a importância da ação habitual, destacando que o hábito deve ser compreendido e descrito não apenas como uma intencionalidade corporificada pelo desejo, vontade ou apetite — conceitos que ele relaciona à faculdade do desejo, mas também em conexão com sua teoria da racionalidade e ética. A concepção de *eudaimonia* (ou "bem-estar") é fundamental para a sua compreensão do ser humano como um ente racional e social. *Eudaimonia* refere-se ao estado de viver uma vida plena e realizada, alcançada por meio da prática da virtude e do desenvolvimento das capacidades humanas. Aristóteles utiliza essa concepção para explicar a ação humana e, ao mesmo tempo, aplica uma teoria mais básica para entender os movimentos dos animais não racionais, que visam a maximização dos prazeres e a prevenção do sofrimento e da dor. Na ética aristotélica, o desejo voltado para o que é bom e melhor é inserido em um contexto de sociabilidade e racionalidade, refletindo a busca por uma vida virtuosa e bem-sucedida.

A seguir, examinaremos como o conceito de intencionalidade, um problema central na filosofia contemporânea, pode ser comparado com a perspectiva aristotélica. Esta análise incluirá uma investigação sobre como a fenomenologia, especialmente através do trabalho do influente fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, aborda a intencionalidade e se há ressonâncias da teoria aristotélica nesta abordagem. Antes de mergulharmos na comparação, é essencial aprofundar nossa compreensão da noção de *psique* incorporada em Aristóteles, para que possamos identificar as semelhanças e diferenças entre a visão aristotélica e as perspectivas contemporâneas.

4.8 Concepção Corporificada de *Eudaimonia*.

A teoria do desejo no *corpus* aristotélico pode ser compreendida como uma afecção que abrange tanto dimensões reflexivas quanto não reflexivas. Aristóteles argumenta que é possível deliberar em conformidade com o desejo, afirmando “a escolha racional será um desejo deliberado por aquilo que está em nosso poder; pois, quando decidimos com base na deliberação, desejamos conforme essa deliberação” (EN 1113a12).²⁸⁸ esse processo de deliberação que se alinha ao desejo resulta, frequentemente, em uma experiência mais agradável, e Aristóteles sugere que a racionalidade nos capacita a agir em conformidade com o bem. A ação que é ao mesmo tempo boa e agradável, em seu entendimento, constitui a virtude.

No entanto, é crucial observar que, embora se possa agir com a intenção de buscar o bem, se esse bem não for acompanhado do prazer, ele não pode ser considerado plenamente como tal. O desejo, portanto, emerge como um princípio fundamental na concepção de *eudaimonia* para Aristóteles, servindo como um motor essencial na busca do bem e da felicidade.

Mesmo em contextos onde há um cálculo racional envolvido na tomada de decisão, o desejo permanece uma condição necessária para a ação. Deste modo, a ação orientada pelo que é simultaneamente bom e agradável reflete uma disposição para a virtude, que não é apenas racional, mas também enraizada no desejo humano.

A concepção aristotélica de *eudaimonia* pode ser interpretada como uma forma de intencionalidade incorporada, em que o desejo e a deliberação não são meramente operações racionais abstratas, mas processos profundamente enraizados na corporeidade e na experiência humana. Tal interpretação ressoa com abordagens contemporâneas da filosofia da mente, que buscam superar o dualismo mente-corpo, enfatizando a interconexão entre o desejo, a ação e a percepção no contexto de uma intencionalidade que é, em última instância, corporificada.

²⁸⁸ EN 1113a12: (Trad. Roger Crisp).

(Raskolnikov, em *Crime e Castigo*, pode ser um exemplo desse último caso: ele parece ter tido uma concepção explícita de sua eudaimonia como um grande homem, um Napoleão, alguém que poderia cometer assassinato se necessário para subir na vida. Mas, no final das contas, sua concepção incorporada de eudaimonia, conforme manifestada em seu caráter, não correspondia a isso: ele reagiu de forma adversa à ação que achava que deveria fazer (assassinar a velha) e acabou se entregando e, por fim, se entregando).(PEARSON, 2013, p. 143)²⁸⁹

O exemplo de Raskolnikov, personagem de Dostoiévski em *Crime e Castigo*, embora dramático, ilustra o papel da concepção de *eudaimonia* como um sentimento e compreensão do bem, inserido na esfera da racionalidade, que Aristóteles entendia como inseparável da sociabilidade. O desejo, como parte da *eudaimonia*, é abordado dentro da racionalidade prática e social. Ele adquire importância na teoria aristotélica por explicar o movimento dos animais e, especificamente, dos seres humanos. Nesse sentido, o desejo se torna uma explicação do movimento da razão prática, participando da razão deliberativa, sendo assim um desejo deliberado e racional por um bem ou fim que é aparentemente bom.

Precisamos esclarecer por que Aristóteles apresenta sua ética das virtudes com foco na ação humana em sociedade. Segundo Aristóteles, os animais não humanos não atribuem valores às suas próprias ações e movimentos. Para ele, “*um cavalo não é feliz, um pássaro e um peixe também não*” (...) “*devido a um outro modo de participação em coisas boas, uns levam uma vida melhor outros uma pior.*” (EE 1217a25),²⁹⁰ devido a um modo diferente de participação em coisas boas; alguns têm uma vida melhor, outros uma pior. Ele sugere que os animais não têm a capacidade de escolher o tipo de vida que levam. Em contraste, os seres humanos têm a capacidade de atribuir valor às suas ações, o que ocorre dentro de um contexto social.

²⁸⁹ PEARSON, Giles (2013) NOTA 9, *Aristotle on Desire*, Cambridge University Press, p. 143.

²⁹⁰ EE 1217a29. (Translated by J. Solomon).

Dessa forma, a atribuição de valor às ações humanas está ligada ao que é racional, mas especificamente a uma racionalidade prática, derivada da ética das virtudes. Aristóteles explica que “o desejado e o que se deseja é ou o bem ou o bem aparente. Agora, é por isso que o agradável é desejado, pois é um bem aparente” (EE, 1235b25).²⁹¹ O agradável, enquanto bem, não é apenas um bem aparente, mas também expressa o bem real, pois pode ser compartilhado por outras pessoas na sociedade, refletindo, portanto, formas de racionalidade. MacIntyre, ao interpretar Aristóteles, sublinha que a eudaimonia (felicidade ou bem-estar) é alcançada por meio da prática das virtudes em um contexto social, onde a vida boa é entendida como a realização de nosso potencial humano em comunidade.

O exercício das virtudes não é neste sentido um meio para o fim de um bem para o homem. Pois o que constitui o bem para o homem é uma vida humana vivida no seu melhor, e o exercício das virtudes é uma condição necessária e central de tal vida, não um mero exercício preparatório para garantir tal vida. Portanto, não podemos caracterizar adequadamente o bem para o homem sem já ter feito referência às virtudes. (MACINTYRE, 2007, p. 149)²⁹²

As virtudes são sentimentos que refletem o verdadeiro bem agradável no contexto das ações sociais. MacIntyre também declara a *eudaimonia* como uma espécie de sentimento, ou seja, o desejo genuíno de agir de acordo com o que é o bem real. Isso não implica em agir contra a vontade ou em uma domesticação da vontade e do desejo pela sociedade, mas na expressão genuína desses sentimentos em conformidade com o que se reconhece como virtude. Portanto, a educação moral não seria sobre ensinar algo que contrarie a vontade e o desejo natural, mas sim sobre aprender a desejar o

²⁹¹ EE 1235b25-29. (Translated by J. Solomon).

²⁹² MACINTYRE, A. (2007) Aristotle's Account of the Virtues, IN *After virtue: a study in moral theory*. Third Edition, P. 149.

bem agradável. Esse processo envolve reconhecer a virtude como um bem agradável, o que se manifesta como um sentimento autêntico.

As virtudes são disposições não apenas para agir de determinadas maneiras, mas também para sentir de determinadas maneiras. Agir virtuosamente não é, como Kant pensaria mais tarde, agir contra as inclinações; é agir a partir das inclinações formadas pelo cultivo das virtudes. A educação moral é uma 'educação sentimental'. (MACINTYRE, 2007, p. 149)²⁹³

O problema da intencionalidade relaciona-se com outros, como o problema mente e corpo, mas também com a concepção de pessoa. Atribuir intencionalidade, desejo, crenças e sensações é o que caracteriza uma pessoa. Como acrescentou MacIntyre: *“As virtudes são exatamente aquelas qualidades cuja posse permitirá que o indivíduo alcance a eudaimonia e cuja falta frustrará seu movimento em direção a esse telos.”*²⁹⁴ A atitude intencional dos seres nos ajuda a compreender melhor suas naturezas. Descrever a intencionalidade em ação é investigar o comportamento. Todos os seres vivos possuem um corpo repleto de intenções em vários níveis; portanto, apresenta-se a ideia de pessoa como um corpo portador de um sistema intencional.

Normalmente, pensamos nas pessoas como coisas que, por exemplo, possuem crenças e desejos, experimentam dores e prazeres e iniciam ações. Isso faz parte de nossa noção de senso comum de pessoa. Embora sem dúvida o mais profundamente enraizado, ainda é apenas uma maneira de descrever a pessoa. Com efeito, estamos descrevendo um certo tipo de sistema, ou seja, um sistema com crenças, desejos e uma série de outras atitudes intencionais. Tornou-se, portanto, padrão falar

²⁹³ MACINTYRE, A. (2007), p. 149.

²⁹⁴ MACINTYRE, A. (2007), p. 148.

de tais descrições como capturando a pessoa no nível intencional e, portanto, considerando a pessoa como um sistema intencional. (WEDIN, 1988, p. 2)²⁹⁵

A percepção é intencional na medida em que nos guia em direção ao nosso campo fenomenal. Para agirmos, é necessário estar em intenção; nesse sentido, a intencionalidade está conectada aos objetos. Nosso engajamento e percepção para realizar atividades são exemplos de intencionalidade não refletida, mas incorporada. O uso da noção de intencionalidade incorporada pode não ser imediatamente óbvio. O ponto é sublinhar que a deliberação pode ser pré ou pós-reflexiva, ou seja, o sistema intencional é, no ato, intencionalidade incorporada e descreve como o corpo reage em atividades, muito mais do que apenas pensamento calculado e refletido. Aristóteles também escreveu que perceber compartilha características com a faculdade discursiva e do entendimento. No entanto, a capacidade discriminativa da percepção, que é intencional pela sensação—ou seja, evita a dor e busca a maximização do prazer—pode parecer semelhante à afirmação e negação. Vejamos como o autor explica:

Percepção é, com efeito, semelhante ao simples dizer e entender. Já quando uma coisa é aprazível ou dolorosa, por assim dizer, como se deste modo a afirmasse ou negasse, persegue-a ou evita-a. Além disso, sentir prazer e sentir dor é o activar do meio perceptivo em relação ao que é bom ou ao que é mau, enquanto tais. Assim, a fuga e o desejo em actividade são a mesma coisa, e a faculdade que deseja e a faculdade que evita não são diferentes, nem entre si, nem da faculdade perceptiva; o seu ser, no entanto, é distinto. Para a alma discursiva, as imagens servem como as sensações. E, quando ela afirma ou nega que uma coisa é boa ou má, evita-a ou persegue-a. Por isso é que a alma nunca entende sem uma imagem. (DA 431a10-15)

²⁹⁵ WEDIN, Michael V. (1988) Aristotle on the science of the soul, In *Mind and Imagination in Aristotle*. Yale University Press. p. 2.

A alma discursiva não entende sem imagens, e a percepção não ocorre sem as sensações. Precisamos das imagens para compreendermos, ou seja, da imaginação. Como já mencionamos, a faculdade da imaginação atua em diferentes partes da alma, tanto na percepção quanto no pensamento. Por isso, é relevante lembrar que não há problema mente e corpo em Aristóteles, justamente porque a alma não poderia realizar suas capacidades e funções sem o corpo, no corpo. De todo modo, Aristóteles sugere que tanto o pensamento quanto a percepção possuem funções semelhantes nos movimentos da alma. O desejo, por sua vez, move, e esse movimento não pode ser desconsiderado:

O que é comum à percepção e ao pensamento aqui é que eles assumem uma postura avaliativa sobre os objetos e, assim, envolvem a visão de uma criatura desiderativa. Essa capacidade de perceber, imaginar ou pensar em objetos de forma positiva ou negativa tem origem no desejo, que, por sua vez, dá origem ao movimento. (GANSO, 2020, p. 59)²⁹⁶

Para uma definição da *psique* em Aristóteles, é improvável que o autor separe conceitos que estão entrelaçados na cognição. Não faz sentido investigar a percepção sem considerar concepções como a vontade, percepção, imaginação e pensamento. Aristóteles afirma: *“os animais são impulsionados a se mover e agir: a razão próxima para o movimento é o desejo, e esse desejo surge tanto através da percepção sensorial quanto através da imaginação e do pensamento”* (MA701a35).²⁹⁷

Autores contemporâneos como Gilbert Ryle e Maurice Merleau-Ponty, quando se encontraram em Royaumont em 1958, compartilharam intuições semelhantes. A teia de conceitos que se entrelaçam na investigação do fenômeno e do conceito não pode ser desfeita facilmente e deve ser mapeada, em uma abordagem mais ryleana. É necessário tentar descrever a teia conceitual e o trânsito de conceitos na descrição dos

²⁹⁶ GANSON, T. (2020). Aristotle on Perception as Representation. In: Bennett, D., Toivanen, J. (eds) *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism. Studies in the History of Philosophy of Mind*, vol 26. Springer, Cham. p. 59.

²⁹⁷ MA 701a 35 (Trad. Martha Nussbaum)

fenômenos. Portanto, ao pesquisar sobre a natureza da percepção, enfrentamos outros problemas e conceitos, como desejo, vontade, pensamento e imaginação. Todos esses verbos e conceitos devem corresponder à experiência que eles referem, o que não é uma tarefa fácil, pois não são objetos que podem ser predicados, como apontou Ryle. Merleau-Ponty, então, respondeu:

Quando ele fala de imaginação, parece-me que sua posição é perfeitamente clara: acredito que sua própria pesquisa não é de forma alguma uma pesquisa conceitual no sentido que ele deu a essa palavra no início de sua palestra. O Sr. Ryle, quando estuda a imaginação, não se limita a recorrer ao tesouro da linguagem comum, que usa a palavra "imaginar" e a palavra "imaginação", para ver em que sentidos não contraditórios esse termo pode ser usado. Parece-me que ele está se referindo _ não me atrevo a usar palavras tabus, mas é claro que devo _ à nossa experiência do imaginário. E essa experiência é muda. Ele está se referindo a essa experiência antes de ela ser formulada. (MERLEAU-PONTY, 1958, P. 95) ²⁹⁸

Descrever uma experiência, como imaginar ou desejar, é caracterizá-la, e fazer isso não é tarefa fácil. Por exemplo, o leitor conseguiria descrever o que é perceber, desejar ou imaginar? A dificuldade reside não apenas na compreensão dos verbos associados a conceitos que estão sempre entrelaçados com a linguagem comum, mas também com as ações e experiências correspondentes. A natureza da imaginação é uma atividade, assim como a percepção e o pensamento. Se tais problemas são apenas questões linguísticas, não se pode ignorar, privilegiando um realismo das formas sobre a experiência. O ponto crucial é se podemos realmente descrever essas experiências para nossa compreensão através da linguagem. Ou seja, a física sempre apresentará aspectos metafísicos devido à natureza própria da linguagem.

²⁹⁸ La Phénoménologie contre The Concept of Mind, IN *Cahiers de Royaumont: La Philosophie Analytique*. Les éditions de Minuit.p. p. 95.

Se tais experiências são incorporadas, devemos lembrar que nossas ações possuem valor porque vivemos em sociedade. O que fazemos e como agimos afeta outros seres humanos. Estamos em relações com outros seres, e, portanto, nossas ações não são desprovidas de sentido e significado. Existe um sistema de intencionalidades que vai além das nossas, e essas intencionalidades se encontram e se confrontam nas relações. Até mesmo seres selvagens ou protozoários agem de maneiras que afetam outros seres. O ponto aqui é que o valor que atribuímos às nossas ações está diretamente ligado a temas éticos e estéticos.

Se nossas ações não tivessem qualquer sentido e fossem totalmente aleatórias e contingentes, poderíamos agir como bem entendêssemos, sem considerar como nossas ações afetariam outros seres. No entanto, isso seria um exemplo de niilismo, como exemplificado pela figura do super-homem de Nietzsche, que despreza qualquer preocupação ética. Para Aristóteles, as ações possuem características próprias, ou seja, apresentam uma forma específica. Elas podem ser boas ou más, tanto para quem as pratica quanto para os outros que são afetados por elas.

As virtudes, no entanto, adquirimos ao primeiro exercitá-las. O mesmo se aplica às habilidades, pois o que precisamos aprender antes de fazer, aprendemos fazendo; por exemplo, tornamo-nos construtores ao construir, e tocadores de lira ao tocar a lira. Da mesma forma, tornamo-nos justos ao realizar ações justas, temperantes ao praticar ações temperantes e corajosos ao realizar ações corajosas. (EN 1103b)²⁹⁹

As ações não são sem sentido ou contingentes, se estão inseridas numa teia de interações na sociedade, não estão isoladas, as escolhas e deliberações participam da forma das ações, e os hábitos como ações que se repetem formam disposições para agir de um certo tipo, o que Aristóteles vai apontar como estados que caracterizam o caráter, logo, a forma das ações e movimentos da alma.

²⁹⁹ EE 1103b (Translated and edited by ROGER CRISP).

Assim, numa palavra, os estados [de caráter] surgem de atividades semelhantes. É por isso que as atividades que exibimos devem ser de um certo tipo; é porque os estados correspondem às diferenças entre estes. Não faz pouca diferença, então, se formamos hábitos de um tipo ou de outro desde a nossa juventude; faz uma diferença muito grande, ou melhor, toda a diferença. (EN 1103b)³⁰⁰

Portanto, observamos a importância do hábito na investigação dos movimentos e comportamentos. O hábito pode ser visto como uma maneira de a *psique* cristalizar certos tipos de movimento, e o corpo incorpora a ação habitual. Por isso, é crucial entender como os hábitos se formam e se manifestam no comportamento. Atualmente, conceitos como esquemas corporais são discutidos, por exemplo, por Merleau-Ponty e outros filósofos contemporâneos.

No entanto, o desejo não esclarece completamente em que medida podemos guiar nossas ações habituais. Os hábitos, ou seja, as disposições para as ações, podem ser racionais ou não; por exemplo, roer as unhas ou ter hábitos não saudáveis não parecem ser racionais. Fica claro que o desejo é uma explicação muito básica para o movimento dos animais, e Nussbaum expressa bem essas dúvidas:

Nunca nos é dito claramente como processos cognitivos são formados (enmattered); muito menos somos informados de como é geralmente sua incorporação material. O resultado é que, de fato, surge uma séria dúvida sobre a consistência dessa teoria com o hilemorfismo. "O desejo e a faculdade do desejo transmitem movimento enquanto se movem" (Aristóteles, MA 701^a1): isso significa apenas que no DA, o desejo é central na ativação do movimento dos animais para seus objetivos, ou sugere o quadro instrumental, no qual um desejo não corporal causa mudança corporal? Há uma explicação fisiológica dada, ou sugerida, para

³⁰⁰ EE 1103b (Translated and edited by ROGER CRISP).

os processos cognitivos; mas nenhuma provisão é feita para distinguir, em termos fisiológicos, entre os casos em que o desejo é ativo e os casos em que não é. "O animal se move e progride em virtude do desejo ou escolha, quando alguma alteração ocorreu de acordo com a percepção sensorial ou fantasia" (Aristóteles, MA, 701M-6): isso significa que uma percepção intangível dá origem a um desejo intangível, ou que a percepção desencadeia uma atividade não corporal, que por sua vez move os membros? (NUSSBAUM, *Interpretive Essays, Aristotle's DE MOTU ANIMALIUM*, p. 155)³⁰¹

Nussbaum não está totalmente de acordo com Aristóteles ao tentar explicar o movimento dos animais a partir de uma teoria do desejo, levantando a questão da contingência das atividades, o que também nos lembra o problema da acrasia. De todo modo, parece-me que, mesmo na aparente aleatoriedade das ações dos animais, deve haver vontade ou desejo para qualquer movimento. O problema parece residir na explicação cognitiva do que seria o desejo e a vontade, e talvez também na compreensão da noção de intencionalidade. Para Nussbaum, a pretensão de uma teoria do desejo explicar todos os movimentos dos animais é uma tentativa vã:

Animais, especialmente tartarugas, são criaturas arbitrárias. Existem alguns casos (embora não sejam muitos) em que eles se movem para um lado ou para o outro, pulam no ar ou atravessam a lama, sem motivo algum. É um erro supor que todos os casos podem ser forçados em seu padrão; alguns são simplesmente intratáveis, e qualquer boa teoria do movimento animal deve reconhecer isso. Dizer que todos os movimentos podem ser - mesmo potencialmente - compreendidos e explicados é apenas um dogmatismo da moda. (NUSSBAUM, *Interpretive Essays, Aristotle's DE MOTU ANIMALIUM*, p. 155)³⁰²

³⁰¹ NUSSBAUM, M. C. (1978) *Interpretive Essays, Aristotle's DE MOTU ANIMALIUM*, p. 155.

³⁰² NUSSBAUM, M. C. (1978), p. 154.

Se há arbitrariedade nos movimentos de outras criaturas, é evidente que há também nas nossas. A pretensão de que a racionalidade e o controle guiam todas as nossas ações parece excessivamente intelectualista. Por isso, Aristóteles sublinha o valor do hábito na formação do caráter. Quando deliberamos, especialmente em sociedade, claramente são exigidos os poderes de controle da razão para guiar a ação. No entanto, uma intuição de Nussbaum é que a racionalidade se manifesta especialmente quando precisamos justificar nossas ações perante os outros. De qualquer forma, tendemos a explicar as ações com algum tipo de descrição fisiológica, muitas vezes assumindo um telos. O desejo, nesse contexto, pode ser visto como uma explicação simples e comum:

A percepção é um processo que desempenha um certo papel no padrão de vida total do organismo; também está necessariamente envolvido, de modo que qualquer ocorrência terá alguma descrição fisiológica. E na maior parte, nos animais superiores, isso se realiza em algum tipo de *aliose*, ou mudança qualitativa. Assim, também podemos, assim como biólogos, dizer “isto depois disto por necessidade” {Phys. 198b 6): ao mesmo tempo em que damos uma explicação teleológica geral da percepção, do desejo e da ação, podemos também, por interesse médico e biológico, dar uma explicação do que normalmente acontece, fisiologicamente, em termos das interações necessárias de o quente e o frio, etc. (NUSSBAUM, Interpretative Essays, Aristotle’s De Motum animalium, p. 91)³⁰³

A racionalidade associada à ética na teoria aristotélica busca garantir que as ações não sejam meramente aleatórias ou contingentes dentro de um contexto social. Aristóteles afirma que o homem que vive isolado é, em última análise, uma besta ou um deus; todas as ações e deliberações estão necessariamente inseridas na *pólis*. Nossas

³⁰³ NUSSBAUM, M. C. (1978), p. 91.

ações não apenas afetam os outros, mas também somos afetados por nossas relações sociais. O valor das ações emerge precisamente do fato de que as realizamos em comunidade. Como explica Nussbaum:

Por que deveria importar para mim em minha deliberação sobre quais os bens a perseguir que os homens são criaturas com capacidades X, Y, e Z, dos quais apenas Z não é compartilhado pelas outras espécies relacionadas? Eu sou um indivíduo; o que importam os objetivos dos outros, o que até mesmo o fato de pertencer à minha espécie importa, ao decidir o que é bom para mim? A resposta de Aristóteles, tal como aparece aqui e em outros lugares da *Ética*, não é uma forma grosseira da teoria da falácia naturalista, mas uma observação sutil e poderosa sobre deliberação. Embora possa ser definido apenas brevemente e apoditicamente por aqui, com menos suporte textual do que gostaria, acredito que o argumento é algo assim. Não somos, quando deliberamos como seres solitários preocupados apenas com nossa própria satisfação e nossas próprias respostas ao que é bom para nós. Somos criaturas sociais que requerem a companhia e a aprovação de outros para uma vida plena. Assim, deliberamos com vista a justificação: uma vida boa deve ser aquela que podemos justificar como boa aos nossos semelhantes criaturas humanas. A possibilidade de obter aprovação e chegar a um acordo é fundamental para nossa vida e projetos, já que o auto-respeito em uma comunidade de homens é, para nós, um bem básico. Portanto, devemos nos perguntar não simplesmente, "O que é uma boa vida para mim?" mas "O que é uma boa vida humana"? isto é, que vida posso esperar recomendar como boa para meus semelhantes cidadãos? A deliberação não ocorre no vácuo, mas na pólis. (NUSSBAUM, *Interpretative Essays, Aristotle's De Motum animalium*, p. 103)³⁰⁴

³⁰⁴ NUSSBAUM, M. C. (1978) p. 103.

Para Aristóteles, todos os nossos movimentos visam alguma finalidade que nos parece boa para guiar nossas ações. Como escreveu Jessica Moss (2010), pode parecer uma visão radical de Aristóteles achar que todo desejo de agir tem um fim que se apresenta como um bem; essa visão pode parecer simplista, sugerindo que buscamos o prazer porque nos parece bom e evitamos a dor porque nos parece mal. No entanto, essa perspectiva ainda é válida. O desejo também desempenha uma função discriminativa na percepção, já que desejamos o que nos parece bom ou percebemos o objeto como algo bom. O prazer perceptivo, seja ele aparentemente bom ou não, já nos indica o valor da coisa, algo que consideramos como bom. Segundo Moss (2010), “o prazer perceptivo é uma forma genuína da consciência de valor, e de fato, forma a base cognitiva para a racionalidade” (MOSS, 2010, p. 65)³⁰⁵ Aristóteles afirmou que devemos considerar que as coisas são boas pelo bem que nos proporcionam, assim como a visão é para o corpo e a compreensão é para a *psique*.

Mas como, então, as coisas são chamadas de boas? Pois elas não parecem ser itens que têm o mesmo nome por acaso. Seria através de todas derivarem de um único bem, ou de todas contribuírem para um único bem, ou seria mais por analogia? Pois, assim como a visão é boa no corpo, o intelecto é na alma, e assim por diante em outros casos. (EN 1096b)³⁰⁶

Por outro lado, não há uma concepção única do que é bom. Assim, nossos desejos refletem o valor que atribuímos a determinadas ações e mostram como esses desejos se relacionam com a finalidade das ações no contexto das ações e desejos de outros. Dessa forma, entendemos que tanto ações quanto desejos são moldados e influenciados pelo ambiente social.

³⁰⁵ MOSS, Jessica (2010) Aristotle’s Non-Trivial, Non-Insane View that Everyone Always Desires Things under The Guise of the Good, IN *Desire, Practical Reason, and the Good*, ed. Sergio Tenenbaum, 2010, p. 65.

³⁰⁶ EN 1096b (Translated and edited by ROGER CRISP).

Novamente, o bem é falado em tantos sentidos quanto o ser: é usado na categoria de substância, como por exemplo, deus e intelecto; na categoria de qualidade – as virtudes; na categoria de quantidade – a quantidade certa; na categoria de relação – o útil; na categoria de tempo – o momento adequado; e na categoria de lugar – a localidade correta, e assim por diante. Portanto, é claro que não poderia haver um universal comum, porque ele não seria falado em todas as categorias, mas apenas em uma. Além disso, como há uma ciência única para as coisas que correspondem a cada Forma individual, deveria haver alguma ciência única para todos os bens. Mas, na prática, há muitas ciências, mesmo para as coisas dentro de uma única categoria. (EN 1096a)³⁰⁷

As pessoas agem de acordo com seus interesses, e o conceito de bem varia de indivíduo para indivíduo. Para Aristóteles, o bem em si pode não fazer muito sentido isoladamente; o bem particular é mais relevante. O que expressa a virtude — ou seja, o bem que é buscado — é o bem na ação humana que, embora seja também particular, resulta e afeta outros dentro da sociedade.

Talvez alguém possa pensar que seria melhor compreendê-lo com base nos bens que são alcançáveis e objetos de ação. Pois, com isso como um tipo de paradigma, conheceremos melhor os bens que são bens para nós, e se os conhecermos, conseguiremos alcançá-los. Esse argumento tem alguma plausibilidade, mas parece ser inconsistente com as ciências: todas elas visam algum bem e procuram remediar qualquer falta de bem, mas deixam de lado a compreensão do bem universal. E se houvesse um auxílio tão importante disponível, certamente não seria razoável pensar que todos os praticantes de habilidades seriam ignorantes a esse respeito e nem sequer tentariam procurá-lo. (EN 1097a1-5)³⁰⁸

³⁰⁷ EN 1096b (Translated and edited by ROGER CRISP).

³⁰⁸ EN 1097a (Translated and edited by ROGER CRISP).

Como evidenciado na passagem a seguir, o bem em si não beneficia um tecelão ou um carpinteiro; o bem para eles está nas atividades que praticam. Da mesma forma, um médico examina a saúde de um indivíduo específico e não a saúde humana em geral:

Há também uma dificuldade em ver como um tecelão ou carpinteiro será auxiliado na prática de sua habilidade ao conhecer esse bem-em-si, ou como alguém que tenha contemplado a Forma em si se tornará um melhor médico ou general. Pois, aparentemente, não é apenas a saúde que o médico cuida, mas a saúde humana, ou talvez mais especificamente, a saúde de uma pessoa em particular, dado que ele trata cada pessoa individualmente. (EN1097a5-10)³⁰⁹

Portanto, a ideia de bem em si e de bem comum deve ressoar com a noção de que estamos pensando em indivíduos particulares que agem dentro de uma determinada sociedade. O que está em jogo aqui é o bem manifestado em cada ação humana e no comportamento do ser humano em particular, cuja ação possui valor nas relações sociais e em relação às ações dos outros na comunidade. A concepção de *eudaimonia* é incorporada porque expressamos, através de nossas ações, os valores e finalidades pelos quais agimos, sendo confrontados com os modelos éticos e racionais aos quais as sociedades nos convocam a aderir. A natureza humana, como racional e social, não tem outra alternativa senão ser atraída por uma teoria das virtudes, que, neste caso, se expressa por meio das nossas disposições e ações.

³⁰⁹ EN1097a (Translated and edited by ROGER CRISP).

4.9 Intencionalidade Incorporada em Maurice Merleau-Ponty: Há Alguma Influência do Pensamento Aristotélico?

Para Merleau-Ponty, a percepção é o centro da ação potencial. O autor analisa as diferenças entre pensar e perceber, argumentando que a percepção não deve ser reduzida a um pensamento sobre a percepção. Na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, a sensação é entendida como a comunhão entre o psíquico e o físico, ou seja, entre mente e corpo. A intencionalidade, para Merleau-Ponty, não é um cálculo reflexivo que requer deliberação, mas sim uma potência motora incorporada.

O conceito de hábito, ou ação habitual, é uma preocupação significativa na fenomenologia de Merleau-Ponty. A influência do pensamento como controle da ação é algo que o autor questiona e que suscita dúvidas. Na obra *Fenomenologia da Percepção* (1945), as noções de esquema corporal e estilo são apresentadas como disposições para a ação habitual e como uma forma de intencionalidade incorporada. Além disso, as noções de esquema corporal, corpo próprio, corpo vivido e estilo não se alinham completamente com a ideia de caráter em Aristóteles. Merleau-Ponty não parece defender uma ética das virtudes baseada na deliberação. Será necessário investigar mais detalhadamente para determinar se é possível identificar alguma teoria ética em sua fenomenologia.

Quando Merleau-Ponty se refere às noções de expressão e estilo, ele adota uma abordagem que enfatiza o aspecto corporal. Para ele, a expressão de qualidades como sensualidade ou covardia não é algo que se possa deliberar, como sugere Aristóteles. No pensamento aristotélico, as ações são valorizadas e compreendidas a partir de explicações teleológicas, sendo, portanto, mais deliberativas. Contudo, Merleau-Ponty sublinha a importância da ação habitual, que se relaciona com a noção de disposição para a ação como um esquema corporal adquirido. Para Merleau-Ponty, o corpo e a percepção estão sempre situados e engajados em ação de certo modo. Em sua obra, ele escreve que “a teoria do esquema corporal é, implicitamente, uma teoria da percepção”

(MERLEAU-PONTY, 2009, p. 239).³¹⁰ O esquema corporal representa a expressão de um corpo habitual e envolve os hábitos adquiridos e sedimentados. Mais do que isso, é a forma de expressão de um corpo, com cada corpo possuindo uma forma própria que se reflete tanto em seus movimentos quanto em sua função simbólica. A noção de função simbólica pode, de fato, apontar para uma teoria dos valores e ética, sugerindo que a maneira como um corpo se expressa e age pode estar relacionada a uma compreensão mais ampla de valores e princípios éticos.

Por outro lado, a noção de intencionalidade em Merleau-Ponty se manifesta principalmente como intencionalidade motora, o que pode ser comparado à explicação aristotélica da intencionalidade com base na teoria da vontade e do desejo. Embora o vocabulário aristotélico não inclua diretamente o termo consciência, essa noção pode ser comparada à ideia de *psique* em Aristóteles. Ambos os autores, Merleau-Ponty e Aristóteles, lidam com a importância do hábito utilizando uma linguagem modal (potência e ato) para descrever a percepção.

Merleau-Ponty afirma que a consciência se relaciona mais com um "eu posso" do que com um "eu penso", o que se alinha à noção aristotélica de *psique* com seus poderes e à motricidade corporal. Como ele escreve: "*Essas elucidações nos permitem entender claramente a motricidade como intencionalidade básica. A consciência é, em primeiro lugar, não uma questão de 'eu penso', mas de 'eu posso'*" (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 158-9).³¹¹ Essa perspectiva sugere uma conexão entre a motricidade e a intencionalidade, sublinhando que a consciência para Merleau-Ponty está fundamentalmente ligada à capacidade de agir e não apenas ao pensamento reflexivo.

Para Merleau-Ponty, a consciência é mais bem compreendida como um sistema de capacidades a serem ativadas e atualizadas, o que se assemelha à compreensão de *psique* em *De Anima* de Aristóteles, pois ambas as concepções incluem uma caracterização a partir de explicações teleológicas. Aristóteles não faz uma separação rígida entre os diferentes momentos da percepção; ele propõe o pensar, perceber,

³¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 239.

³¹¹ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 158-9.

desejar e imaginar como poderes ou partes da *psique*, entendidos tanto em potência quanto em ato. A *psique*, como forma de um corpo natural, é ato.

Merleau-Ponty também utiliza uma linguagem modal para descrever a percepção, falando em potência e ato, de maneira semelhante ao que Ryle faz ao discutir disposições. No entanto, Merleau-Ponty diferencia entre o pré-reflexivo, como perceptivo, e o pós-perceptivo, como reflexivo. Se a sensação já desempenha alguma função simbólica em Merleau-Ponty, então a sensação pode ser vista como uma unificação entre o que seriam duas substâncias distintas: corpo e mente. Enquanto Merleau-Ponty aborda o dualismo cartesiano, Aristóteles lida com o dualismo platônico.

É claro que Aristóteles estava preocupado com a relação entre as partes da *psique* e seu funcionamento como um todo. Algumas faculdades, como a imaginação e o desejo, parecem estar constantemente conectadas. Importante notar que, para Aristóteles, o dualismo entre *psique* e corpo não constituía um problema, uma vez que ele não via a necessidade de questionar se a coisa e sua matéria eram a mesma. Por outro lado, Merleau-Ponty enfrenta o problema mente-corpo do dualismo cartesiano. Além disso, a linguagem objetiva da ciência representa um desafio significativo para o autor ao tentar explicar a natureza da percepção.

Merleau-Ponty critica a compreensão intelectual da percepção como um mero pensamento, que se sobrepõe ao perceptivo. Esse modo de intencionalidade é o que ele chama de “pensamento de sobrevoo”,³¹² uma ilusão de que estamos no mundo apenas por meio do pensamento, em detrimento da experiência física e corpórea. Merleau-Ponty sugere que, embora seja possível encontrar uma relação de conhecimento entre pensamento e mundo, o que realmente temos na memória é “o que anima”, ou seja, a intencionalidade incorporada que conecta o pensamento à experiência perceptiva.

Da visão e do sentir guardamos apenas o que os anima e os sistemas indubitavelmente, o puro pensamento de ver ou de sentir, e é possível descrever esse pensamento, mostrar que é feito de uma correlação

³¹² MERLEAU-PONTY, M. (1968) *The Visible and the Invisible*, Edited by Claude Lefort Translated by Alphonso Lingis, NORTHWESTERN UNIVERSITY PRESS EVANSTON, p. 210.

rigorosa entre minha exploração do mundo e as respostas sensoriais que suscita. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 29)³¹³

A explicação do movimento como resposta mecânica a estímulos traduz uma relação puramente mecânica entre o corpo e o ambiente, o que claramente não corresponde à compreensão de Merleau-Ponty. Para ele, nem os hábitos nem os movimentos reflexos devem ser vistos como automáticos. Os músculos não estão na mesma posição, o corpo não está situado da mesma maneira, e a reação não recruta os mesmos músculos a cada vez; portanto, não há automatismo mesmo na repetição de uma ação. Por exemplo, um atleta que treina diariamente para repetir e aprimorar movimentos ainda assim não expressa as mesmas respostas, nem os estímulos são idênticos a cada ocasião.

A crítica de Merleau-Ponty ao "pensamento de sobrevoos" aponta para uma limitação fundamental na visão mecanicista da percepção, que assume que o pensamento é o principal meio de compreensão do mundo. Em contraste, Merleau-Ponty argumenta que a percepção não é uma simples interpretação conceitual ou um produto de uma análise intelectual do ambiente. Em vez disso, ele aponta a percepção como um ato dinâmico e incorporado que está intrinsecamente ligado ao corpo e à mente.

Para Merleau-Ponty, a percepção é uma interação ativa com o mundo que envolve muito mais do que a visão. Ela inclui um conjunto complexo de capacidades sensoriais e motoras que nos permitem engajar de maneira significativa com o ambiente. Nossa percepção não é apenas uma recepção passiva de estímulos visuais, mas um processo onde o corpo e a mente estão profundamente envolvidos. Assim, o conhecimento do mundo não deriva apenas da análise mental, mas da nossa capacidade de perceber e responder ao que está ao nosso redor, integrando experiências sensoriais e corporais. Dessa forma, a percepção é uma expressão de intencionalidade

³¹³ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 29.

incorporada, onde o corpo participa ativamente na construção do conhecimento e na interação com o mundo.

é bem verdade que percebemos a própria coisa, já que a coisa nada mais é do que aquilo que vemos, não, porém, pelo poder oculto de nossos olhos: eles não são mais sujeitos da visão, passaram para o número de coisas vistas, e o que chamamos visão faz parte da potência de pensar que atesta que esta aparência respondeu, segundo uma regra, aos movimentos dos nossos olhos. (MERLEAU-PONTY, M. 1968, p. 29) ³¹⁴

Ainda em um contexto em que predomina o que Merleau-Ponty denomina "pensamento de sobrevoo" — a ideia de que o que é real é aquilo que pode ser pensado e que existe uma pretensão de transparência total entre pensamento e mundo percebido — a imaginação é vista meramente como um auxiliar do pensamento. Como Merleau-Ponty observa "*o real se transforma no correlativo do pensamento, e o imaginário é, no interior do mesmo domínio, o círculo estreito dos objetos de pensamento pensados pela metade*" (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 29).³¹⁵ Neste modelo, o pensamento é considerado o meio primário para revelar a verdade, e a percepção é vista como um reflexo direto ou uma manifestação dessa verdade. Merleau-Ponty, no entanto, desafia essa visão ao afirmar que não há erro na percepção, mesmo quando ela é considerada uma ilusão. Para ele, a aparência é a própria verdade; ou seja, o que vemos e percebemos não é um erro ou uma distorção da realidade, mas a verdade em sua forma imediata e encarnada. Assim, a percepção não é um mero espelho do pensamento ou um estágio preliminar da cognição, mas uma manifestação genuína e fundamental da realidade.

³¹⁴ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 29.

³¹⁵ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 37.

Simplesmente, essa bárbara convicção de ir às próprias coisas – incompatível com o fato da ilusão – ela reduz ao que pretende dizer ou significa converte-a em sua verdade, descobrindo aí a adequação e o sentimento do pensamento ao pensamento, a transparência do que penso para mim que o penso. (MERLEAU-PONTY, M. 1968, p. 30) ³¹⁶

Será que realmente existe uma transparência plena entre pensamento e o que é pensado? Merleau-Ponty questiona essa premissa ao destacar que o poder atribuído ao pensamento pode, na verdade, complicar a nossa compreensão da percepção. Ele argumenta que a ideia de que o pensamento é a forma primária e privilegiada de conhecer a realidade, relegando a percepção a um papel secundário ou ilusório, pode ser um erro categorial. Na visão de Merleau-Ponty, o pensamento não deve ser visto como o ponto de partida ou o critério absoluto para a verdade; em vez disso, ele defende que a percepção tem um papel fundamental e legítimo na constituição do conhecimento. A hierarquia que coloca o pensamento acima da percepção é, para ele, uma simplificação inadequada da complexa interação entre esses processos cognitivos. Em vez de uma relação de transparência onde o pensamento domina e a percepção serve apenas como um reflexo ou uma preparação, Merleau-Ponty sugere que a percepção e o pensamento estão profundamente interligados, cada um contribuindo para uma compreensão mais rica e integrada da realidade.

Se é verdade que, vista de fora, a percepção de cada um parece encerrada em algum reduto “atrás” de seu corpo, essa vista exterior é precisamente colocada, pela reflexão, entre fantasmas sem consistência e pensamentos confusos: não se pensa um pensamento de fora, por definição, o pensamento só se pensa intrinsecamente; se os outros são pensamentos, não estão, na qualidade de pensamentos, atrás de seus corpos que vejo, não estão como eu, em parte alguma; são, como eu,

³¹⁶ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 30.

coextensivos ao ser, não havendo o problema da encarnação. (MERLEAU-PONTY, M. 1968, p. 31) ³¹⁷

Os pensamentos são possíveis porque há percepção. Se seguirmos a perspectiva de Aristóteles, que considera a imaginação e a vontade como incorporadas, então o pensamento também deve ser visto dessa maneira: como algo incorporado e pré-reflexivo, mas ainda assim intencional. Ryle critica a caricatura cartesiana do "fantasma na máquina" — a ideia de que o pensamento é localizado exclusivamente no cérebro ou na cabeça, e que o mental é uma função meramente cerebral. Para Ryle, essa visão simplifica demais a natureza do pensamento, tratando-o como se fosse produzido apenas em um local físico específico.³¹⁸ Merleau-Ponty concorda com Ryle ao rejeitar essa visão reducionista, argumentando que não se pode entender os processos cognitivos simplesmente reduzindo-os a funções cerebrais específicas. Para Merleau-Ponty, a síntese da percepção não é uma operação meramente intelectual; portanto, a intencionalidade não deve ser confundida com um ato puramente intelectual. Em vez disso, ele defende que a percepção e a intencionalidade são aspectos fundamentais da experiência corporal e não podem ser explicados apenas por categorias intelectuais. A descrição da psicologia aristotélica, com seu enfoque na incorporação e na função dos poderes da *psique*, pode ser vista como um tipo de linguagem científica e objetiva que antecipa algumas das preocupações modernas com a integração entre corpo e mente na compreensão dos processos cognitivos.

Nosso propósito não é opor aos fatos coordenados pela ciência objetiva um grupo de fatos que "escapam" a ela - quer os chamemos de "psiquismo" ou "fatos subjetivos" ou "fatos interiores" -, mas mostrar que o ser-objeto e o ser-sujeito concebidos por oposição a ele e em relação a ele não formam a alternativa, que o mundo percebido está abaixo ou além dessa antinomia, que o fracasso da psicologia "objetiva" -

³¹⁷ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 31.

³¹⁸ Ver Ryle, *The Concept of Mind* (1960/2009).

juntamente com o fracasso da física "objetivista" - deve ser entendido não como uma vitória do "interior" sobre o "exterior" e do "mental" sobre o "material", mas como um chamado para a revisão de nossa ontologia, para o reexame das noções de "sujeito" e "objeto". (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 22-3)³¹⁹

Aristóteles não separa o sujeito do meio percebido; para ele, perceber é receber as formas e alterações dos meios sensíveis. Em sua teoria hilemórfica, a psicologia aristotélica não faz essas separações que são mais características das filosofias modernas. Na teoria da *psique* de Aristóteles, um corpo natural vivo não é visto como um objeto; a primeira distinção é entre seres vivos animados e seres inanimados. Portanto, a dicotomia sujeito-objeto que surge em algumas filosofias modernas não se aplica diretamente ao pensamento aristotélico. Para Aristóteles, a *psique* está intrinsecamente ligada à vida e à forma específica dos corpos naturais.

De forma similar, Merleau-Ponty critica a visão de que o corpo pode ser reduzido a um objeto. Em sua fenomenologia, a noção de corpo é entendida como o corpo próprio, uma entidade que não é apenas matéria, mas que possui uma forma específica e uma maneira própria de interagir com o mundo. Para Merleau-Ponty, o corpo é fundamentalmente um sujeito de experiência e percepção, e não um objeto passivo. A percepção, então, não é uma simples recepção de estímulos, mas um processo dinâmico e incorporado que está sempre situado no meio percebido.

Na psicologia aristotélica, a noção de material e formal quando se refere à *psique* trata de um corpo natural vivo com uma forma específica. Essa teoria não ignora a particularidade da percepção de cada corpo natural; ao contrário, ela enfatiza que a percepção é sempre do particular. O conhecimento dos universais na psicologia aristotélica é construído a partir da experiência perceptiva dos particulares. Assim, tanto na teoria de Aristóteles quanto na abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty, a percepção é entendida como um processo profundamente integrado ao corpo e ao meio

³¹⁹ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 22-3.

percebido, desafiando as separações que muitas vezes são impostas por visões mais reducionistas e objetivas.

Posso perceber, por meio da imagem visual do outro, que o outro é um organismo, que esse organismo é habitado por uma "*psique*", porque a imagem visual do outro é interpretada pela noção que eu mesmo tenho de meu próprio corpo e, portanto, aparece como o envolvimento visível de outro "esquema corpóreo". Minha percepção do meu corpo seria, por assim dizer, engolida por uma cenestesia se essa cenestesia fosse estritamente individual. Ao contrário, porém, se estivermos lidando com um esquema, ou um sistema, esse sistema seria relativamente transferível de um domínio sensorial para o outro no caso do meu próprio corpo, assim como poderia ser transferido para o domínio do outro. (Merleau-Ponty, 1964, p. 118)³²⁰

Merleau-Ponty também recorre à noção de *psique*, compartilhando a compreensão de que ela está intimamente ligada ao movimento e à sensibilidade dos seres vivos. Assim como Aristóteles, que amplia sua definição de *psique* para incluir não apenas os seres humanos, mas também outros animais que percebem, pensam, imaginam e lembram, Merleau-Ponty reconhece que a *psique* é uma característica fundamental de todos os seres animados.

Ao abordar a questão mente-corpo e a relação entre sujeito e objeto, Merleau-Ponty critica a separação frequentemente imposta por filosofias modernas, um problema que Aristóteles não concebia em sua psicologia. Para Aristóteles, a dicotomia entre sujeito e objeto não é um problema, mas uma invenção das filosofias mais recentes. Merleau-Ponty, ao concordar com essa perspectiva, também rejeita a

³²⁰ MERLEAU-PONTY, M. (1964) *The Primacy of Perception*, Ed. James M. Edie, Northwestern University, p. 118.

separação rígida entre percepção e pensamento, enfatizando a integração e a continuidade entre corpo e mente na experiência perceptiva.

Conseqüentemente, a “*psique*” não era um objeto como os outros; tinha feito tudo o que se estava prestes a dizer antes que pudesse ser dito; o ser do psicólogo sabia mais sobre si mesmo do que ele; nada do que aconteceu ou estava acontecendo de acordo com a ciência lhe era completamente estranho. Aplicada ao psiquismo, a noção de fato sofreu, portanto, uma transformação. A *psique* de facto, com suas “peculiaridades”, não era mais um evento no tempo objetivo e no mundo externo, mas um evento com o qual estávamos em contato interno, do qual éramos nós mesmos a realização ou o surgimento incessante, e que continuamente reuniu em si o seu passado, o seu corpo e o seu mundo. Antes de ser um fato objetivo, a união da alma e do corpo deveria ser, então, uma possibilidade da própria consciência e surgiu a questão de saber o que é o sujeito que percebe para poder experimentar um corpo como seu. (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 110)³²¹

A ideia de corpo como sujeito e objeto é fundamental para entender o conceito de corpo próprio tanto em Aristóteles quanto em Merleau-Ponty. Na psicologia aristotélica, o corpo não é visto como um objeto separado da *psique*; ao contrário, a *psique* é definida inicialmente como a característica distintiva dos seres animados, em contraste com os seres inanimados, ou objetos. Assim, a distinção entre sujeito e objeto não se aplica da mesma forma na psicologia aristotélica, onde o corpo é sempre um sujeito ativo, e não um objeto passivo. Da mesma forma, para Merleau-Ponty, a noção de corpo próprio não implica que percebamos nosso corpo como um objeto. Em sua visão fenomenológica, o corpo é integrado na experiência de maneira que não se reduz a uma mera coisa observável. Merleau-Ponty observa que “*o homem tomado como ser*

³²¹ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 110.

concreto não é uma psique unida a um organismo, mas o movimento de vaivém da existência que ora se permite assumir forma corpórea e ora se move em direção a atos pessoais” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 110).³²² Para Aristóteles, isso não seria um problema, pois cada corpo é um sujeito que age no mundo e expressa seu caráter através de suas ações e hábitos, que refletem e moldam sua forma de ser. Merleau-Ponty acrescenta: *“Quando dizemos que a vida do corpo, ou da carne, e a vida da psique estão envolvidas numa relação de expressão recíproca, ou que o acontecimento corporal tem sempre um significado psíquico, estas formulações precisam ser explicadas”* (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 165).³²³ Aqui, Merleau-Ponty destaca a complexidade da relação entre corpo e *psique*, indicando que a interação entre os dois não é simplesmente uma questão de sobreposição de funções, mas de uma relação de expressão recíproca e integrada, que exige uma compreensão mais aprofundada.

Agora que tenho em percepção a coisa em si, e não uma representação, acrescentarei apenas que a coisa está no final de meu olhar e, em geral, no final de minha exploração. Sem assumir nada do que a ciência do corpo do outro pode me ensinar, devo reconhecer que a mesa diante de mim mantém uma relação singular com meus olhos e meu corpo: Eu a vejo apenas se ela estiver dentro de seu raio de ação; acima dela está a massa escura de minha testa, abaixo dela o contorno mais indeciso de minhas bochechas - ambos visíveis no limite e capazes de esconder a mesa, como se minha visão do mundo em si fosse formada a partir de um determinado ponto do mundo. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 7)³²⁴

Na passagem mencionada, Merleau-Ponty enfatiza que a percepção está profundamente enraizada na atualidade do corpo e dos sentidos, em vez de ser uma mera apreensão intelectual do objeto como conceito ou representação. Ele sugere que

³²² MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 110.

³²³ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 185.

³²⁴ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 7.

a percepção é fundamental no processo intencional de apreensão das formas, e que essa exploração do campo fenomenal pressupõe que o corpo possui capacidades e habilidades específicas. Para Merleau-Ponty, a percepção deve ser entendida como um processo que se dá a partir das perspectivas e movimentações do corpo situado no espaço. A percepção é vista como uma atividade contínua e atual, não apenas uma faculdade passiva. Essa visão se alinha com a definição aristotélica de *psique* como a causa primeira e atual do comportamento dos animais, que é a substância formal e atual responsável pela atividade perceptiva.

Aristóteles, ao definir a *psique*, argumenta que antes de estabelecer as faculdades como percepção e entendimento, é necessário compreender primeiro essas atividades e ações, pois “*as actividades e as acções são logicamente anteriores às faculdades.*” (DA 415a) Ele também associa a percepção à noção de potencialidade, tratando-a como uma capacidade ativa relacionada à matéria (corpo) e sua potência. Assim, tanto Aristóteles quanto Merleau-Ponty veem a percepção não apenas como uma faculdade, mas como uma manifestação dinâmica e atual do corpo e da *psique*.

a faculdade perceptiva existe, evidentemente, não em actividade, mas apenas em potência. Por isso, não percebemos, como o combustível não se consome por si mesmo, sem algo que o faça arder. Se, com efeito, o combustível se consumisse por si mesmo, não necessitaria do fogo existente em acto. (DA 417a15)

A percepção, para Merleau-Ponty, é entendida como potência, envolvendo o corpo sensível e suas capacidades, habilidades e potencialidades. A percepção requer a interação dos sentidos; por exemplo, a capacidade de ouvir e o som devem estar presentes para que haja percepção do som. A noção de sentido comum se refere à integração dos sentidos, evitando a percepção de sensações isoladas e promovendo uma unidade através da *psique*. Merleau-Ponty elucida a percepção como algo real e atual, referindo-se à atualidade da união dos sentidos e movimentos na experiência

perceptiva. Ele destaca que a percepção é simultaneamente um momento de atualidade e uma potência, possibilitando a apreensão do mundo.

Não posso, pois, conceber um lugar perceptível em que eu próprio não esteja presente. Mas os próprios lugares em que me encontro não me são, contudo, nunca inteiramente dados; as coisas que vejo só são coisas para mim como a condição de desviarem-se sempre além de seus aspectos apreensíveis. Há, pois, na percepção um paradoxo da imanência e da transcendência. Imanência, posto que o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe a transcendência, posto que comporta sempre um além do que está imediatamente dado. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 16)³²⁵

Na obra *O Primado da Percepção* (1939), anterior à *Fenomenologia da Percepção* (1945), Merleau-Ponty explora como as noções de imanência e transcendência da percepção evoluem para considerar a função simbólica como uma possibilidade de transcendência. Ele argumenta que perceber é direcionado ao mundo, reconhecendo significados como “logos em estado nascente”, e enfatiza que o mundo nos convoca à ação e à objetividade do conhecimento.

A experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; que a percepção nos dá um logos em estado nascente, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade, que ela nos recorda as tarefas do conhecimento e da ação. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 25)³²⁶

³²⁵ MERLEAU-PONTY, M. (1964), p. 16.

³²⁶ MERLEAU-PONTY, M. (1964), p. 25.

Na ética aristotélica, a ação com valor é entendida como intencional e orientada por uma causa final, com propósito e importância para a comunidade. Assim, a fusão entre *psique* e corpo se manifesta na ação, refletindo a alma em ato. Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção* (1945), explora essa integração do movimento e da percepção, considerando tanto o momento atual quanto os horizontes perceptivos anteriores e posteriores.

A fusão da alma e do corpo no ato, a sublimação do biológico na existência pessoal e do natural no mundo cultural torna-se possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência. Todo presente apreende, por etapas, através de seu horizonte de passado imediato e futuro próximo, a totalidade do tempo possível; assim ela supera a dispersão dos instantes e consegue dotar nosso próprio passado de seu significado definitivo, reintegrando na existência pessoal também aquele passado de todos os passados que os padrões estereotipados de nosso comportamento orgânico parecem sugerir como estando na origem de nosso ser volitivo. Nesse contexto, até os reflexos têm um significado, e neles o estilo de cada indivíduo ainda é visível, assim como as batidas do coração são sentidas tão longe quanto a periferia do corpo. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 97-8)³²⁷

Movimentos e ações possuem significado porque a sensibilidade gera significado por meio das relações entre corpo e mundo. Essas relações podem ser interpretadas teleologicamente, atribuindo valor à sensibilidade, seja pelo prazer ou pela dor que nos afeta, levando-nos a buscar ou evitar experiências com base em nossas sensações. A função simbólica da sensação na percepção, nesse nível básico, assemelha-se à teoria do desejo na psicologia aristotélica. No entanto, Merleau-Ponty identifica que a descrição da *psique* ainda é insuficiente para captar toda a sua complexidade.

³²⁷ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 97-8.

O homem tomado como um ser concreto não é uma *psique* unida a um organismo, mas o movimento de ida e volta da existência que, em um momento, permite-se assumir uma forma corpórea e, em outros, move-se em direção a atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem se sobrepor porque não há um único impulso em um corpo vivo que seja inteiramente fortuito em relação às intenções psíquicas, não há um único ato mental que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas tendências fisiológicas. . Nunca se trata do encontro incompreensível de duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a dos fins. Mas, por meio de uma reviravolta imperceptível, um processo orgânico se transforma em comportamento humano, um ato instintivo muda de direção e se torna um sentimento ou, inversamente, um ato humano se torna entorpecido e continua distraidamente na forma de um reflexo. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 101-2)³²⁸

Merleau-Ponty critica a abordagem biológica da percepção, que se baseia em funções e capacidades, por não refletir a experiência vivida do corpo. Ele argumenta que essa explicação objetiva e científica não captura a percepção como um fenômeno subjetivo. Para ele, a experiência direta não se reduz às funções biológicas descritas pela ciência; a percepção como fenômeno é distinta da descrição científica objetiva. A função simbólica adquire um papel primordial na descrição fenomenológica da percepção:

A partir daí, a experiência do corpo degenerou em uma "representação" do corpo; não era um fenômeno, mas um fato da *psique*. Na questão da aparência viva, meu corpo visual inclui uma grande lacuna no nível da cabeça, mas a biologia estava lá pronta para preencher essa lacuna, para

³²⁸ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 101-2.

explicá-la por meio da estrutura dos olhos, para me instruir sobre o que o corpo realmente é. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 108).³²⁹

Ao discutir a atualidade da percepção, Merleau-Ponty destaca como ela integra experiências passadas e presentes, conferindo significado. Quando se refere aos reflexos, fica evidente que ele está falando sobre uma significação incorporada, seja por meio da sensação imediata ou pela reconstituição da sensação.

Mas o espetáculo percebido não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual e, como a sensação é uma reconstituição, ela supõe em mim os sedimentos de uma constituição prévia, eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 249)³³⁰

A sensação faz parte da percepção e está ancorada nas capacidades corporais, que são vistas como poderes do corpo. A percepção se manifesta como movimento, alteração e atividade desses poderes sensoriais. Aristóteles abordou o sentido comum da percepção em ato, considerando a percepção como uma habilidade integrada aos sentidos. Para Merleau-Ponty, a noção de esquema corporal pode ser compreendida à luz da concepção aristotélica da forma do corpo, incluindo suas habilidades, capacidades e potências perceptivas.

Com o olhar, dispomos de um instrumento natural comparável à bengala do cego. O olhar obtém mais ou menos das coisas segundo a maneira pela qual ele as interroga, pela qual ele desliza ou se apoia nelas. Aprender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso

³²⁹ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 108.

³³⁰ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 249.

do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal. Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um "eu penso": ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 177)³³¹

A visão em Merleau-Ponty é mais do que uma simples potência perceptiva e habilidade adquirida; ela se configura como um esquema de apreensão. O processo de percepção molda tanto o corpo quanto a *psique* como uma substância formal, considerando que, para Aristóteles, toda substância também deve possuir um aspecto material. A percepção, compreendida como um movimento de apreensão e afecção das formas, alinha-se à concepção aristotélica de que "*percepcionar é, pois, sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age torna o que existe em potência igual a si mesmo em actividade, e do mesmo tipo*" (DA 424a). Os sentidos, segundo Aristóteles, existem como potências. O tato, por exemplo, é uma potência por sua capacidade de perceber o tangível, assim como a visão está em potência para o visível e o invisível. De fato, toda a sensibilidade, para Aristóteles, existe como uma potência, dado que a *psique* é indissociável do corpo, e cada sentido da percepção está em potência em relação ao ato. A percepção em ato, entendida como a recepção das formas sem sua matéria, é explicada pelos movimentos da sensibilidade. Aristóteles definiu "disposição" em *Metaph.* 1022b1 como:

Disposição significa o ordenamento das partes de um coisas: ordenamento (a) segundo o lugar, (b) ou segundo a potência, (c) ou segundo a forma. Impõe-se, com efeito, que exista uma certa posição, como sugere a própria palavra disposição (*Metaph.* 1022b)³³²

³³¹ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 177.

³³² Trad. Giovanni Reale.

Aristóteles definiu hábito em *Metaph.* 1022b5-15 como uma atividade ligada à posse, que não se repete infinitamente. Ele também declara o hábito como uma disposição que determina se algo está bem ou mal ordenado, como no caso da saúde. Além disso, o hábito pode ser entendido como parte de uma disposição maior, onde a virtude de uma parte reflete o estado do todo. Esses diferentes sentidos do hábito mostram como ele influencia a qualidade e o valor das ações. O hábito, para Aristóteles, influencia diretamente o valor da atividade ao moldar a qualidade da ação. Como posse, ele confere significado à interação entre o possuidor e o possuído. Como disposição, ele determina se a atividade é realizada de maneira positiva ou negativa. Por fim, o hábito harmoniza partes específicas com o todo, integrando valor à ação dentro de um contexto mais amplo.

Visto isto compreendemos que Aristóteles atribui valor nas modalidades da natureza, que nós atribuímos, e até mesmo ao pensamento, o ato de pensar também existe como potência em relação ao seus objetos de pensamento,³³³ entre o pensamento e o ato de pensar. E como podemos perceber um objeto? Posso ver suas cores, formas, funções, valor, etc. Como escreve Merleau-Ponty:

Por vezes forma-se um novo nó de significações: nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos poderes naturais vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático, só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 177)³³⁴

A apreensão das formas como significações e movimentos, em Merleau-Ponty, envolve a modularidade existencial do que é possível no sensorial e na habilidade

³³³ *Metaph.* 1074b25.

³³⁴ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 177.

natural, bem como a significação prática proveniente da experiência. O momento da experiência perceptiva abrange uma significação prática e está engajado em ações. A sensação é intencional, pois é o encontro entre o corpo como potência perceptiva e o que é exterior e significativo:

O ponto essencial é claramente compreender o projeto em relação ao mundo que somos. O que dissemos acima sobre o fato de o mundo ser inseparável de nossas visões de mundo deve nos ajudar a entender a subjetividade concebida como inerência no mundo. Não há *hylé*, nenhuma sensação que não esteja em comunicação com outras sensações ou com as sensações de outras pessoas e, por essa mesma razão, não há *morphe*, nenhuma apreensão ou apercepção, cuja função é dar significado a uma matéria que não o tem e garantir a unidade a priori de minha experiência e da experiência compartilhada com os outros. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 471)³³⁵

Os movimentos da percepção são de abertura e fechamento para a apreensão do que é exterior. A relação interior e exterior é caracterizada por uma sincronização, ou acoplamento, pela ação habitual do corpo no mundo, segundo Merleau-Ponty:

Aquele que sente e o sensível não estão um diante do outro como dois termos exteriores, e a sensação não é uma invasão do sensível naquele que sente. É meu olhar que subtende a cor, e o movimento da minha mão que subtende a forma do objeto, ou antes meu olhar acopla-se à cor, minha mão acopla-se ao duro e ao mole, e nessa troca entre o sujeito da sensação e o sensível não se pode dizer que um aja e que o outro padeça, que um dê sentido ao outro. Sem a exploração de meu olhar ou de minha

³³⁵ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 471.

mão, e antes que meu corpo se sincronize a ele, o sensível é apenas uma solicitação vaga. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 248)³³⁶

O mundo nos chama com suas formas, e nossas mãos interagem com objetos como livros, xícaras e garrafas. Esta familiaridade do corpo na exploração do mundo é descrita como um tipo de conhecimento prático, ou "acquaintance", e os nossos atos são movimentos concretos. Como Merleau-Ponty escreve: *"ter um corpo é possuir uma configuração universal, um esquema de todos os tipos de desdobramento perceptual e de todas as correspondências intersensoriais que estão além do segmento do mundo que estamos realmente percebendo"* (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 381).³³⁷ Os fios intencionais nos conectam à percepção e ao mundo exterior, enquanto a aquisição de hábitos e esquemas corporais nos posiciona para agir em harmonia com as formas que o mundo nos apresenta. Em outras palavras, a integração dos hábitos e esquemas corporais possibilita uma resposta coordenada às demandas do ambiente, ajustando nossas ações de acordo com as percepções que recebemos.

A aquisição do hábito como rearranjo e renovação do esquema corporal apresenta grandes dificuldades às filosofias tradicionais, sempre inclinadas a conceber a síntese como síntese intelectual. É bem verdade que o que reúne, no hábito, ações componentes, reações e 'estímulos' não é algum processo externo de associação. Qualquer teoria mecanicista esbarra no fato de que o processo de aprendizagem é sistemático; o sujeito não funde movimentos individuais e estímulos individuais, mas adquire o poder de responder com um certo tipo de solução a situações de certa forma geral. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 164)³³⁸

³³⁶ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 248.

³³⁷ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 381.

³³⁸ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 164.

Esquemas corporais são formados por meio da experiência direta e da familiaridade com o mundo. Através da exploração e da interação com nosso ambiente, desenvolvemos um sistema intencional que é adaptável. Dessa forma, hábitos são expressões desses esquemas corporais adquiridos, sendo flexíveis e permitindo a expansão de nossas capacidades, pois é o corpo que aprende e se ajusta continuamente.

O hábito expressa nosso poder de dilatar nosso ser-no-mundo, ou mudar nossa existência apropriando-nos de novos instrumentos. É possível saber datilografar sem poder dizer onde se encontram as letras que formam as palavras nas margens das teclas. Saber datilografar não é, portanto, saber o lugar de cada letra entre as teclas, nem mesmo ter adquirido um reflexo condicionado para cada uma delas, que é posto em movimento pela letra que se apresenta diante de nossos olhos. Se o hábito não é uma forma de conhecimento nem uma ação involuntária, o que é então? (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 177)³³⁹

Ao escrever, sincronizo meu pensamento com as palavras que digito, sem focar nas teclas, mas no conteúdo que desejo expressar. A percepção, portanto, se estende intencionalmente para atividades habituais. Em Merleau-Ponty, a racionalidade do hábito é compreendida como uma forma de racionalidade prática, que reflete essa integração prática entre pensamento e ação.

(..) é uma necessidade interior da existência mais integrada dotar-se de um corpo habitual. O que nos permite ligar um ao outro o 'fisiológico' e o 'psíquico' é o fato de que, quando reintegrados à existência, eles não são mais distinguíveis respectivamente como a ordem do Em-si e a do

³³⁹ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 166.

Para-si, e que ambos se dirigem a um pólo intencional ou a um mundo.
(MERLEAU-PONTY, 2005, p. 101)³⁴⁰

Neste ponto, Merleau-Ponty se alinha com Aristóteles ao destacar a importância dos hábitos e esquemas corporais. Ambos enfatizam que esses hábitos moldam nosso modo de ser e estilo pessoal, fundamentando a forma individual de cada um em seu corpo por meio de seus movimentos e expressões no mundo.

Da mesma maneira, o sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos, nervos, mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos "fios intencionais" que o ligam aos objetos dados. Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 121)³⁴¹

Portanto, a forma de cada corpo revela como ele age e se movimenta, com base nos fios intencionais que o conectam ao mundo e às suas respostas. O corpo é visto como potência e ato, sendo o movimento fundamental. O esquema corporal e a expressão de um estilo representam a forma do corpo em Merleau-Ponty, que enfatiza a importância das representações motoras. Estas representações, ligadas a hábitos e esquemas corporais, correspondem à ideia aristotélica de forma como ato e causa final.

³⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 101.

³⁴¹ MERLEAU-PONTY, M. (2005), p. 121.

A coisa apareceu para nós acima como a meta de uma teleologia corporal, a norma de nosso cenário psicofisiológico. Mas essa foi apenas uma definição psicológica que não explicita o significado completo da coisa definida e que reduz a coisa às experiências nas quais a encontramos. Agora descobrimos o núcleo da realidade: uma coisa é uma coisa porque, seja o que for que ela nos transmita, é transmitido por meio da própria organização de seus aspectos sensíveis. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 376)³⁴²

Em última análise, Merleau-Ponty reconhece a sensibilidade como um aspecto fundamental da nossa interação com as coisas e com o mundo, permitindo uma compreensão simbólica dessas relações. As teorias da percepção de Aristóteles e Merleau-Ponty se assemelham ao destacar a importância da sensibilidade em relação ao ambiente. Em Merleau-Ponty, a intencionalidade corporal é crucial para a fenomenologia da percepção, assim como a teleologia é essencial para explicar os movimentos na teoria da *psique* aristotélica. Ambos filósofos utilizam a ação habitual para analisar como entendemos e respondemos às formas e movimentos no mundo, fundamentando nossa relação sensível com o ambiente e explicando nossas ações.

³⁴² MERLEAU-PONTY, M. (2005) *Phenomenology of perception*, Translate by Colin Smith, Routledge, p. 376.

Capítulo 5: Percepção: A Faculdade da Sensibilidade.

Cada sentido possui uma função discriminativa própria: ouvimos através dos ouvidos e percebemos as cores pela visão, por meio da capacidade específica dos nossos olhos. Os objetos sensíveis, por sua própria natureza, são aquilo que os sentidos captam diretamente, e cada sentido é, por sua natureza, adequado ao seu objeto próprio, ou seja, *“essência de cada sentido responde por natureza”* (DA 418a25). No entanto, essa percepção depende dos meios apropriados para a atualização de cada sentido. O objeto da visão, por exemplo, é o visível, que inclui a cor, a qual não pode ser percebida sem a presença da luz (DA 418a30-418b5). Da mesma forma, ouvimos o som em determinados meios, pois *“o som em atividade é sempre de alguma coisa, contra alguma coisa e em alguma coisa”* (DA 419b10) e sua percepção depende da ativação da audição. A capacidade auditiva, contudo, é limitada; não conseguimos distinguir sons que estejam fora de uma determinada faixa de intensidade, seja por serem excessivamente altos ou baixos. Assim como para a visão é necessário um meio transparente à luz, o som depende do movimento do ar para chegar aos nossos ouvidos (DA 420a5). Dessa forma, fica evidente a importância dos meios na percepção dos objetos sensíveis, conforme a capacidade de cada sentido e o poder de captação das formas sensíveis.

A discriminação de cada sentido identifica-se a partir dos sensíveis próprios captados por cada sentido (DA 418a15). A possibilidade de erro nessa discriminação é possível em relação ao objeto sensível, ao meio em que se dá a percepção e aos próprios sensíveis. Por exemplo, podemos nos enganar ao perceber um som, uma cor ou um sabor. No entanto, o tato dificilmente se engana em relação aos seus contrários, por ser a capacidade discriminativa do que é tangível. Os sensíveis de um determinado tipo são próprios de cada sentido: a cor é própria da visão, e o som é próprio da audição. Ainda assim, existe o que Aristóteles chama de sentido comum, que se manifesta quando há uma percepção integrada de diferentes sensíveis próprios. Ele menciona, por exemplo, a percepção de algo amargo e amarelo como resultado da combinação discriminativa de dois sensíveis próprios, a cor e o sabor. Assim, a percepção separa os sensíveis por órgãos na teoria, mas na prática esses sentidos atuam de maneira integrada. Perceber

"por si mesmo" refere-se à função discriminativa de cada sentido, ou seja, à relação direta entre a percepção e seus sensíveis próprios.

Alguns sensíveis são comuns a todos os sentidos; Aristóteles cita, por exemplo, a percepção de movimento, repouso, número, figura, forma ou contorno exterior, e grandeza ou magnitude. Esses sensíveis não são próprios de um sentido específico, mas são acessíveis a vários sentidos simultaneamente. Um movimento, por exemplo, pode ser percebido tanto pelo tato quanto pela visão, como Aristóteles observa (DA 418a20).

A percepção, enquanto sentido comum, é um tipo de percepção que, embora distintamente própria a cada sentido, ocorre de maneira integrada em todos eles. Aristóteles afirma que algo é dito sensível próprio para determinado sentido, como a visão é para o olho. Quando percebemos qualidades como as cores, estamos percebendo as qualidades dos objetos, não os objetos em si mesmos. Por isso, Aristóteles escreve que não somos afetados pelo objeto como um todo, mas por suas qualidades sensíveis (DA 418a20). O sujeito que percebe não é diretamente afetado pelo objeto, mas pelas qualidades que este manifesta, o que sugere, na interpretação de Polansky, que a percepção do objeto se aproxima de uma forma de apreensão intelectual.³⁴³ Polansky também acrescenta que, para Aristóteles, a percepção acidental refere-se às qualidades sensíveis dos objetos como sendo acidentais, entendendo que a noção de substrato pode ser vista como um sinônimo para aquilo que hoje entendemos como uma qualidade.

Isso significa que o sentido é influenciado por uma coisa vermelha ou um cheiro doce, como uma rosa, mas não como uma rosa, mas como vermelha, com cheiro doce e assim por diante. Apenas as formas sensíveis, uma cor e um odor, assim como tais sensíveis movem o sentido, e não como se fala de cada uma dessas coisas, como se fala de uma rosa. O sensível acidental, a rosa, só move o sentido acidentalmente por meio desses outros sensíveis. Aristóteles aqui usa "como tal" de uma

³⁴³ POLANSKY, Ronald (2007) *Aristotle's. De anima*, Duquesne University. Cambridge, University Press, UK, p. 344.

maneira incomum. Ao invés de contrastar universal e particular, ele contrasta formas sensíveis com seus substratos. Se “como tal” incluísse coisa vermelha e não apenas vermelha, então os sensíveis acidentais não seriam percebidos acidentalmente, mas poderiam ser percebidos em virtude de si mesmos. (POLANSKY, 2007, p. 344)³⁴⁴

Deste modo, os sensíveis possuem qualidades que, em nossa percepção, são percebidas como acidentes, o que remete à ideia de perspectivas e pré-reflexão na percepção de algo. Percebemos as qualidades sensíveis de acordo com os poderes de nossa sensibilidade, e a apreensão de um objeto, como "uma rosa", por exemplo, envolve a apreensão de uma forma inteligível. Assim, nossa percepção é afetada por essas qualidades sensíveis, que percebemos como acidentes dos sensíveis. Aristóteles sugere que percebemos essas qualidades como *“formas sensíveis sem matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro ou do ouro”* (DA 424a20). Essa ideia parece ser a origem da noção de impressão sensorial associada à percepção. Aristóteles escreveu que *“nenhum ente incapaz de cheirar pode, assim, ser afectado pelo cheiro (e o mesmo raciocínio aplica-se aos outros “sentidos”); nem os seres capazes de “percepcionar são afectados pelo sensível”, excepto em virtude de cada um deles possuir a capacidade de o percepcionar”* (DA 424a20). Portanto, a percepção, em Aristóteles, ocorre em virtude da capacidade sensível da alma de apreender as formas, que se manifestam como uma atividade sensível da *psique*.

Polansky (2007) ressalta a importância de compreender a concepção do hilemorfismo para entender a ideia de que não há matéria na afecção ou alteração da percepção. Embora claramente haja uma mudança material no corpo que percebe, isso contrasta com a interpretação de Burnyeat, como discutido anteriormente. Somos afetados pelas formas sensíveis através da nossa capacidade perceptiva. Isso ajuda a esclarecer como Aristóteles entendia a percepção como um tipo de absorção das formas

³⁴⁴ POLANSKY, Ronald, (2007), p. 344.

sensíveis enquanto qualidades; entretanto, em um segundo momento, essa absorção é imaterial, pois refere-se à forma sensível, sem sua matéria.

Portanto, o sentido deve receber as formas "imaterialmente" isto é, não afetados por uma matéria de todo. Formas sensíveis permanecem formas imateriais para o sentido. Esse tipo mais peculiar de recepção tendo em conta as formas para cognição. A explicação corporal das faculdades da alma, isto é, a cera impressa pelo anel de sinete, inadequadamente tem a figura não material na cera. Mas a explicação tenta indicar a presença da forma e ausência de matéria na recepção porque a impressão em relevo na cera é o inverso da impressão da gravação no anel». (POLANSKY, 2007, p. 345)³⁴⁵

Em outro momento, Aristóteles escreveu sobre a percepção dos tangíveis, afirmando que *“tangíveis são, então, as diferenças do corpo enquanto corpo”* (DA 423b27). Tudo o que é tangível é percebido pelo contato direto das formas com os meios sensíveis.

O tangível difere, contudo, dos objectos visíveis e dos sonoros, pois percebemos estes últimos pelo facto de o intermediário agir de alguma maneira sobre nós, enquanto não percebemos os tangíveis pela acção de nenhum intermediário, mas sim em simultâneo com ele. (DA 423b12-15).

Diferentemente, todas as formas, sejam os sabores, cheiros, texturas são percebidos correlacionados às capacidades ou poderes da *psique* e assim a alteração na percepção por tais afecções, pois a afecção dos sensíveis age e modifica os corpos. O autor se pergunta:

³⁴⁵ POLANSKY, Ronald (2007), p. 345.

Ou nem todos os corpos podem ser afectados pelo cheiro e pelo som, e os corpos afectados são os indefinidos e os que não permanecem, como o ar (pois o ar exala cheiro, como se tivesse sido, de alguma maneira, afectado)? O que é, então, o cheirar, além de consistir em algum tipo de afecção? Ou cheirar é também perceber, enquanto que o ar, depois de ser afectado, se torna imediatamente sensível? (DA 424b14-20)

A noção de afecção está associada à de percepção, bem como ao movimento. Para Aristóteles, a atividade do sensível e do sentido interage sincronicamente. Como já discutido, a percepção seria a própria afecção em atividade. Aristóteles afirma que *“é possível não ouvir, possuindo embora audição, e é possível que aquilo que possui som não soe sempre. Quando se activa aquilo que é capaz de ouvir e soa aquilo que é capaz de soar, então gera-se, em simultâneo, a audição em actividade e o som em actividade”* (DA 425b30-426a5). Isso nos leva de volta à noção de potência e ato na teoria da percepção aristotélica, pois tanto o som quanto a audição são necessários para a percepção, e essa relação se aplica a cada sentido e seus respectivos sensíveis. Aristóteles também sugere que a percepção pode coincidir de algum modo com *“entender e pensar”* (DA 427a17). Por outro lado, para Aristóteles:

É evidente que perceber e pensar não são o mesmo: de um participam todos os animais, enquanto do outro participam poucos. *“Perceber”* também não é mesmo que entender, em que ocorre o entender correctamente, e o entender incorrectamente; o entender correctamente, então, é a sensatez, a ciência e a opinião verdadeira, quando o entender incorrectamente é o contrário daquelas. (DA 427b7-10)

Johansen (2012) afirma que “*então, embora o intelecto possa ser uma diferença específica dos humanos, a percepção não é*” (JOHANSEN, 2012, p. 65).³⁴⁶ Aristóteles defende que a percepção pode ser compartilhada por qualquer animal que possua alma, embora com algumas diferenças entre as espécies. A capacidade de compreender a percepção pode ser atribuída à faculdade teórica para alguns intérpretes, ou às capacidades imaginativa, discursiva e intelectual. Aristóteles sugere uma hierarquia das capacidades da alma humana, pois esta é capaz de entendimento correto através da “*sensatez, ciência e opinião verdadeira*” (DA 427b10). As sensações também são sempre verdadeiras, para Aristóteles. E mesmo que as sensações sejam sempre verdadeiras, ele defende um tipo de entendimento correcto que seria mais intelectual, onde as imagens atualizam as sensações. O entendimento também é realizado através das imagens, se para pensar retomamos as formas apreendidas. A assimilação das formas está vinculada às suas imagens que é similar às sensações.

A percepção, claramente, integra-se de algum modo à compreensão das formas. No entanto, o entendimento correto provém da faculdade intelectual ou teórica. Aristóteles faz uma distinção entre a faculdade perceptiva e a faculdade científica ou teórica, ressaltando que não haveria compreensão sem a percepção. Enquanto a percepção nos fornece as formas sensíveis e as imagens, a faculdade teórica ou intelectual é responsável por uma compreensão mais profunda e correta dessas formas.

‘Ser afectado’ também não é unívoco. Num sentido, é certa destruição pelo seu contrário; noutra, é antes a preservação do que existe em potência pelo que existe em acto e assemelha-se a ele do mesmo modo que a potência se relaciona com o acto. Isto porque aquele que possui o saber passa a exercê-lo, o que ou não é ser alterado (pois trata-se do progresso no sentido de si mesmo e da realização plena), ou é outro tipo de alteração. Não é correcto afirmar, por isso, que o que pensa se altera quando pensa, como não se altera o construtor quando constrói. Com efeito, levar um ser do entender e pensar em potência para o acto não

³⁴⁶ JOHANSEN, T. K. (2012) *The Powers Aristotle’s Soul*, p. 65.

consiste em ensinar. É justo, pois, que possua outra designação. O ser que parte da existência potencial, aprendendo e adquirindo ciência pela acção do que existe em acto e que é capaz de ensinar, não se deve afirmar que é afectado, como ficou dito. Caso contrário, teria de haver dois tipos de alteração: a mudança no sentido de estados passivos privativos e a mudança no sentido de estados activos e da natureza. (DA 417b1-15)

Aristóteles diferencia os seres que possuem *psique* por serem animados, incluindo características como a capacidade nutritiva, crescimento e envelhecimento. No entanto, aqui nos concentraremos na faculdade perceptiva como um todo. Aristóteles afirma “*A percepção sensorial dá-se, pois quando se é movido e quando se é afectado, como ficou dito; parece de fato ser certo tipo de alteração*” (DA 416b35). Aqui, lembremos que há interpretações que defendem que não há alteração material na descrição da faculdade perceptiva aristotélica.³⁴⁷ Há interpretações que sugerem a necessidade de uma alteração material para que a percepção ocorra, como afirmou Nussbaum e Putnam. Contudo, como evidenciado na interpretação de Myles F. Burnyeat, as alterações referem-se às capacidades dos sentidos de se atualizarem, sem a necessidade de reconhecer uma mudança material associada. Nesse contexto, as alterações na sensibilidade seriam as atualizações dos órgãos dos sentidos na realização de suas funções específicas. A percepção, para Aristóteles, manifesta-se tanto como potência quanto em ato: percebemos as qualidades acidentais e necessárias, de acordo com a natureza de cada sentido, e a percepção dos sentidos comuns a todos os sentidos (DA 418a10).

Sobre a sensibilidade em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. A cera, com efeito, recebe a impressão do ferro ou do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora, é da mesma maneira que o sentido é

³⁴⁷ BURNYEAT, M. F. (1995), p. 15-26.

afectado por cada objecto que possua cor, sabor ou som não enquanto cada um dos objectos individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção. O órgão sensorial primário é, então, aquilo em que reside uma faculdade desse tipo. São, de facto, o mesmo, mas o seu ser é diferente caso contrário, o ente que percepção deveria ser uma certa grandeza, quando nem o ser da faculdade perceptiva, nem o sentido o são. Estes são, antes, certa proporção e faculdade daquele que percepção. (DA 4242a0-25)

A analogia do anel de sinete que deixa a impressão da forma na cera serve para ilustrar o conceito aristotélico de como recebemos as formas sem a matéria. Kalderon destaca que Aristóteles usa essa analogia para se referir à percepção em geral. Ao contrário do que ocorre com a visão e a audição, onde cada sentido tem o poder de assimilar a forma sensível sem a matéria de um objeto externo, a questão levantada por Kalderon é sobre o que Aristóteles entende por "sentido". Ele se pergunta se Aristóteles está se referindo aos órgãos dos sentidos ou à capacidade perceptiva que esses órgãos possuem. Segundo Kalderon, Aristóteles considera que possuir um sentido é possuir essa capacidade ou poder.

Kalderon também questiona se a assimilação dessa capacidade, como no caso da visão pelo olho, constitui uma mudança material ou psicológica. No entanto, essa pergunta pode não ser relevante para Aristóteles, uma vez que ele não faz uma distinção clara entre o biológico e o psíquico. A explicação de Kalderon sobre a analogia da cera e a impressão do anel de sinete sugere que é possível absorver as formas pelos sentidos sem que haja qualquer mudança material. Kalderon refere-se a isso como assimilação.

De fato, esse padrão de refinamento dialético continua na linha seguinte, onde Aristóteles usa a metáfora de Platão da cera recebendo uma impressão, não para caracterizar o julgamento como Platão faz no *Teeteto* 194c-195a, mas para caracterizar a assimilação da forma sensível na percepção. A assimilação da forma sensível é comparada com a recepção pela cera da impressão selada por um anel de sinete. A cera

recebe a forma imposto sobre ele pelo anel de sinete, mas não recebe qualquer matéria que compõe o anel, seja bronze ou ouro, digamos. Assim, por analogia, quando um animal percebe o branco do sol, ele assimila a forma cromática do sol, mas nada de sua matéria. Além disso, assim como é a forma do anel, e não seu ouro ou bronze, que produz a impressão selada, sua forma distinta, é a brancura do sol, e não sua matéria, que produz a impressão sensorial, a experiência perceptiva do branco do sol. (KALDERON, 2015, p. 197)³⁴⁸

Kalderon escreveu em *Form without Matter*:

Cor é o poder de afetar a luz. Este poder fundamenta o poder para mediar afetando os órgãos dos sentidos para tais alterações. Os olhos vendo estão cheios de luz. Isto é somente por ser iluminado por um meio transparente sem o qual não poderia fazer a cor surgir. Quando o animal abre seus olhos, o meio interno é unido com o meio externo e criam uma substância, uma atividade incorpórea iluminando o interior dos olhos. Neste sentido a luz externa expande-se para dentro do olho. Expandindo a luz externa sem problemas com a capacidade para reagir a luz, a forma e substância do olho. Vendo as cores particulares externas aparentes no seu ambiente o animal exerce suas capacidades naturais para perceber e assim percebe sua natureza como perceptiva. Isso não é nenhuma alteração. O perceptor tanto vê como é visto, sendo a sua atividade perceptiva completa a cada instante. Ao ver a cor de um particular externo, o percebedor, ou talvez sua experiência, torna-se como o objeto de sua experiência visualmente. A percepção é um modo de assimilação. (KALDERON, 2015, p. 195)³⁴⁹

³⁴⁸ KALDERON, M. E. (2015) The Wax Analogy, IN *Form without matter*. Empedocles and Aristotle on Color Perception. Oxford University Press, p. 197.

³⁴⁹ KALDERON, M. E. (2015), p. 195.

Neste caso, para Kalderon, a assimilação parece referir-se ao que Aristóteles entende como a captura da forma sem a sua matéria. Kalderon sublinha que a percepção é sempre uma atualização inacabada, sendo completada a cada instante, conforme ele escreve. A noção de assimilação também é utilizada contemporaneamente por neo-empiristas, como Barsalou.³⁵⁰ Retornando a Kalderon, ele argumenta que não há uma alteração significativa na interpretação da percepção em relação à de Burnyeat. Kalderon defende que, para Aristóteles, a percepção como alteração é entendida como a atualização dos poderes ou capacidades dos sentidos. Portanto, atualizar é o que seria compreendido como a alteração da atividade da sensibilidade.

Aristóteles escreveu que perceber envolve sofrer algum tipo de alteração ou afecção. No entanto, ele também afirma que a percepção é a recepção das formas sensíveis sem sua matéria. Esse conceito gera uma questão: como a capacidade dos órgãos dos sentidos depende de particulares externos para sua atualização, surge a dúvida sobre se Aristóteles realmente defende que a percepção implica alguma mudança material nos órgãos dos sentidos. A discussão se concentra em saber se sentir é afetar-se pelos semelhantes próprios; por exemplo, os ouvidos são afetados pelos sons e os olhos realizam a capacidade da visão através da luz e da cor, como aponta Kalderon.

Os olhos, ao ver, são alterados. Eles estão cheios de luz. A existência e o caráter da iluminação interior dependem e derivam da existência e caráter da iluminação exterior, ela própria afetada pelas cores de detalhes. Além disso, os olhos ao ver devem ser alterados. Os olhos são o órgão da visão, e ver é uma capacidade reativa. A visão só age reagindo às cores de detalhes externos remotos. Assim, o órgão da visão deve ser atuado para exercer a capacidade de visão. (KALDERON, 2015, p. 175)³⁵¹

³⁵⁰ Ver em BARSALOU: *Grounded Cognition*, 2008.

³⁵¹ KALDERON, M. E. (2015), p. 175.

Aristóteles argumenta que a visão não é uma alteração comum; a percepção deve ser entendida como o exercício das capacidades dos sentidos, atualizada pela captação de mudanças qualitativas específicas. A importância do movimento é fundamental para demonstrar os momentos de passividade e atividade dos sentidos, que existem como potência para tal capacidade e se modificam com a atualização desses poderes e funções. Aristóteles escreve que a *“percepção também se poderá dizer em duas acepções: percepção em potência e percepção em actividade. Do mesmo modo se comporta o sensível, existente quer em potência, quer em actividade”* (DA 417a10). Essa distinção estabelece a relação entre o órgão sensível e seus sensíveis próprios na concepção hilemórfica de Aristóteles, como exemplificado pela visão.

O objecto da visão é o visível. Ora, visível é a cor e algo que, sendo embora descritível por palavras, não possui nome (tornar-se-á claro mais à frente a que nos referimos). O visível é a cor, e esta é o que cobre o que é visível por si mesmo (por si mesmo, não por ser visível pela sua definição, mas porque possui em si mesmo a causa de ser visível). Toda a cor é capaz de mover aquilo que é transparente em actividade; nisso consiste a sua natureza. A cor não é visível, por esse motivo, sem luz; pelo contrário, toda a cor de cada coisa é vista à luz. (DA 418a30)

Precisamos abordar a ideia de que percebemos através dos órgãos dos sentidos, que possuem a potência para a atualização dessas capacidades. Aristóteles indica que a combinação desses órgãos em um organismo forma um conjunto de instrumentos em funcionamento que possibilita a percepção. T. K. Johansen (1997) destaca que compreender o funcionamento dos órgãos dos sentidos é crucial para entender a percepção. Como ele aponta, *“uma vez que entendemos o que o sentido de percepção é, nós devemos explicar como os órgãos dos sentidos ajuda-nos conhecer sobre o sentido da percepção como nós temos entendido isso.”*(JOHANSEN, 1997, p. 1)³⁵² Um ponto

³⁵² JOHANSEN, T. K. (1997) *Aristotle on the sense of organs*, Introduction, Cambridge University Press, p. 1.

importante sublinhado por Johansen é que explicações fisiológicas podem fornecer uma descrição do funcionamento da percepção, como, por exemplo, os processos nos olhos e sua relação causal com atividades neuronais. Vejamos seu argumento:

Visão é entendido como um processo físico num sistema físico: referências sobre a “energia da luz” “impulsos elétricos” e “o cérebro”. Estágios particulares do processo de visão são localizados em particulares partes do corpo. A transformação da energia da luz gerando impulsos elétricos é algo que acontece no olho, onde decodificamos os impulsos elétricos é algo que acontece no cérebro. O olho é o órgão do sentido da visão nesse sentido: o olho é a parte do corpo em que o processo físico que define a visão toma seu lugar. (JOHANSEN, 1997, p. 1-2)³⁵³

Torna-se claro que a percepção funciona como um instrumento, cujas partes são integradas harmonicamente num organismo. A perspectiva científica materialista reducionista assume que as bases fisiológicas são essenciais para a atualização da percepção, tratando-a como um processo físico previsível. É crucial reconhecer a importância das partes em relação ao todo: cada órgão sensorial possui um potencial específico para a percepção, conforme descrito pela teoria aristotélica e destacado por Johansen (1997):

A percepção como um processo físico é algo que podemos observar e medir nos órgãos dos sentidos. Já se supõe aqui que, se há percepção, há partes do corpo que realizam esse processo. Se chamarmos essas partes de "órgãos dos sentidos", podemos ver por que devemos ter órgãos dos sentidos se quisermos ter percepção. (JOHANSEN, 1997, p. 2)³⁵⁴

³⁵³ JOHANSEN, T. K. (1997), p. 1-2.

³⁵⁴ JOHANSEN, T. K. (1997), p. 2.

Por outro lado, a investigação de Aristóteles, enquanto aborda as capacidades e atualizações dos órgãos dos sentidos para entender a percepção, não a considera um processo puramente físico que exija mudanças materiais. Nesse contexto, algumas interpretações, como a de M. Burnyeat, retomam interpretações mais antigas, como as de Tomás de Aquino e Philoponus. Essas interpretações sugerem que a explicação aristotélica da percepção envolve uma mudança cognitiva, e não meramente material. Como bem observou Johansen (1997):

Percepção para Aristóteles não é um processo fisiológico ou material, mas uma mudança cognitiva. Na percepção, o observador muda apenas na medida em que se torna consciente de um objeto sensorial do qual não tinha conhecimento anteriormente. Dizer que não há processo material relacionado à percepção de uma cor como matéria para forma significa que a mudança cognitiva que define a percepção da cor não se realiza necessariamente em alguma mudança material. (JOHANSEN, 1997, p. 3)

É fundamental reconhecer a importância do hilemorfismo na teoria da *psique* segundo Aristóteles. A interpretação de M. Burnyeat, que encontra consonância com a visão de Johansen (1997), analisa a teoria aristotélica e busca compreender como a recepção das formas sem sua matéria exprime a experiência da percepção. No entanto, é questionável considerar a interpretação aristotélica que postula a ausência de mudança material na percepção, visto que há uma interação material evidente entre os sentidos e seus objetos sensíveis. A percepção, de fato, opera como uma potência que exige atualização material; isso contrasta com a concepção de Aristóteles de que a capacidade perceptiva é uma atualização das funções sensoriais sem uma mudança material explícita.

Entender depende, por isso, do próprio, de quando tiver vontade, enquanto perceber não depende do próprio, pois o sensível tem necessariamente de estar presente. O mesmo sucede no caso das ciências dos sensíveis, e pelo mesmo motivo: é que os sensíveis são particulares e externos. (DA417b25)

Os órgãos dos sentidos, ancorados no corpo e no ambiente, existem sempre em potência e atividade, continuamente se atualizando e percebendo. Johansen (1997) escreveu: *“essa linha de pensamento está ligada a um segundo problema sobre como o meio deve ser, dado que não há visão, audição ou olfato por contato direto entre o órgão dos sentidos e o objeto dos sentidos”* (JOHANSEN, 1997, p. 118).³⁵⁵ Existem também os órgãos dos sentidos tangíveis, como o tacto, o paladar e a pele. No entanto, mesmo esses órgãos requerem meios específicos para sua atualização, como a umidade necessária para a percepção do sabor.

Como o que pode ser saboreado é húmido, o órgão sensorial que lhe corresponde não pode, necessariamente, nem ser húmido em acto, nem incapaz de se humidificar. O paladar é, pois, de alguma forma, afectado por aquilo que pode ser saboreado enquanto tal. O órgão do paladar tem necessariamente de humidificar-se, tendo a capacidade de se humidificar preservando-se, não sendo embora húmido. Uma prova disto é o facto de a língua não perceber nem quando está seca, nem quando está excessivamente húmida. (DA 422b5)

Isso indica que tais condições são necessárias para a atualização das capacidades dos órgãos dos sentidos. Um exemplo que ilustra a relação de interdependência entre o meio e os sentidos é fornecido por Johansen (1997):

³⁵⁵ JOHANSEN, T. K. (1997) *The medium* In *Aristotele on the sense-organs*, Cambridge University Press. p. 118.

Não podemos dizer que o ar se torna barulhento quando media o som, apenas por fazer barulho quando media o som, assim como colocar um objeto barulhento diretamente contra o ouvido não produzirá audição, assim também colocar um meio ruidoso contra o ouvido não produzirá audição. E, novamente, porque o cheiro não acontece por contato direto com um objeto malcheiroso estar em contato direto com um meio fedorento também não afetará perceptivamente o órgão dos sentidos. Então, isso nos traz de volta ao ponto de que o próprio meio tem de estar sem nenhuma das qualidades sensíveis que ele media na percepção. Isso se aplica ao meio antes e durante a mediação. Se o meio tivesse alguma das qualidades sensíveis antes da percepção, então não seríamos capazes de receber a qualidade sensível. Então não haveria alteração. (JOHANSEN, 1997, p. 119)³⁵⁶

Para Aristóteles, “*ser afectado, mover-se e passar à actividade são a mesma coisa: é que até o movimento é um certo tipo de actividade*” (...) *Ora, tudo é afectado e movido por um agente que está em actividade*” (DA 417a15). O facto agora é perceber que a matéria como potência é atualizada em ato na percepção, ou seja, o ver é a atualização dos poderes do olho. O olho ao ver não sofre alterações significativas materiais, mas atualiza a sua capacidade potencial. E novamente voltamos à noção de matéria como potência e forma como ato. Assim, os órgãos sofrem mudanças materiais, mas estão simplesmente a atualizar as capacidades que possuem, por isso o perceber é descrito como afetar-se. A afecção é material, pois todo corpo natural é material, e como também é potência para tais mudanças qualitativas. A potencialidade material é preservada para que possa ser atualizada, a percepção é sempre potência como capacidade e ato como sua realização.

³⁵⁶ JOHANSEN, T. K. (1997), p. 119.

Compare o caso da construção de uma casa. Aqui as mudanças que os materiais, os tijolos, a madeira, etc., sofrem durante a construção da casa são mudanças materiais necessárias para que haja uma casa. Você não pode construir uma casa sem mudar alguns materiais. Na interpretação de Burnyeat sobre Aristóteles, não precisa haver mudanças materiais semelhantes que acontecem no observador quando ele percebe. (JOHANSEN, 1997, p. 3)³⁵⁷

Aristóteles também procurou compreender a natureza focando-se na explicação das mudanças materiais. Por exemplo, ao descrever a raiva como um tipo de afecção, ele explica como o sangue atua de maneira distinta no coração. Dessa forma, ele revela causas formais e materiais associadas a mudanças nos estados perceptivos. O estagirita afirma claramente que *“afecções são formas implicadas na matéria”* (DA 403a25). A forma, além de substância e ato, orienta-se por uma definição diferente da explicação material. Ela está entrelaçada pelo *logos*, podendo ser compreendida como uma definição específica. Examinemos como Aristóteles aborda essa questão no *De Anima*:

As afecções são, evidentemente, formas implicadas na matéria e as definições serão, por consequência, deste tipo: ´encolerizar-se é certo movimento de certo corpo, ou de certa parte ou faculdade do corpo, por tal causa e em vista de tal fim`. Daí que pertença, desde já, à esfera do físico ter em vista a alma, seja toda a alma, seja especificamente este tipo de alma. Ora o físico e o dialético definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração. Destes, um deles dá conta da matéria, o outro da forma específica e da definição.

³⁵⁷ JOHANSEN, T. K. (1997), p. 3.

É que a definição é 'o este' da coisa e, a existir, é necessário que isso exista em certo tipo de matéria. (DA 403a25-403b5)

As afecções são mudanças materiais e qualitativas, mas Aristóteles indica que elas devem ser entendidas de maneira distinta das explicações estritamente materiais. Elas fornecem uma compreensão sobre os fenômenos em um corpo natural vivo que possui *psique*. Sem um corpo natural vivo, tais mudanças não seriam possíveis. Portanto, é crucial distinguir entre os diferentes tipos de explicações sobre a percepção e as afecções. Como elucidado por Johansen (1997):

O exemplo da raiva parece implicar que as mudanças mentais são realizadas por tais mudanças materiais. Pois dizia-se ser necessário que o desejo de retaliação fosse realizado em um tipo particular de assunto, como a fervura do sangue ao redor do coração. E a passagem parece implicar que mudanças materiais semelhantes são necessárias no caso de todas as afeições da alma. Se assim for, mudanças materiais são claramente também necessárias na percepção. (JOHANSEN, 1997, p. 10-11)³⁵⁸

Quando se considera a interpretação de Burnyeat, que defende que a percepção não envolve mudanças materiais, mas sim mudanças cognitivas, percebe-se que o autor se concentra nos conceitos de potência e ato, e, conseqüentemente, no hilemorfismo. Embora seja possível entender a matéria como atualizando suas potências materiais — isto é, as capacidades ou poderes dos órgãos sensoriais — é essencial reconhecer que qualquer atualização dessas capacidades requer algum tipo de interação material. Por outro lado, se a percepção é a recepção das formas sem sua matéria, é possível compreender que tal potência ou capacidade material não implica uma alteração material, mas apenas a ativação desses poderes. Assim, a compreensão dos diferentes

³⁵⁸ JOHANSEN, T. K. (1997), p. 10-11.

níveis e abordagens necessários para explicar a percepção é fundamental. A base material, embora evidente, não abrange toda a definição. Aristóteles escreve:

Assim, a definição de «casa» seria deste tipo: «é uma protecção capaz de impedir a destruição pelo vento, pelo calor e pela chuva». Então, um dirá que a casa é «pedras, tijolos e madeira»; o outro, que é «a forma existente naqueles em vista de tais fins». Qual destes homens é, afinal, um físico? O que se ocupa da matéria, ignorando a definição, ou o que se ocupa apenas da definição? Ou é antes o que algo diz a partir de ambas as coisas? E o que chamar afinal a cada um dos outros? Ou então não existe quem se ocupe das afecções da matéria que não são separáveis, nem sequer enquanto separáveis? Ora o físico ocupa-se de todas as acções e afecções de certo tipo de corpo e de certo tipo de matéria; todas as que não são deste tipo, deixa-as ao cuidado de outro. Umas dirão respeito, eventualmente, a um perito, conforme o caso por exemplo, a um carpinteiro ou a um médico. As afecções não separáveis, em virtude de não serem de um determinado tipo de corpo e de derivarem de uma abstracção, pertencem ao foro do matemático. Já em virtude de existirem separadamente, competem ao primeiro filósofo. (DA 403b15)³⁵⁹.

A crítica de Aristóteles sugere que a natureza não deve ser compreendida apenas a partir da explicação física (matéria) ou da explicação dialética (forma), mas sim através da relação entre esses aspectos. Como explica Jiménez (2017):

A crítica, em suma, é que a explicação “física” descrita aqui apela apenas à matéria; a explicação “dialética” apela apenas à forma. A insuficiência dessas explicações, argumenta Aristóteles, é que a matéria e a forma

³⁵⁹ Aqui entende-se primeiro filósofo como o filósofo que desenvolve a investigação metafísica, ou seja, investiga os princípios de todas as outras ciências.

defendidas, respectivamente, pelo fisicalista e pelo dialético estão em relações de mútua dependência causal. (...) As formas requerem configurações de materiais particulares para se concretizarem. A matéria se configura da maneira que é devido à forma e ao propósito que realiza. Como a forma e a matéria são mutuamente dependentes, as respectivas omissões de forma e matéria do fisicalista e do dialético equivalem a explicações insuficientes. A sugestão de Aristóteles para remediar essa insuficiência não é simplesmente aditiva – como se juntar as proposições materiais do fisicalista às proposições formais do dialético explicasse a dependência mútua entre forma e matéria que o próprio Aristóteles defende. Em vez disso, a solução consiste em discernir uma certa estrutura envolvendo forma e matéria. (JIMÉNEZ, 2017, p. 35)³⁶⁰

É importante lembrar que, ao não se posicionar como um materialista, Aristóteles não se caracteriza como um dualista, mesmo ao propor explicações tanto materiais quanto formais. O desafio está em descrever como esses aspectos funcionam de maneira composicional, ou seja, de forma hilemórfica.

Evitar o reducionismo, no entanto, não significa concordar com o dualismo. Os dualistas podem argumentar que os estados mentais não são idênticos aos estados físicos porque os estados mentais têm propriedades que não podem ser propriedades dos estados físicos. Descartes, por exemplo, sustentava que a consciência definia os estados mentais e não podia ser compartilhada pelos estados físicos. O dualista dirá não apenas que nenhum tipo de estado mental e físico é idêntico, mas também que nenhum sinal de um estado mental é idêntico a

³⁶⁰ JIMÉNEZ, E. R. (2017) The Model of Explanation in Aristotelian Psychology IN *Aristotle's Concept of mind*. Cambridge, p.35.

qualquer sinal de um estado físico. Nenhum exemplo de, digamos, sentir dor é idêntico a qualquer estado físico. (JOHANSEN, 1997, p. 5)³⁶¹

As afecções, ou alterações na percepção, podem ser compreendidas como abstrações relacionadas à forma, e não como movimentos materiais apenas. Jiménez (2017) parece alinhar-se com a interpretação de M. Burnyeat, sugerindo que tais afecções, de fato, podem não implicar mudanças materiais.

Na psicologia, como em toda a física, os fatos sobre os quais buscamos explicações são materiais. Portanto, a primeira coisa a fazer para progredir na psicologia é discernir certos fatos materiais necessários. Agora é certamente o caso que a própria alma e muitos dos 'atos e afecções' da alma não são materiais. Em geral, a física está em causa, como Aristóteles argumenta em *Phys. II.2*, com a forma principalmente, e com a matéria apenas em sua relação com a forma. Como ele coloca no final dessa discussão, a física está preocupada com o que é 'formalmente separável, mas ainda assim material'. (JIMÉNEZ, 2017, p. 36)³⁶²

Portanto, Aristóteles faz uma clara distinção entre explicações materiais e formais, embora ambas estejam inter-relacionadas. Os estados formais, como alterações e afecções da *psique*, não podem ser explicados apenas em termos materiais (físicos). É importante destacar que o hilemorfismo aristotélico não se encaixa nem em visões puramente materialistas (fiscalistas) nem em dualistas.

³⁶¹ JOHANSEN, T. K. (1997), p. 5.

³⁶² JIMÉNEZ, E. R. (2017), p. 36.

5.1 A Teoria Aristotélica da *Psique* Frente ao Fisicalismo e o Problema Mente-Corpo.

A partir deste ponto, abordaremos o hilemorfismo aristotélico, ou seja, a relação entre matéria e forma, com foco na percepção, considerando a matéria como o corpo natural. A forma, neste contexto, é a *psique*, pois estamos tratando de um corpo natural específico. Aristóteles afirma que “*um elemento é a matéria e o outro a forma, na medida em um o é em potência, enquanto o outro em ato*” (*Metaph.* 1045a22).³⁶³ O que gostaria de destacar é que, além de confrontar o fisicalismo—que envolve a consideração do corpo natural vivo como sujeito—devemos lembrar que a matéria, neste caso, refere-se ao corpo natural e não à matéria indivisível, como Aristóteles se refere aos elementos, e resta que o corpo tem de ser uma mistura de elementos (DA423a14). A matéria da *psique* referida aqui deve ser entendida como a matéria de um corpo natural vivo. Embora um corpo sem vida, ou inanimado, ainda seja composto de carne e ossos, suas partes não podem ser adequadamente compreendidas de maneira isolada, desvinculadas do funcionamento integrado que caracteriza o todo vivo. A vida em um corpo natural não é definida pela mera soma de suas partes, mas pela conformidade e inter-relação dessas partes enquanto organizadas segundo um princípio vital. Assim, ao pensar em um corpo natural vivo, é imperativo adotar uma concepção de matéria que envolva a vida. No contexto da *psique* humana, devemos recorrer à noção de *organon* apresentada por Aristóteles, além de reconhecer a complexidade da matéria quando considerada no âmbito de um corpo natural humano.

Merleau-Ponty, em sua fase final de escrita, desenvolve a ideia de “*a natureza como o outro lado do homem (como carne – de modo nenhum como “matéria”*)” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 247).³⁶⁴ Nesse sentido, ele contrapõe as noções de carne e matéria, argumentando que a noção de matéria não consegue abarcar a complexidade da carne, justamente porque esta última se refere a um corpo natural vivo. Essa distinção é fundamental, como também o é na caracterização da *psique* aristotélica,

³⁶³ *Metaph.* 1045a22 (Trad. W. D. Ross In Barnes)

³⁶⁴ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 274.

especialmente em relação ao movimento. Portanto, a noção de um corpo natural não pode ser simplificada à de matéria inerte; a noção de carne envolve uma compreensão mais profunda e dinâmica, que Merleau-Ponty relaciona à linguagem modal de ato e potência, ou atividade e passividade.

A carne = o fato de que meu corpo é ativo-passivo (visível-vidente) massa em si e gesto – a carne do mundo = sua *Horizonthaftigkeit* (horizonte interior e exterior) rodeando a fina película do visível estrito entre esses dois horizontes – A carne = o fato de que o visível que eu sou é vidente (olhar) ou, o que vem a dar no mesmo, tem um dentro + o fato de que o visível exterior é também visto, i. e, possui um prolongamento, no recinto do meu corpo, que faz parte do meu ser. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 271)³⁶⁵

Quando Merleau-Ponty escreveu sobre a carne do corpo, entendida como simultaneamente ativa e passiva, podemos traçar um paralelo com a descrição aristotélica da percepção. No entanto, enquanto Merleau-Ponty desenvolve a noção de "carne" tanto do corpo quanto do mundo, ele atribui um papel privilegiado à visão, algo que, de certo modo, também se encontra em Aristóteles e em outros filósofos. A ideia de carne, tanto do mundo quanto do corpo natural, como algo visível, levanta questões sobre a relação entre interior e exterior, um problema que também foi abordado por Brentano. Contudo, a ontologia da carne em Merleau-Ponty destaca-se por mostrar que o corpo e o mundo compartilham de um mesmo prolongamento, uma continuidade ontológica que vincula o ser encarnado ao seu ambiente.

Dizer que o corpo é vidente não é, curiosamente, senão dizer que é visível. Quando procuro saber o que quero dizer dizendo que é *o corpo que vê* acho apenas o seguinte: ele está de algum 'lado' (do ponto de vista

³⁶⁵ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 271.

de outrem – ou: no espelho para mim por ex. no espelho de três faces) visível no ato de olhar –Mais exatamente: quando digo que o meu corpo é vidente, há, na experiência que tenho disso, algo que funda e enuncia a vista que outrem possui ou que o espelho dá de meu corpo. I. e: é visível para mim em princípio ou pelo menos concorre para o Visível de que o meu visível é um fragmento. i. e, nessa medida, o meu visível vira-se sobre ele para ‘compreendelo’ -B como é que eu sei disso senão por que o meu visível não é de modo nenhum “representação” minha, mas carne? I. e, capaz de abraçar o meu corpo, de ‘vê-lo’ – E através do mundo que sou visto ou pensado. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 274)³⁶⁶

Merleau-Ponty sugere que o corpo, ao ser vidente, é também visível, subvertendo a ideia de uma percepção unidimensional. Ele destaca que a visão do corpo é intrinsecamente ligada à sua própria visibilidade, mostrando que a percepção é um fenômeno encarnado e inter-relacionado. A "carne" representa a interconexão ontológica entre o corpo e o mundo, na qual a percepção estabelece uma continuidade e entrelaçamento que supera a dicotomia entre sujeito e objeto.

Como devemos confrontar a teoria aristotélica da *psique* com teorias fisicalistas e reducionistas, especificamente no contexto do problema mente-corpo? A análise, conforme apontado por Burnyeat, sugere que Aristóteles pode não ter reconhecido a questão como um problema em si, ou então que o fisicalismo materialista pode não proporcionar uma solução adequada para essa problemática.

As teorias mente-corpo podem ser categorizadas em termos dos tipos de propriedades que suportam. As propriedades, lembre-se, devem ser os correlatos não linguísticos de pelo menos alguns predicados. (...) Vamos concordar em categorizar propriedades como mentais ou físicas com base nos predicados que as expressam. Propriedades físicas são

³⁶⁶ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 274.

propriedades expressas por predicados físicos, e propriedades mentais são propriedades expressas por predicados mentais ou psicológicos. Os predicados mentais paradigmáticos são os predicados do discurso psicológico comum que usamos para expressar as atitudes proposicionais das pessoas e estados perceptivos ou sensoriais: 'saber como resolver o problema', 'acreditar que vai nevar', 'querer um aumento', 'sentir medo de que a ordem de venda chegue tarde', 'ver o guaxinim se arrastando pelo gramado', 'sentir-se agitado', 'ter uma coceira incômoda', e assim por diante. Predicados físicos, por outro lado, são os predicados usados para formular teorias em física. Como exatamente devemos entender “física” aqui é controverso, pois, entre outras coisas, a definição de física tem implicações espinhosas para a definição de fisicalismo. (JAWORSKI, 2016, p. 218)³⁶⁷

As teorias mente-corpo são categorizadas com base nas propriedades que suportam: propriedades mentais são expressas por predicados psicológicos, como "sentir medo", enquanto propriedades físicas são descritas por predicados físicos, ligados à física. A definição de física afeta a interpretação do fisicalismo. Deste modo, os predicados podem ser classificados como psicológicos ou mentais, por um lado, e físicos ou materiais, por outro. A tese fisicalista, que afirma que tudo é físico, ignora descrições de natureza psicológica. Jaworski (2016) e outros filósofos da ciência observam que a definição de física pode mudar, tornando o fisicalismo atual diferente do anterior, o que exige uma escolha cuidadosa da teoria física a adotar. As categorias de mental e físico não são estáticas e podem variar ao longo do tempo. Portanto, é essencial esclarecer as diferenças entre propriedades físicas e mentais. Jaworski destaca uma importante distinção para entender a diferença entre dualismo e fisicalismo:

³⁶⁷ JAWORSKI, W. (2016) *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, p. 218.

As definições anteriores de “mental” e “físico” devem tornar evidente que ser mental e ser físico não são designações mutuamente exclusivas. É possível que a mesma propriedade seja expressa por predicados de ambos os tipos; a propriedade expressa pelo predicado 'está com dor' pode ser a mesma propriedade expressa pelo predicado 'está no estado cerebral B'. A seguinte afirmação, portanto, não é trivial: *Dualismo de propriedades*: Existem propriedades mentais (de primeira ordem) e propriedades físicas (de primeira ordem), e propriedades mentais (de primeira ordem) e propriedades físicas (de primeira ordem) são distintas. Um compromisso com o dualismo de propriedade assim definido é o que distingue as teorias monistas como o fisicalismo das dualistas. Os últimos aceitam o dualismo de propriedade, os primeiros o rejeitam. (JAWORSKI, 2016, p. 220) ³⁶⁸

Em última análise, os monismos em geral sustentam que tudo pode ser mental ou físico, abrangendo diversas teorias fisicalistas e dualistas. Apesar de não definir explicitamente o mental ou o comportamento mental, a concepção aristotélica da *psique*, fundamentada no movimento, é crucial. A matéria animada se distingue da inanimada pela participação na vida, mas, na teoria aristotélica, tudo é de algum modo físico. A abordagem hilemórfica de Aristóteles, ao distinguir entre explicações formais e materiais, oferece uma perspectiva adequada para analisar os fenômenos. Aristóteles começou sua investigação pelo conhecimento já estabelecido e explorou diferentes perspectivas para entender e definir as relações formais e materiais, caracterizando assim o hilemorfismo como uma abordagem integrada com explicações causais.

Aristóteles, no Livro II do *De Anima*, explora detalhadamente a noção de sensibilidade ou faculdade perceptiva, abordando cada um dos cinco sentidos, seus objetos específicos (sensíveis) e os meios necessários para sua ativação. Ele propõe uma explicação de percepção que envolve uma via de mão dupla: a percepção é entendida como potência, ativada pelos objetos sensoriais e pelos meios próprios a cada sentido.

³⁶⁸ JAWORSKI, W. (2016), p. 219-220.

Por exemplo, a percepção auditiva não é constante, pois a capacidade de ouvir é ativada por sons e depende de condições específicas, como a presença do ar. Aristóteles também destaca a importância dos meios, como o ar e a água, que são essenciais para a realização das capacidades sensoriais. Além disso, ele sugere a existência de um sentido comum que nos permite não apenas distinguir, mas também integrar e compreender a totalidade dos sentidos, unificando-os na experiência perceptiva e no pensamento.

Como já expressamos anteriormente, para além de tentarmos entender como Aristóteles definiu a capacidade perceptiva como uma faculdade da *psique*, é fundamental distinguir essa faculdade da capacidade de pensamento. Em outras palavras, devemos esclarecer as diferenças entre o ato de pensar e o de perceber como faculdades da *psique*.

Percepção também se poderá dizer em duas acepções: percepção em potência e percepção em actividade. Do mesmo modo se comporta o sensível, existente quer em potência, quer em actividade. Esclareçamos primeiro que, de facto, 'ser afectado', 'mover-se' e 'passar à actividade' são a mesma coisa: é que até o movimento é um certo tipo de actividade, embora incompleta, como dissemos noutra ocasião³⁶⁹. Ora, tudo é afectado e movido por um agente que está em actividade. (DA 417a10-15).

A percepção em Aristóteles é entendida tanto como potência quanto como ato, refletindo a capacidade latente e a atividade efetiva da *psique*. Os sensíveis, que são estímulos para os sentidos, existem tanto como possibilidades (potência) quanto como realizações (ato), abrangendo o tangível e o intangível, como no caso do tacto. Essa distinção é semelhante às disposições de caráter na ética aristotélica, que também existem em potência e ato, e está relacionada à teoria dos conceitos disposicionais de

³⁶⁹ Ver ARISTÓTELES, *Phys.* 201b31.

Gilbert Ryle. A afecção na percepção, que ocorre por meio das formas dos sensíveis, não é unívoca, assim como o saber pode ser considerado em potência e em ato, conforme ilustrado na citação de *De Anima*, 417b5-15.

‘Ser afectado’ também não é unívoco. Num sentido, é certa destruição pelo seu contrário; noutra, é antes a preservação do que existe em potência pelo que existe em acto e assemelha-se a ele do mesmo modo que a potência se relaciona com o acto. Isto porque aquele que possui o saber passa a exercê-lo, o que não é ser alterado (pois trata-se do progresso no sentido de si mesmo e da realização plena), ou é outro tipo de alteração. Não é correcto afirmar, por isso, que o que pensa se altera quando pensa, como não se altera o construtor quando constrói. Com efeito, levar um ser do entender e pensar em potência para o acto não consiste em ensinar. É justo, pois, que possua outra designação. O ser que parte da existência potencial, aprendendo e adquirindo ciência pela acção do que existe em acto e que é capaz de ensinar, não se deve afirmar que é afectado, como ficou dito. Caso contrário, teria de haver dois tipos de alteração: a mudança no sentido de estados passivos privativos e a mudança no sentido de estados activos e da natureza. (DA 417b5-15)

Fundamentalmente, o foco reside na atividade e na atualidade da *psique*, não como mera alteração, mas como a posse e exercício das capacidades. Essa distinção torna-se mais evidente quando se compreende a percepção como uma ambiguidade modal entre capacidade e atividade, ou seja, entre potência e ato. Adicionalmente, é necessário distinguir com maior precisão a concepção aristotélica de sensação em relação ao pensamento. No Livro I do *De Anima*, Aristóteles critica explicações insatisfatórias sobre a alma que consideram o pensamento de forma isolada, que analisam a alma sem considerar sua relação com o corpo, ou que discutem a alma em termos de seus elementos constituintes, qualidades ou quantidades. Aristóteles aborda

essas diversas considerações antes de formular sua própria teoria sobre a *psique* e suas faculdades de pensamento e percepção.

Nenhum destes uns, dizendo que, por conhecer e perceber os entes, a alma é composta dos elementos; outros, que ela é o que possui maior capacidade de imprimir movimento se pronuncia sobre todo o tipo de alma. É que nem todos os entes dotados de sensibilidade são capazes de imprimir movimento (parece haver, pois, de entre os animais, alguns que não se deslocam, embora pareça ser este o único movimento que a alma imprime ao animal). E a mesma a quantos constroem o entendimento e a faculdade perceptiva a partir dos elementos, pois as plantas vivem, manifestamente, sem participar [da deslocação nem] da sensibilidade, e muitos animais não possuem pensamento discursivo. Se se concedesse nestes aspectos e se admitisse que o entendimento é uma parte da alma como também a faculdade perceptiva, ainda assim não estaríamos a pronunciar-nos universalmente sobre todo o tipo de alma, nem sobre nenhuma alma no seu todo. (DA 410b15-25).

Na passagem acima, ainda no primeiro livro do *De Anima*, algumas características das faculdades perceptiva e do pensamento discursivo parecem ser cruciais. No entanto, como vimos, investigar apenas essas faculdades não é suficiente para definir o tipo de *psique* ou de ser vivo em questão; é necessário considerar uma análise mais abrangente das faculdades e das formas de vida.

5.2 Aristóteles e Gilbert Ryle: Uma Análise da Modalidade de Potência e Ato em Relação aos Conceitos Disposicionais.

A teoria da *psique* na obra *De Anima* de Aristóteles ressoa com certas teorias contemporâneas da mente, como exploramos neste trabalho. Por exemplo, Gilbert Ryle

apresenta semelhanças na fundamentação dos conceitos disposicionais mentais, especialmente em relação às ideias de potência e ato desenvolvidas na teoria aristotélica.

Embora Aristóteles não defenda um dualismo ao discutir o hilemorfismo e as noções de potência e ato, Ryle de forma semelhante critica a concepção de que a mente é composta por duas substâncias ou modos de ser distintos. Em sua teoria dos conceitos disposicionais do mental, Ryle reinterpreta, de certo modo, as noções de potência e ato. Nosso objetivo é examinar como tanto Ryle quanto Aristóteles distinguem entre pensar e perceber, ao mesmo tempo que concordam que faculdades da *psique*, como pensar, imaginar e perceber, estão inter-relacionadas e integradas.

É importante começar ressaltando que Aristóteles utilizava a noção de *psique*, que, em certo sentido, pode ser comparada à noção contemporânea de mente. Para Aristóteles, a alma é aquilo que anima ou concede vida ao corpo.³⁷⁰ A *psique* era compreendida por Aristóteles a partir de sua interpretação hilemórfica: *“a alma não parece ser afectada nem produzir qualquer afecção sem o corpo — por exemplo, encolerizar-se, ser ousado, sentir apetites e perceber, em geral”* (DA 417b2-16). No *De Anima*, a noção de percepção aparece como partes ou funções de partes da alma, como o “perceber”. Essas funções são claramente entendidas como atividades e ações que são logicamente anteriores às suas respectivas faculdades, as faculdades da alma. Aristóteles incorpora teorias anteriores ao afirmar: *“ora o animado parece diferir do inanimado principalmente em dois aspectos: no movimento e no perceber”* (DA 403b25). Embora o Estagirita tenha identificado problemas na definição de alma, Ross (1983) observa que ele assumiu *“o facto de esta ser uma potencialidade ou uma actualidade”* (ROSS, 1983, p. 137),³⁷¹ com a potência para o movimento sendo sua actualidade. Ross explica: *“a actualização da percepção é, ao mesmo tempo, a actualização do objecto. O som em acto e audição apenas são dois aspectos distintos*

³⁷⁰ ROSS, David, (1983) *Aristóteles*, Coleção: Opus – Biblioteca de Filosofia, n 3. 1923, 1983. Methuen & Co., Ltd. Trad. Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, p. 139-140.

³⁷¹ ROSS, David, (1983), p. 137.

dum único acontecimento. Fora da audição não existe som, a não ser potencialmente” (ROSS, 1983, p. 145).³⁷²

Para Aristóteles, a percepção está relacionada ao movimento, *“quando se é movido e quando se é afetado”* (DA 416b35). A percepção altera-se, atualiza-se, mas ele ressalta que não se trata de um atividade contínua, mas também de uma potência para tal. Segundo ele, a percepção também é potência, pois é necessário sermos afetados para que a percepção ocorra: *“não percebemos continuamente, como o combustível não consome por si mesmo, sem algo que o faça arder. Se, com efeito, o combustível se consumisse por si mesmo, não necessitaria do fogo existente em acto”* (DA 417a5). O ato de perceber manifesta-se de duas maneiras: em potência e em atividade. Os órgãos sensoriais possuem a potência para desempenhar suas respectivas funções — o olho para a visão e o ouvido para a audição. A potência para a percepção refere-se à capacidade de realizar essa atividade, mesmo que ela não esteja sendo exercida no momento. Por exemplo, alguém que pode ouvir possui a potência para a audição, mesmo enquanto está dormindo.

A alma é, em primeiro lugar, nutritiva, uma parte que estaria presente em todos os seres vivos, tanto nas plantas quanto nos animais. Outra faculdade da alma é a sensitiva, também presente em todos os animais. Embora todos os seres possuam matéria e forma, nem todos os corpos possuem alma e percepção. Uma pedra, por exemplo, tem matéria e forma, mas não é um ser animado; portanto, não é um ser vivo que tenha como princípio a *psique*. A faculdade sensitiva está ligada à capacidade perceptiva. Ross observa: *“a alma sensitiva não se resume apenas à função de perceber, mas, como consequência natural disto, também possui a de sentir prazer ou dor e, portanto, de desejar, a qual se encontra em todos os animais”* (ROSS, 1983, p. 138).³⁷³

A noção de sensível também é entendida de duas maneiras: como potência e como atividade. Aristóteles observa que *“ser afetado, mover-se e passar à atividade são a mesma coisa: é que até o movimento é um certo tipo de atividade, embora incompleta”* (DA 417a15 Essa atividade é considerada incompleta porque necessita da

³⁷² ROSS, David, (1983), p. 145.

³⁷³ ROSS, David, (1983), p. 138.

apreensão de uma forma ou de seu exercício para ser plenamente atualizada. Ser afetado e passar ao movimento implica a realização de uma atividade. Para Aristóteles, a alma não sugere necessariamente uma subjetividade. Ross (1987) destacou que, mesmo assim, o termo usado por Aristóteles ainda não se refere ao que entendemos como *self* ou pessoa, se a considerarmos apenas proveniente da faculdade intelectual:

Aristóteles não concebeu a noção de eu como tratando de um ser puramente espiritual, para o qual seu corpo constitui, de igual modo, uma parte do mundo exterior, tal como as outras físicas. Pelo contrário, para Aristóteles a alma e o corpo formam uma união que é completa enquanto dura, e na qual a alma e o corpo constituem aspectos meramente discerníveis à visão filosófica. (ROSS, 1983, p. 140)³⁷⁴

Para esclarecer melhor a ligação entre potência e atividade, Aristóteles oferece exemplos que demonstram como a potência de ser afetado, combinada com o movimento, resulta em atividade ou atualidade. Em outras palavras, a potência de ser afetado, quando se manifesta através do movimento, representa a realização ou atualidade dessa potência:

Assim, um ser é sábio, por um lado, no sentido em que poderemos chamar “sábio” a um homem por ser um de entre os sábios e possuir saber. Por outro, chamamos desde logo “sábio” a homem que domina o saber gramatical. Cada um deles, porém, não é capaz da mesma maneira: um, é em virtude de serem desse tipo o seu gênero e matéria; o outro, porque é capaz, se quiser, de exercer um saber, desde que não se

³⁷⁴ ROSS, David, (1983), p. 140: O autor ainda compara a teoria aristotélica com o dualismo cartesiano: *“Uma noção como a de Descartes, para a qual a existência da alma representa a primeira certeza e a existência da matéria uma inferência posterior, seria absurda para Aristóteles. A totalidade do eu, simultaneamente alma e corpo, é algo de dado e inquestionável. O mesmo é válido para o mundo físico. Por vezes, Aristóteles utiliza a linguagem sugestiva do idealismo. Mas, de um modo geral, deve talvez ser incluído entre os realistas ingênuos”*.

verifique um impedimento externo. Um terceiro, ainda, exercendo já um saber, ao (re)conhecer que isto é um “A”, está a ser um “sábio” em realização plena e em sentido próprio. Os dois primeiros, com efeito, sendo sábios em potência, “tornam-se sábios em atividade” (DA 417a24-30).

Nesse contexto, identificamos dois modos do ser, que expressam uma metafísica da modularidade entre potência e ato. Por exemplo, a potência do saber e o ato como exercício do saber representam a atividade ou atualidade dessa potência. Ronald Polansky (2007) explicou a importância desses dois modos (potência e ato) a partir da percepção, conforme também abordado por Aristóteles:

Como o perceber é dito dessas duas maneiras, é predicado de percebedores potenciais ou reais, o que significa que os primeiros são capazes de perceber e os segundos realmente percebem, a percepção pode ser dita de maneira semelhante nessas duas maneiras. Podemos dizer, por exemplo, que o animal adormecido tem percepção sensorial e que aquele que está percebendo está engajado na percepção sensorial. O ponto crucial é a percepção estar em potência ou atualidade. (POLANSKY, 2007, p. 228)³⁷⁵

A percepção é compreendida não apenas em termos de afecção e movimento, mas também em relação às noções de potência e ato, sendo o ato a atualização da potência, ou sua atividade. Na obra *De Anima*, a percepção é associada e correlacionada com a noção de sensibilidade. Aristóteles examina o conceito de sensibilidade, ou percepção, e como ela se relaciona com a percepção de cada sentido. O sensível, ou os

³⁷⁵ POLANSKY, Ronald (2007) *Aristotle's. De anima*, Duquesne University. Cambridge, University Press, UK, p. 228.

sensíveis, refere-se a uma espécie de forma ou essência associada a um tipo específico de sensação recebida por cada sentido. Polansky escreve:

Ao falar da receptividade para formas sensíveis sem a matéria, ele estaria então dizendo que o sentido como uma faculdade psíquica é influenciado ou afetado exclusivamente por uma forma sensível ao invés de uma forma sensível junto com sua matéria. Uma vez que é o sentido que está sendo influenciado apenas pela forma sensível, este deve ser o objeto sensível já em ato, da maneira como o sentido percebe o objeto sensível em ato. (POLANSKY, 2007, p. 343)³⁷⁶

A alma, ao receber as formas sensíveis, captaria o sentido dessas formas, entendendo "sentido" como uma função psíquica possibilitada pela afecção das formas sensíveis. Aristóteles identifica três acepções ou modos de perceber:

Sensível diz-se em três acepções: em duas delas dizemos que os percebemos por si mesmos, na outra por acidente. Dos dois primeiros sensíveis, um é próprio de cada sentido, enquanto o outro é comum a todos. Chamo «próprio de cada sentido» ao que não pode ser percebido por outro sentido e a respeito do qual é impossível errar, como: a visão da cor, a audição do som e o gosto do sabor. O tacto, por sua vez, possui várias diferenças (DA 418a10-14).

Os três modos de perceber, segundo Aristóteles, são os seguintes: Primeiro, refere-se à diferenciação na apreensão das formas sensíveis, isto é, à relação entre cada objeto sensível e cada sentido. Em segundo lugar, está a percepção do que pode ser percebido simultaneamente por todos os sentidos. Por último, o terceiro modo é a

³⁷⁶ POLANSKY, Ronald (2007), p. 343.

percepção accidental, que indica a percepção própria de cada objeto, considerando suas particularidades. Ross (1987) explica:

Duas delas são percebidas directamente – as qualidades sensíveis peculiares a cada sentido e as que são comuns a todos, ou pelo menos à vista e ao tacto. No qual concerne às primeiras, o erro é impossível, ou pelo menos pouco frequente. (...) A terceira espécie de objetos da percepção é o percebido accidentalmente como um concomitante de um 'sensível especial' (ROSS, 1983, p. 146)³⁷⁷.

Desenvolveremos ao longo deste trabalho uma análise mais aprofundada do sentido do tacto, considerando-o como um dos sentidos envolvidos na percepção do tangível. Cada um dos modos do sensível indica diferentes formas de percepção. Por agora, é relevante fazer um contraste com a filosofia de Gilbert Ryle (1900-1976), um filósofo britânico contemporâneo conhecido por seu trabalho na filosofia da mente e da linguagem. Ryle é frequentemente associado ao behaviorismo, embora essa rotulação seja debatida e não exploraremos essas controvérsias aqui. Sua obra *The Concept of Mind*, publicada pela primeira vez em 1949, analisa muitos conceitos utilizados em teorias da mente. A crítica de Ryle é direcionada principalmente ao dualismo cartesiano, a concepção filosófica que propõe que o mental é uma manifestação de duas substâncias distintas: corpo e mente. A proposta da mente disposicional, apresentada por Ryle, faz parte da argumentação de *The Concept of Mind*, que desafia os dogmas do dualismo cartesiano.

Pretendemos mostrar como os conceitos de potência e ato ressoam na teoria de Gilbert Ryle. Quando afirmamos que "o vidro é frágil" ou que "o açúcar é solúvel", estamos nos referindo a exemplos de conceitos disposicionais, que têm propriedades disposicionais na teoria da mente de Ryle. A fragilidade do vidro refere-se à sua

³⁷⁷ ROSS, David, (1983), p. 146.

possibilidade de se quebrar, mesmo que não tenha se quebrado ainda, e o açúcar deve ser solúvel, mesmo que ainda não tenha sido dissolvido.

Para Ryle, todo enunciado que descreve propriedades disposicionais se assemelha aos enunciados que incluem ou emitem leis. Assim, possuir uma propriedade disposicional “*não é estar num estado particular ou sofrer uma mudança particular; é estar sujeito ou ter a possibilidade de estar num estado particular ou de sofrer uma mudança particular, quando se verifica uma condição particular*” (RYLE, 2009, p. 31).³⁷⁸ Isso também se aplica ao comportamento humano e às predisposições humanas. Por exemplo, o hábito de fumar não implica que a pessoa esteja fumando no momento em que afirma tal condição, mas sim que tem a possibilidade de fumar a qualquer momento. Um fumador se identifica como tal porque possui a predisposição para fumar em certas condições, assim como a propriedade disposicional do vidro de ser frágil se refere à sua suscetibilidade a quebrar em determinadas condições.

O argumento de Ryle afirma que muitas predisposições são simples e unilaterais, e suas descrições tendem a ser quase uniformes. No entanto, existem descrições que não estão totalmente determinadas, especialmente quando se trata de comportamento humano. Ryle oferece o exemplo de que, ao tentar descrever as propriedades disposicionais de um objeto duro, não se trata apenas de afirmar que o objeto não é maleável. Poderiam ser acrescentadas várias outras proposições para descrever aquele estado, como a possibilidade de o objeto produzir um som mais agudo se for golpeado, causar mais dor do que outro tipo de objeto se houver um choque, ou reagir com uma certa impulsão ao contato com superfícies elásticas. Essas descrições são apenas algumas das muitas possíveis.

Não é possível decompor completamente tudo o que está implícito em certas disposições, e o mesmo se aplica às disposições no comportamento humano. Em resumo, a complexidade das disposições e seus efeitos não pode ser totalmente capturada em uma única descrição ou conjunto de descrições.

³⁷⁸ RYLE, Gilbert, (2009) *The Concept of Mind*, Routledge, p. 31.

Ryle exemplifica o conceito de orgulho ao discutir como Jane Austen demonstrou essa característica em várias situações e condições, ilustrando as qualidades da protagonista de *Orgulho e Preconceito*.³⁷⁹ Ele sugere que, para julgar se uma ação é ou não inteligente, é necessário olhar além da própria ação. Observar a ação num dado momento pode indicar que ela foi realizada de modo acidental ou mecânico, e até mesmo um papagaio pode parecer estar a raciocinar. Contudo, não se trata de buscar um “fantasma da máquina”, ou um mental oculto que planeja a ação. A teoria da mente disposicional tenta explicar as predisposições do comportamento sem recorrer à definição tradicional baseada na dualidade de corpo e mente. Em vez disso, a hipótese da mente disposicional enfatiza as capacidades e habilidades para atualização, *“possuir uma propriedade disposicional não é estar em um determinado estado ou passar por uma determinada mudança; é estar obrigado ou sujeito a estar em um determinado estado ou a passar por uma determinada mudança quando uma determinada condição for satisfeita.”* (RYLE, 2009, p. 31)³⁸⁰. Para reconhecer que alguém possui uma habilidade, é necessário observá-lo em diversas situações adversas e verificar seu êxito. Assim, a mente não se revela por um conjunto de proposições categóricas não vividas, mas por um conjunto de proposições hipotéticas e semi-hipotéticas. A diferença entre uma pessoa normal e um idiota está justamente naquilo que cada um pode fazer.

Ryle, entendo que com ironia, questiona o que nos leva a pensar que os atos mentais que postulamos são manifestações de inteligência e não de deficiência mental. Se nossas tentativas de descrever operações mentais não são simplesmente atribuíveis a causas ocultas, realizadas pelo “fantasma da máquina”, elas são de outra forma. Ele sugere que, ao formular proposições hipotéticas ou semi-hipotéticas, a explicação não se limita a algo como *“o vidro partiu-se porque uma pedra o atingiu”*, mas se aproxima mais de *“o vidro partiu-se quando uma pedra o atingiu porque era quebrável”* (RYLE, 2009, p. 38).³⁸¹ Além disso, ao buscar razões para explicar as ações, as descrições podem variar imensamente e ser vistas de múltiplas perspectivas. Por exemplo, podemos descrever um pássaro como voando para o sul ou migrando; as diferenças nas

³⁷⁹ RYLE, Gilbert (2009), p. 32.

³⁸⁰ RYLE, Gilbert (2009), p. 31.

³⁸¹ RYLE, Gilbert (2009), p. 38.

descrições são tão diversas que seria impossível lidar com todas. De fato, pode ser difícil perceber as diferenças físicas entre um homem que delira e outro que fala com sentido.

Quando tentamos explicar a ação de uma pessoa, sabemos que ela não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, nem ser descrita de forma que separe o mental do físico como se fossem entidades distintas. Ryle observa que *“a pessoa está ativa, física e mentalmente, mas não está sincronizadamente ativa em dois “lugares” ou em dois mecanismos diferentes. Há uma só atividade, mas que é suscetível de requerer e requer mais do que uma espécie de descrição explicativa”* (RYLE, 2009, p. 38).³⁸² O autor também ressalta que a mente não está localizada em nossas cabeças ou em algum lugar específico.

Pelo contrário, o tabuleiro de xadrez, a plataforma, a mesa do acadêmico, o banco do juiz, o assento do motorista de caminhão, o estúdio e o campo de futebol estão entre seus lugares. É nesses lugares que as pessoas trabalham e se divertem de forma estúpida ou inteligente. ‘Mente’ não é o nome de outra pessoa, trabalhando ou brincando atrás de uma tela impenetrável; não é o nome de outro lugar onde se trabalha ou se joga; e não é o nome de outra ferramenta com a qual se trabalha ou outro aparelho com o qual se joga. (RYLE, 2009, p. 38-9)³⁸³

Quando tentamos descrever os predicados mentais de alguém, não estamos inferindo o que seria o mental; estamos simplesmente tentando descrever o comportamento visível. Ao buscar ir além do que é imediatamente observável, não estamos procurando causas ocultas. Como mencionado anteriormente, estamos considerando as disposições e habilidades que são reconhecíveis e observáveis. Assim, o que realmente vemos são apenas os atos, ou seja, o comportamento. A potência ou as disposições para o comportamento só podem ser observadas através dos atos. Talvez

³⁸² RYLE, Gilbert (2009), p. 38.

³⁸³ RYLE, Gilbert (2009), p. 38-39.

seja por isso que algumas pessoas tentam rotulá-lo como um tipo de behaviorista, o que não é correto, pois ele não adota uma perspectiva mecanicista.

Uma das teorias que postula a noção de impressão sensorial deriva de concepções empiristas, nas quais as impressões se transformam em ideias. Assim, as habilidades envolvidas na percepção se correlacionam com a formação das nossas impressões sensoriais. Ryle ilustra isso com um exemplo: uma pessoa que lê uma palavra com erro gramatical a reconhece, enquanto uma criança que lê a mesma palavra não percebe o erro. Em uma situação semelhante, um esquimó iletrado vê a mesma palavra apenas como marcas pretas.

Se a percepção é uma habilidade relacionada à experiência e ao conhecimento do mundo, ela é fortemente influenciada por teorias empiristas que destacam a importância da memória no processo perceptivo. Ryle também oferece um segundo exemplo: dois homens observam o mesmo campo de trigo (e ambos veem o campo perfeitamente), mas um deles vê um campo de trigo não maduro, enquanto o outro vê um campo de coisas verdes.

Nestes dois exemplos, é indicado que uma pessoa pode ter mais conhecimento sobre ortografia ou agricultura do que outra, resultando em uma interpretação mais completa da experiência perceptiva. Normalmente, a explicação oferecida é que uma pessoa possui mais crenças e pensamentos relacionados ao que vê, sugerindo que "ver" vai além da simples visão. Assim, um homem do campo pode perceber um campo de trigo maduro com mais detalhes, embora possa estar errado em sua crença.

O argumento apresentado sugere que as sensações estão carregadas com ideias e episódios de pensamento. Embora influenciado por teorias clássicas empiristas, o autor rejeita a ideia de que a percepção envolve inferência. Da mesma forma que Aristóteles diferenciava perceber de pensar, é argumentado que a percepção não é um processo inferencial. Inferir na percepção implicaria que, ao pensar, tentamos formar crenças verdadeiras e que cometeríamos erros ao raciocinar falaciosamente. Alguns filósofos e psicólogos afirmam que erros nas impressões se referem a falhas na detecção perceptiva, enquanto erros de raciocínio são distintos.

Aristóteles também fazia uma distinção entre intelecção correta e incorreta. Se perceber fosse o mesmo que inferir, o homem do campo que errasse na identificação

da maturidade do trigo estaria cometendo um erro de raciocínio. A questão levantada é “*de onde então obtivemos as premissas iniciais para as nossas conclusões perceptuais?*”(RYLE, 2009, p. 357).³⁸⁴ Quando se alega que impressões é uma espécie de raciocínio inferencial, as premissas deveriam existir antes de qualquer pensamento e uso do conhecimento de crenças adquiridos:

Deve haver uma aceitação totalmente não-cogitativa de algumas premissas básicas para que possamos passar desses dados iniciais para nossas conclusões perceptuais corretas ou incorretas sobre erros de impressão ou trigo jovem. (RYLE, 2009, p. 357)³⁸⁵

Quando Ryle aborda a “*aceitação completamente não-cogitativa de algumas premissas básicas*” ele levanta a questão de como passamos do dado para uma conclusão perceptual. Observa-se que muitos estudiosos utilizam a expressão “dados dos sentidos” em relação à noção de impressões sensoriais, sugerindo que esses dados inaugurariam nossas inferências perceptuais. (RYLE, 2009, p. 357)³⁸⁶ O “dado” deveria, portanto, ter a força de uma evidência ou razão para o raciocínio, não necessitando de fundamentação adicional. O argumento contra essa perspectiva é que, se pensar não é inferir, então também não seria verdade que o pensamento envolvido no processo perceptual—como identificação, comparação e detecção—seja um ato de inferir. Nesse caso, a busca por premissas também não se aplicaria ao processo perceptual. A síntese perceptiva, portanto, não resulta de premissas, e os erros perceptuais não podem ser considerados falácias. O pensamento envolvido na percepção não começa com premissas; em vez disso, o processo inicia-se com a sensação, cuja significação surge antes mesmo de qualquer linguagem.

Segundo Ryle, é incorreto defender que o reconhecimento da maturidade ou imaturidade de um grão de trigo, assim como a correção de um erro de gramática, seja um ato de pensamento. A aparência do grão de trigo, seja maduro ou verde, e o erro de

³⁸⁴ RYLE, G. (2009) SENSATION In Collected Papers, Vol. 2, Routledge, p. 357.

³⁸⁵ RYLE, G. (2009), p. 357.

³⁸⁶ RYLE, G. (2009), p. 357.

impressão são discernidos instantaneamente pela visão. No caso da correção do erro gramatical, o sujeito que sabe ler realiza a correção sem necessariamente refletir ou pensar sobre o erro. Epistemólogos e psicólogos podem argumentar que, mesmo quando o sujeito não está consciente de pensar, há inferências inconscientes envolvidas. No entanto, Ryle questiona essa posição, perguntando por que o sujeito refletiria ou ponderaria ao postular impressões sensoriais.

Para o autor, a ideia de que perceber está relacionado à capacidade de inferir sugere que o sujeito só pode postular algo depois de ter aprendido a soletrar, conhecer uma palavra ou reconhecer um grão de trigo maduro. Assim, o conhecimento adquirido pela percepção não resulta de ponderação; as coisas nos parecem evidentes na percepção. Aristóteles também defende que todas as sensações são sempre verdadeiras, e normalmente apenas ponderamos quando não estamos em condições normais para distinguir as coisas. Por exemplo, a natureza do doce será sempre percebida como doce, embora nossa capacidade para perceber possa variar.

Na teoria aristotélica, a sensação é sempre verdadeira para aquele que percebe. Ryle menciona que “*por uma razão, o erro de impressão e a natureza do grão podem ser discernidos à vista e instantaneamente.*” (RYLE, 2009, p. 358)³⁸⁷ O fato de que nossas impressões dependem de um conhecimento previamente adquirido não deve ser confundido com um processo de ponderação. As coisas nos parecem evidentes para a percepção devido a esse conhecimento incorporado. Por isso, não deveríamos postular que um erro de impressão resulta de um processo reflexivo. Embora possamos explicar uma impressão e sua correção através de reflexão, isso se distingue claramente de um ato de pensamento. O autor argumenta que o pensamento inferencial, ou qualquer forma de raciocínio, não está presente no processo perceptivo. Embora o conhecimento previamente adquirido esteja em jogo, ele não equivale a um processo de pensamento; trata-se de um conhecimento prático incorporado.

Observamos claramente as influências da teoria aristotélica na filosofia de Ryle. Aristóteles apresenta a *psique* e sua parte perceptiva por meio dos conceitos de potência e ato, enquanto Ryle desenvolve sua teoria dos conceitos disposicionais para explicar o comportamento inteligente. Da mesma forma que Aristóteles defende a

³⁸⁷ RYLE, G. (2009), p. 358.

unidade entre alma e corpo, Ryle desafia o dualismo cartesiano ao demonstrar a natureza disposicional da compreensão mental. Ambos os filósofos reconhecem a inter-relação entre pensar e perceber, mas ressaltam suas diferenças. Ryle sugere que o entendimento envolve a apreensão das formas ou qualidades dos objetos sensíveis, obtidas através de um conhecimento prático incorporado. No entanto, ele distingue a atualização da percepção, afirmando que esta não se limita a uma reativação de formas armazenadas na memória, mas se manifesta na ação. Para ele, a noção de disposição refere-se a uma potencialidade para o ato, que se torna atual apenas na execução da ação. Essa perspectiva é semelhante à de Aristóteles, que também concebe a percepção e o comportamento como resultados de uma integração entre potência e ato, onde a capacidade potencial para perceber e agir se realiza na prática e na experiência direta com o mundo.

5.3 Imaginação em Gilbert Ryle.

No Capítulo VIII de *The Concept of Mind*, Ryle investiga o papel da imaginação, observando que o conceito de mente é frequentemente entendido e utilizado como sinônimo de imaginário (Ryle, 2009, p. 222). Assim como Aristóteles, Ryle declara a imaginação como um poder da mente, embora a *psique* de Aristóteles seja uma noção mais ampla, associada a um princípio vital e à causa final que explica o movimento. Ryle argumenta que perguntar “onde existem as coisas e os acontecimentos que as pessoas imaginam existir? é tentar responder a uma pergunta falsa. Eles não existem em lugar algum, embora sejam imaginados como existentes, digamos, nesta sala ou em Juan Fernandez” (Ryle, 2009 p. 222).³⁸⁸ Para Ryle, o problema crucial é descrever o que se passa na mente em contraste com o que é visto pelos sentidos, como o olho ou o ouvido. As imagens visuais e mentais, assim como as ideias, são percebidas dentro de nós, além de serem aparências do mundo externo. Ryle tenta mostrar que a familiaridade com a ideia de um "teatro mental" não é uma prova de que tais imagens existam realmente. Ele faz uma distinção clara entre sensação e imaginação: “ver é uma coisa; imaginar e

³⁸⁸ RYLE, Gilbert (2009) *The Concept of Mind*, Routledge, p. 222.

visualizar é outra” (Ryle, 2009, p. 223).³⁸⁹ As descrições de Ryle sobre ver imagens na mente e ver realçam semelhanças com a forma como Aristóteles descreve a imaginação. Enquanto Aristóteles afirma que se vemos apenas quando os olhos estão abertos e o entorno iluminado, mas imagens podem surgir na mente mesmo com os olhos fechados e em escuridão. Aristóteles compara essas imagens a metáforas e também afirma que são semelhantes às sensações. No entanto, Ryle (1949/2009) afirma que, apesar de o conceito de imaginação ser útil, não há realmente imagens mentais.

Quero mostrar que o conceito de imagem, visualização ou "visão" é um conceito adequado e útil, mas que seu uso não implica a existência de imagens que contemplamos ou a existência de uma galeria na qual essas imagens estão efemeramente suspensas. Grosso modo, a imagem ocorre, mas as imagens não são vistas. (Ryle, 2009, p. 225)³⁹⁰

Não há como criar imagens sem a percepção, portanto a ideia de imagens na imaginação é desafiada por Ryle. Ele questiona: *“como pode uma pessoa ouvir um tom, quando não há nenhum som para ser ouvido? Coloca se a pergunta se tem a forma de “fios e roldanas”* ³⁹¹ (Ryle, 2009, p. 228). Ryle observa que na linguagem comum frequentemente associamos imagens visuais e suas respectivas imagens à percepção, assim como tonalidades e sons à audição, tratando-as como se fossem imagens mentais. No entanto, ele argumenta que não há qualquer imagem análoga para o olfato, o paladar e o tacto, e destaca que não temos uma ideia clara de como seria imaginar ou ter uma imagem dos cheiros.

Mas não temos tais analogias para cheirar, provar ou sentir. Portanto, quando digo que 'sinto o cheiro' do casco chamuscado, não tenho como parafrasear minha afirmação em uma forma de palavras que diga, em vez disso, 'sinto o cheiro de uma cópia de um casco chamuscado'. A

³⁸⁹ RYLE, Gilbert (2009), p. 223.

³⁹⁰ RYLE, Gilbert (2009), p. 225.

³⁹¹ RYLE, Gilbert (2009), p. 228.

linguagem de originais e cópias não se aplica a cheiros. (Ryle, 2009, p. 229)³⁹²

O argumento de Aristóteles pressupõe que para pensar é preciso imaginar, e não há imaginação que não esteja enraizada na percepção sensorial. Na teoria aristotélica, nenhuma faculdade da *psique* é separada da percepção; mesmo o pensamento é incorporado na experiência sensorial. Se imaginar é necessário para pensar, e se a *phantasia* (imaginação) cria imagens com base nas sensações, então a noção de *phantasma* está mais estreitamente ligada às imagens sensoriais.

Esta perspectiva parece discordar de Ryle, especialmente se entendemos a *phantasia* como uma teoria que abrange a ideia de "dados dos sentidos". Ryle rejeita a ideia de que imagens mentais possam existir de forma independente das percepções sensoriais, e argumenta que a imaginação não pode criar imagens sem uma base sensorial, algo que não discordaria de Aristóteles.

E se eu estiver certo ao dizer que ter uma sensação visual é erroneamente descrito como algum tipo de observação de uma colcha de retalhos de cores, uma vez que o conceito de sensação é diferente do conceito de observação, segue-se, como pode ser estabelecido em outras bases, que a imagem não é apenas nenhum tipo de observação de qualquer coisa; também não é ter uma sensação de um tipo especial. (Ryle, 2009, p. 232)³⁹³

Imaginar, para Ryle, não é equivalente a observar ou criar uma imagem de algo específico, nem é ter uma sensação especial, como discutido anteriormente. Isso contrasta com a compreensão aristotélica de *phantasia*. Para Ryle, o conceito de imaginação refere-se a uma capacidade cognitiva, e a questão surge sobre como unificar essa noção. Como escreveu Dorothea Frede (1995), há uma discussão sobre a integração dessas ideias e como elas se relacionam com a compreensão de *phantasia*.

³⁹² RYLE, Gilbert (2009), p. 229.

³⁹³ RYLE, Gilbert (2009), p. 232.

As dificuldades com o conceito de *phantasia* começam com a tradução. Um problema é que *phantasia* tem uma função tripla. Ela designa a capacidade, a atividade ou o processo e o produto ou resultado. É claro que ela não é a única a ter tantas tarefas. "Sight" (visão), por exemplo, em inglês, tem o mesmo número de funções: significa a capacidade de ver, a visão e o que é visto. Essa multiplicidade não precisa, por si só, criar confusões. Em geral, sabemos muito bem se estamos nos referindo à capacidade de ver, à visão ou à coisa vista. Mesmo gramaticalmente, geralmente fica claro o que queremos dizer: "Você tem uma visão terrível" é bastante inequívoco, assim como "minha visão está ficando cada vez pior". O que torna a *phantasia* mais problemática do que a "visão" é, em parte, o fato de não termos uma única palavra em inglês que faça as três funções. Mas, infelizmente, esse não é o maior problema em Aristóteles. (Frede, 1995, p. 280)³⁹⁴

Como explica Dorothea Frede (1995), um dos maiores problemas ao lidar com a atividade da *phantasia* é que ela é associada a diferentes termos na teoria aristotélica, cada um significando atividades distintas. Esses termos refletem aspectos variados da capacidade imaginativa e cognitiva, tornando a unificação e compreensão da *phantasia* complexas.

Também não temos certeza de qual capacidade, qual processo e qual produto a palavra denota em cada caso. A fim de fornecer um esclarecimento preliminar, quero, como outros comentaristas fizeram antes de mim, fazer referência à derivação etimológica de *phantasia* de *phainesthai* ou *phantazesthai*. O último sentido não é alheio a 'aparência', pois significa algo como a criação de uma aparência, de modo que está relacionado ao primeiro como o ativo ao passivo (ou médio). e afirmam que 'aparência' em um sentido mais amplo deve ser considerado como o

³⁹⁴ FREDE, Dorotheia, (1995) The Cognitive Role of Phantasia, In *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum, p. 280.

significado central ao qual todas as funções do termo estão relacionadas. Seria então (i) a capacidade de experimentar uma aparência, (ii) a própria aparência em andamento e (iii) o que aparece. (Frede, 1995, p.280)³⁹⁵

A imaginação em Aristóteles aparece como uma capacidade para receber e processar imagens (sensações), refletindo como essas imagens surgem e se manifestam. Assim, *phantasia* é uma atividade que se relaciona com a percepção, a memória, o pensamento e, como veremos mais adiante, também com o desejo.

Para Ryle, a teoria da imaginação é comumente descrita como “*ver imagens com um status especial*” (RYLE, 2009, p. 232).³⁹⁶ No entanto, ele também argumenta que a imaginação não é uma faculdade separada das outras, uma visão que é defendida por alguns intérpretes da teoria aristotélica, como veremos a seguir.

Não existe uma Faculdade especial da Imaginação, que se ocupe solitariamente em visões e audições fantasiosas. Pelo contrário, “ver” coisas é um exercício de imaginação, rosnar um pouco como um urso é outro; cheirar coisas no nariz da mente é um ato de fantasia invulgar, fingir é um ato muito comum, e assim por diante. Talvez o principal motivo pelo qual muitos teóricos limitaram os exercícios da imaginação à classe especial das percepções fantasiosas seja o facto de terem suposto que, uma vez que a mente está oficialmente tripartida nos Três Estados da Cognição, da Volição e da Emoção, e uma vez que a imaginação nasceu no primeiro, deve, portanto, ser excluída dos outros. (RYLE, 2009, p.234)³⁹⁷

³⁹⁵ FREDE, Dorotheia, (1995), p. 280.

³⁹⁶ RYLE, Gilbert (2009), p. 232.

³⁹⁷ RYLE, Gilbert (2009), p. 234.

Como vimos, Ryle argumenta que não existe uma faculdade da imaginação dedicada exclusivamente a imagens falsas ou ausentes—ou seja, a *phantasia* como mera criação de imagens. Para ele, a *phantasia* é uma capacidade cognitiva integrada com outras faculdades mentais e, assim como na teoria aristotélica e nas investigações contemporâneas, não há *phantasia* ou imaginação desvinculada da percepção. Quando Ryle afirma que ver é um exercício de imaginação, ele sugere, em consonância com Aristóteles, que a compreensão das imagens sensoriais—ou seja, a percepção—é um exercício da *phantasia*.

Além disso, Aristóteles observa que a *phantasia* está mais associada ao falso do que ao verdadeiro, contrastando com a opinião e o conhecimento, que são uma combinação de ambos. Merleau-Ponty, por sua vez, destaca a influência da imaginação na percepção. Ele afirma:

O imaginário será submetido a uma análise paralela e perceberemos que o pensamento do qual ele é feito não é, nesse sentido preciso, um pensamento de ver ou de sentir, mas sim a intenção de não aplicar e até mesmo esquecer os critérios de verificação e tomar como "bom" o que não é e não poderia ser visto como tal. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 29)³⁹⁸

Merleau-Ponty afirma que, na imaginação, não aplicamos critérios de verificação como na percepção, aceitando o que não poderia ser visto ou comprovado no mundo real. Isso se alinha com Aristóteles, que também reconhece que a imaginação lida com o irreal e o falso.

Voltaremos e aprofundaremos a concepção de *phantasia* na teoria aristotélica no sétimo capítulo.

³⁹⁸ MERLEAU-PONTY, M. (1968), p. 29.

Capítulo 6: Pensamento Incorporado na Teoria Aristotélica da *Psique*.

Aristóteles observa que o pensamento, no *De Anima*, como uma afecção e considera, inicialmente, se as afecções poderiam ser separadas de um corpo natural, numa reflexão claramente inspirada por teorias dualistas que viam a *psique* como incorpórea. Ele reconhece que uma das afecções exclusivas da *psique* humana é a capacidade de pensar: “*mas se isso também se revelar uma forma de imaginação ou ser impossível sem imaginação, também requer um corpo como condição para sua existência*” (DA403a5).³⁹⁹ Seria o raciocinar ou pensar uma afecção? Aristóteles afirma que muitos animais não pensam (DA410b23-25). O pensamento seria algum tipo de alteração, como a percepção, que compreende algum objeto? Aristóteles responde que o pensamento possui as formas em potência (DA 429a29), transformando-as em objetos de pensamento (DA 429a16). Diferentemente de afecções localizáveis em órgãos específicos, o entendimento ou pensamento, para Aristóteles, não pode ser localizado em nenhum órgão. O contraste entre coração e cérebro como órgãos disputando ser o exclusivo da *psique* já existia antes mesmo do estagirita. Aristóteles associa a capacidade de pensar ou raciocinar com a compreensão das formas: “*o pensamento deve estar relacionado ao que é pensável, assim como o sentido está relacionado ao que é sensível*” (DA429a17).⁴⁰⁰ O entendimento, como o lugar das formas em potência, não se mistura com as qualidades do corpo e não se localiza em nenhum órgão específico. Em outro momento, Aristóteles escreve que o entendimento é separável pelos seguintes aspectos:

É que, enquanto a faculdade perceptiva não existe sem o corpo, o entendimento é separável. Quando este se torna cada um dos seus objectos, como se diz do sábio em actividade (isto acontece quando ele é capaz de passar à actividade por si mesmo), existe ainda, de algum modo,

³⁹⁹ DA 403a5 (Translated by J. A. Smith).

⁴⁰⁰ DA 429a17 (Translated by J. A. Smith).

em potência, embora não da mesma maneira que antes de ter aprendido ou descoberto; então, ele é capaz de se entender a si mesmo. (DA 429b5)

O entendimento é descrito por Aristóteles tanto em termos de potência quanto de ato, sendo compreendido em relação ao tempo, assim como a percepção e a imaginação. O que é verdadeiro está sempre em contraste com o que é falso, e tudo parece ser conhecido tanto pelo conhecimento de seus semelhantes quanto de seus contrários. O entendimento, segundo Aristóteles, parece atuar como um elemento unificador dessas relações temporais (DA 430b15). O entendimento, raciocínio e pensamento são conceitos interligados, e a primazia do desejo como *telos* (objetivo) para a ação é crucial para sua realização. A capacidade de raciocinar nos permite escolher como agir, como o próprio Aristóteles sugere:

Mas como acontece que o pensamento às vezes é acompanhado por ação e outras vezes não, às vezes por movimento e outras vezes não? Parece que quase a mesma coisa acontece como no caso do raciocínio e da elaboração de inferências sobre objetos imutáveis. Mas, nesse caso, o fim é uma proposição especulativa (pois sempre que alguém pensa nas duas premissas, alguém pensa e une a conclusão), enquanto aqui a conclusão que resulta das duas premissas é a ação. (MA 701a7-10)⁴⁰¹

A conclusão das premissas do raciocínio conduz à ação, ou seja, a escolha de como agir resulta tanto do pensar quanto do desejar, ambos considerados como potência para a ação. Aristóteles deixa isso claro ao afirmar: *“agora, que a ação é a conclusão, está claro. E como para as premissas da ação, elas são de dois tipos— pelo bem e pelo possível”* (MA 701a25).⁴⁰²

⁴⁰¹ MA 701a7-10. (Trad. Martha Nussbaum).

⁴⁰² MA 701a 24-25. (Trad. Martha Nussbaum).

Aristóteles indica que pretende desenvolver uma concepção mais ampla de *psique*, que não pode ser definida apenas pelos elementos ou pelo movimento, nem limitada às faculdades perceptiva e de pensamento. No final do primeiro livro do *De Anima*, ele expressa preocupação com as definições da *psique* baseadas em suas partes, mostrando como vários filósofos discutiam sobre qual parte seria mais unificadora. Ele também aborda a ideia de que poderia haver uma hierarquia entre as partes, o que considera uma confusão. Em leituras aristotélicas tradicionais, o intelecto ou a capacidade intelectual é frequentemente visto como a faculdade unificadora, por ser capaz de apreender tanto o superior quanto o diverso. Aristóteles questiona, como outros antes dele, se a alma estaria localizada em uma parte específica do corpo ou se ela unifica o corpo como um todo, e qual seria essa parte, tornando a questão difícil de resolver:

Ora, se é uno, porque é que a alma não é à partida una? E se é divisível, o raciocínio buscará outra vez o que é que a torna una, e a sequência continuará desta maneira infinitamente. Poder-se-ia perguntar também, acerca das partes da alma, que poder exerce cada uma sobre o corpo, pois se toda a alma unifica todo o corpo, faz sentido que cada uma das partes unifique uma parte do corpo. Isto parece, no entanto, impossível: é difícil até conjecturar de que natureza seria a parte que o entendimento unificaria, ou como. (DA 411b10-15)

No primeiro livro do *De Anima*, Aristóteles questiona por que alguns autores separam a atividade intelectual da perceptiva. Alguns seres vivos se movem, outros não, mas ainda assim possuem sensibilidade. Dessa forma, a explicação da *psique* a partir de suas partes abrange faculdades como percepção, imaginação, pensamento e desejo. No entanto, sempre surgem dúvidas sobre as partes e suas funções, assim como sobre a unificação delas. Algumas interpretações do Livro I apontam que a alma unifica o corpo, e não o contrário. Esse argumento vai na direção oposta de quem tenta mostrar a unificação pelo pensamento, em vez de pela percepção, imaginação ou memória.

Contudo, antes de expressar qualquer opinião pessoal, vejamos o que Aristóteles defende. Como ele escreveu: “*se se concedesse nestes aspectos e se admitisse que o entendimento é uma parte da alma como também a faculdade perceptiva, ainda assim não estaríamos a pronunciar-nos universalmente sobre todo o tipo de alma, nem sobre nenhuma alma no seu todo*” (DA 410b25). A compreensão da alma, ou *psique*, deve, portanto, ir além dos seres animados que se movem, percebem e pensam. Se aceitássemos a noção de *psique* apenas como o princípio do movimento, teríamos que incluir também os planetas que se movem, além dos animais, plantas e seres humanos. Aristóteles sugere que a alma não pode ser identificada exclusivamente com movimento, sensibilidade ou intelecto, pois sua definição abrange todos esses princípios, ao contrário dos filósofos anteriores que defendiam aspectos incorpóreos para a definição da *psique*.

6.1 A Capacidade de Pensar na *Metafísica*.

Como já mencionamos, além de tentarmos entender como Aristóteles define a capacidade perceptiva como uma faculdade da *psique*, nosso interesse é distinguir essa capacidade da sua compreensão do pensamento. Em outras palavras, queremos explorar se podemos considerar o ato de pensar e o ato de perceber como partes ou poderes distintos da *psique*.

No livro *Metafísica* (1074b15), Aristóteles escreve sobre a “natureza divina” do pensamento e questiona se essa capacidade é superior à capacidade de perceber, ou seja, se o pensamento é superior ao sensível. Ele especula que, de algum modo, o pensamento é soberano e divino em relação às outras capacidades, pois se refere a algo que está além da percepção sensível. O pensamento é uma potência porque envolve a capacidade de assimilação entre o pensado e o objeto pensado, assim como a sensação se relaciona com os estados das coisas.

Aristóteles pergunta se o valor do pensamento possui um valor intrínseco e reafirma na *Metafísica* que podemos pensar além da presença sensível dos objetos. A

noção de *dúnamis* pode ser entendida como algo dado externamente e também como uma expressão de potência e atividade, tanto na percepção quanto no pensamento. O ato de pensar é idêntico a si mesmo enquanto substância, e o objeto pensado existe como potência para ser pensado. O conteúdo do pensamento existe em potência e em ato.

Há uma relação de dependência entre potência e atividade, na qual a potência de pensar se refere ao que é pensado. Aristóteles considera que o pensamento é melhor do que a ausência de pensamento, pois aquele que está dormindo não pensa. De qualquer forma, o pensado é distinto e superior ao pensador; assim, o pensamento, como potência, é sempre atual, pois o que é pensado é sempre superior ao próprio pensador.

As questões relativas ao pensamento contêm certas aporias. Parece, de fato, que é a mais divina de todas as coisas que conhecemos, mas traz algumas dificuldades para explicar como deve ser para sê-lo. Bem, por um lado, se você não pensasse nada, qual seria a sua dignidade? pelo contrário, seria como alguém que está dormindo. E, por outro lado, se ele pensa, mas para isso depende de outra coisa porque não é algo cuja entidade é o ato de pensar, mas o poder, então ele não seria mais o ente mais perfeito: de fato, a excelência vem a ele do ato de pensar. Além disso, quer sua entidade seja uma potência intelectual ou um ato de pensamento, o que ela pensa? Bem, ou ele pensa em si mesmo ou pensa em outra coisa. E se for outra coisa, ou sempre igual, ou coisas diferentes. E existe alguma diferença, ou alguma diferença, entre pensar o que é belo e pensar sobre qualquer coisa? Ou melhor, não é impossível para o seu pensamento ser entretido por algumas coisas? (*Metaph.* 1074b15)⁴⁰³

⁴⁰³ *Metaph.* 1074b15 (Trad. Tomás Calvo Martínez).

A noção de *dúnamis* como algo diverso e superior em potência para ser pensado, e como possibilidade, sugere que o pensamento é, de algum modo, maior e superior ao que pensa. Se o pensamento é uma potência maior em relação ao que pensa e é considerado divino por reinar sobre o que pensa, isso se deve ao fato de o pensamento se referir a algo que lhe é superior. O pensamento também é uma atividade, sendo movido, seja como *energeia* ou *entelequia*, e possui valor na atividade do pensado. Pensamos além de nós mesmos – o valor pode estar em pensar o diverso de si mesmo. Seria isso algo superior? Parece que sim. Talvez o valor resida no pensamento como uma capacidade de distinguir o diverso, acima da nossa capacidade sensível.

Ainda preciso entender melhor como isso se compatibiliza com o realismo aristotélico, especialmente considerando o papel da sensação e da imaginação como unificadoras entre pensamento e percepção. Isso nos leva à explicação sobre a percepção e ao objeto de desejo que movimenta o animal, que é uma atividade em movimento e potência para o movimento.

Aristóteles não defende que o pensamento seja a melhor substância apenas por pensar algo diverso. No fim, o pensamento pode ser considerado supervalorizado na teoria aristotélica? Parece que o valor e a superioridade atribuídos ao *nous* estão ligados à capacidade de pensar algo superior a si mesmo. Se se pensa algo superior a si mesmo, há algum valor intrínseco nisso. Contudo, o pensamento não é superior e mais valioso do que outras faculdades, pois depende de algo diverso e superior a ele, assim como a percepção.

Portanto, o pensamento é uma potência para o pensar, e o ato de pensar é um *noein* (ato de pensar) que atribui valor ao pensado. O que é pensado (*dúnamis*) expressa valor por sua diversidade e superioridade, já que não podemos abranger o que nos é sempre superior. O valor do pensamento reside na nossa capacidade de pensar o que é maior e diferente do que nos é sensível. O pensamento é ativo e a *dúnamis* é potência, mas o pensamento necessita de formas sensíveis para se concretizar. O valor do pensamento está no que é pensado; pensar o belo e o bem é melhor do que pensar o contrário.

Aristóteles também menciona, em alguns momentos, a "magia" de pensar o próprio pensamento, refletindo sobre o ato de pensar. A *dúnamis* move o pensamento, mas o que se pensa possui valor intrínseco, pois, se não se pensa nada, não há valor no pensar. Assim, o conteúdo do pensamento expressa o valor que lhe atribuímos, seja a partir da percepção sensível ou do pensamento, e talvez essa compreensão ajude a revelar o realismo radical da teoria aristotélica em relação à sua metafísica. Para aprofundar a compreensão, seria útil considerar uma tradução mais detalhada da passagem em grego, como a do Professor Eduardo H. Mombello⁴⁰⁴, para explorar nuances na interpretação da *Metafísica* 1074b20-1075a5.

Não obstante, as coisas comprometidas⁴⁰⁵ com o pensamento conservam alguns enigmas. Porque, por uma parte, parece que é o mais divino dos fenômenos, enquanto que (explicar)⁴⁰⁶ como seria possível que seja de tal índole apresenta algumas dificuldades. (*Metaph.* 1074b20)

O pensamento é um tema difícil de ser compreendido e, para muitos filósofos, parece ser o fenômeno mais divino e superior. Aristóteles, no entanto, confronta essa visão. Por que o pensamento seria considerado o fenômeno mais valioso? Aristóteles sugere uma diferença entre pensar e não pensar, e também entre pensar o melhor e o pior. Em última análise, ele explora a possibilidade de atribuir valor ao pensamento, levando em consideração o que é pensado.

⁴⁰⁴ Professor de Filosofia, Universidade Nacional de Comahue, Argentina. Estamos lendo a *Metafísica* há alguns anos junto com outros professores: Fabian Mié (UNL-AR), Horácio Gianneschi (USM), Raphael Zillig (UFRGS) e Manuel Bérron (UNL), entre outros. O professor Dr. Eduardo Mombello gentilmente compartilhou sua tradução, e, durante as discussões, decidi que seria interessante comentar e apresentar essa tradução neste trabalho.

⁴⁰⁵ "consideradas como": en realidad, ἔχει +περὶ +acusativo tiene el sentido de "**to be engaged or busy**" (cf. LSJ B.I.4), o sea "las cosas *comprometidas* en el pensamiento/intelecto", o sea, parece que Aristóteles quiere hablar de las propiedades que se le atribuyen al *nous*, por eso traduje más libremente como "cosas imputables a", i.e. cosas atribuidas generalmente al pensamiento.)

⁴⁰⁶ a palabra "explicar" no está en el texto, entonces corresponde ponerlo entre corchetes ' [...]' Esto es una cuestión de convenciones en la edición y traducción de textos, para que no se confunda con lo que el texto propiamente tiene. (em nota Prof. Eduardo Mombello).

Porque, se não pensa nada, o que seria sagrado? Senão que é precisamente como (seria) quem dorme, ou se pensa, mas outra coisa superior a si, então não seria a melhor substância, por que em virtude de pensar (outra coisa superior) se da em si mesmo o caracter valoroso/merecido. (*Metaph.* 1074b20)⁴⁰⁷

O pensamento é sempre sobre algo além de quem pensa, e se o pensamento for considerado uma substância, o que se pensa seria distinto e superior ao próprio pensador. Assim, o valor do pensar reside no que é pensado, pois a importância do pensamento está em se referir a algo que transcende o pensador. O verdadeiro valor do pensamento surge quando ele se dirige a algo superior, conferindo ao ato de pensar um caráter valorizado pela sua capacidade de focar em algo além de si mesmo.

Mas, além disso, sendo o pensamento uma substância sua, ou seja, seu pensamento, que coisa pensaria? Porque ou se pensa ele mesmo a si mesmo, ou alguma outra coisa. E se pensa alguma outra coisa, então pensa ele mesmo sempre coisas diferentes. (*Metaph.* 1074b21)⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Tradução Prof. Eduardo Mombello: *Porque, si no intelige nada ¿qué sería lo sagrado?, sino que es precisamente como [sería] quien duerme, o si intelige, pero otra cosa soberana suya (i.e. esto último (τοῦτο) [sic. ἄλλο κύριον] no es lo cual es la intelección de aquello [sic. de ho nous]{en cuanto sustancia}, sino capacidad/posibilidad [de existir/ser inteligido]*), entonces [ho nous] no sería la mejor sustancia, porque en virtud del inteligir [otra cosa soberana] se da a/en sí mismo el carácter valioso/meritorio.*

Bueno, aquí te falta traducir la parentética οὐ γὰρ ἐστι τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις. Si no querés incluirla en tu traducción, podrías indicar el salto del texto así:

Porque, se não pensa nada, o que seria sagrado? Senão que é precisamente como [seria] quem dorme, ou se pensa, mas outra coisa superior a si, [...] então não seria a melhor substância, por que em virtude de pensar [outra coisa superior] se da em si mesmo o caracter valoroso/merecido[meritorio?].

Comentários do Prof. Eduardo Mombello: *[variante esencialista anticipatoria:] i.e. esto último (τοῦτο) [sic. ἄλλο κύριον] no es lo que se identifica con la {sustancia/esencia} de aquello [sic. ho nous], [viz.] una intelección, sino [que se identifica con] capacidad/posibilidad [de existir/ser inteligido]

(En la primera lectura, de la otra cosa importante/soberana Ar. aclara que no corresponde a la intelección del nous (en cuanto el nous es sustancia/realidad o fenómeno [divino]), esto es, Ar. aclara que –en esta hipótesis– no es el caso de que el nous esté pensando en su propia nóesis, se trataría de otra cosa más importante; en la segunda lectura se aclararía que eso otro importante/soberano no se identifica con la esencia del nous, la cual sería allí caracterizada anticipatoriamente como una nóesis).

⁴⁰⁸1074b21

ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι· καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο.

Aquele que pensa, ou pensa a si mesmo, ou sempre coisas diferentes. Para Aristóteles talvez também podemos atribuir valor ao pensado, seria possível pensar o belo? Possuiria o pensamento algum valor? A questão é se o valor do pensamento varia com o objeto pensado. Pensar no belo é diferente de pensar em outras coisas? Isso sugere que o valor do pensamento pode depender do tipo de conceito contemplado, com ideias como o belo tendo uma importância que transcende os pensamentos mais triviais.

Então, por acaso é diferente em algum aspecto, ou em nenhum, o fato de pensar o belo ou qualquer outra coisa? Ou é incluso absurdo o fato de que tenha em mente algumas coisas específicas? (*Metaph.* 1074b25)⁴⁰⁹

Aristóteles se pergunta se há uma diferença no próprio ato de pensar, se o pensamento tem valor intrínseco, e se pensar no belo é superior a pensar no não-belo. Em essência, aquele que pensa está sempre pensando em algo maior do que si mesmo. O valor do pensamento como fenômeno está no próprio ato de pensar ou no que é realmente pensado, ou seja, no que está além do pensamento. Para Aristóteles, o pensamento é uma capacidade, uma potência para pensar o que é diverso e superior ao que se pensa. Contudo, o pensamento é também uma atividade contínua. No entanto, mais valioso do que o próprio ato de pensar é o valor atribuído ao que é pensado.

Trad. Prof. E. Mombello: *Pero, además, ya sea intelecto la sustancia suya [sic. la del nous, =redundante], ya sea intelección, ¿qué [cosa] entiende? Porque o bien [se entiende] él mismo [masc. sólo puede referir al primer nous] a así mismo o bien alguna otra cosa. Y si [entiende] alguna otra cosa, entonces [entiende] lo mismo siempre o bien otra cosa diferente. (Met. 1074b21)*

Sugestão do Prof. Mombello: “sendo o pensamento uma substância sua, ou seja, seu pensamento”: no sé si entiendo bien tu traducción, pero me parece que lo que dice ahí podría ponerse así: “seja o pensamento ou a inteligência sua substância” [ou a substância disso]. En cualquier caso, en tu traducción tendías que reflejar la diferencia entre νοῦς γ νόησις.

⁴⁰⁹πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν;

1074b.25

| ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων;

Entonces, ¿acaso difiere en algo, o en nada, el hecho de entender lo bello o cualquier cosa casual? ¿o es incluso absurdo el hecho de que tenga en mente algunas/ciertas cosas?

Assim, pois, primeiro, se (o pensamento) não é pensamento senão capacidade (ou capacidade de pensar), é razoável que resulte ser trabalhoso para ele próprio a continuidade de pensamentos. Logo, é evidente que algo mais em vez de pensamento seria o mais valioso: o que é pensado. (*Metaph.* 1074b30)⁴¹⁰

O valor atribuído ao pensar está totalmente correlacionado com o que é pensado, refletindo um realismo direto entre o pensamento e o objeto pensado. O pensamento, como valor, aparece nesta passagem como uma ação em que se revela o que se pensa ser o bom ou o ruim, o melhor ou o pior. Pensar no que é melhor é preferível a pensar no que é pior, e Aristóteles sugere que devemos evitar pensar no pior.

Porque em realidade o pensar e o pensamento se dão incluso em quem pensa o pior, de modo que se este caso é evitado (já que se acrescenta que não ver certas coisas é melhor que ver), o pensamento não seria melhor. (*Metaph.* 1074b31)⁴¹¹

O pensamento nos possibilita a capacidade de pensar não apenas sobre o que é diverso e superior a nós, mas também sobre nós mesmos. Esse atributo de pensar sobre o próprio pensamento é considerado excelente, sendo a “magia” de pensar o pensamento algo que intelectuais valorizam.

⁴¹⁰πρώτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλόγον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως ὡς ἔπειτα δῆλον 1074b.30 | ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον.

Así pues, primero, si [el intelecto] no es intelección sino capacidad [o posibilidad de inteligir], es razonable que resulte laboriosa para él mismo la continuidad de intelecciones. Luego [i.e. segundo], es evidente que alguna otra cosa más que el intelecto sería lo más valioso: lo que es inteligido.

⁴¹¹B31 | καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χεῖριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ἡ ὀρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὀρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις.

Porque en realidad el inteligir y la intelección se da incluso en quien inteligir lo peor, de modo que si este caso es evitado (ya que incluso no ver ciertas cosas es mejor que ver), la intelección no sería lo mejor.

Portanto, se pensa a si mesmo, como é o caso, é o mais excelente; e o pensamento é pensamento de pensamento. Não obstante, o conhecimento científico, a percepção sensorial, a crença e a razão discursiva parecem sempre (dependentes) de outra coisa, como subordinada/secundaria a ela mesma. (*Metaph.* 1074b33-35)⁴¹²

O valor do pensamento está associado àquele que pensa, mas, ao mesmo tempo, o valor está no que é pensado. Assim, o bem de pensar um pensamento bom se reflete em quem pensa (*aisthesis* versus *doxa*), indicando que o pensamento e o ser que pensa não se identificam completamente. Se é melhor pensar no que é bom do que no que é mau, parece haver uma conclusão tendenciosa na argumentação. Entender o realismo aristotélico e sua relação com a metafísica é complicado. De qualquer forma, o sensível é fundamental para qualquer conhecimento, seja teórico ou sensorial, e o bem-estar é algo vivido, não apenas um ato de pensamento. A questão é em que medida o pensamento se identifica com o ser pensado. O bem do pensamento está em quem pensa ou na coisa pensada? Aristóteles ressalta que a essência do pensamento não é idêntica à essência do ser pensado: “*Além disso, se o pensar é outra coisa que o ser pensado, segundo qual dos dois se dá o bem nisso? Porque tampouco é idêntico a essência do pensamento e do ser-pensado*” (*Metaph.* 1074b36).⁴¹³

O conhecimento prático difere do conhecimento teórico, assim como o pensamento prático e o pensamento teórico. Aristóteles se pergunta: “*ou bem, em alguns casos o conhecimento científico [se identifica com] o facto: nos casos dos (conhecimentos) produtivos, o facto é a substância sem matéria i. e., a essência, mas nos*

⁴¹²B33 | αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ.

Por tanto, [se] entende a si mesmo, si como es el caso es lo más excelente; y la intelección es intelección de intelección. No obstante, el conocimiento científico, la sensopercepción, la creencia y la razón discursiva parecen siempre [dependientes] de otra cosa, pero como subordinada/secundaria a ella misma.

⁴¹³|1074b36|

ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὔ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ.

Además, si el entender es otra cosa que el ser entendido, ¿según cuál de los dos se da el bien en aquello? Porque tampoco es la misma la esencia de la intelección y del ser-inteligido.

casos de (conhecimentos) teóricos o fato é a explicação e o pensamento (seu)?” (Metaph. 1075a1).⁴¹⁴

Se há uma relação direta entre o pensamento e o que é pensado, então o pensar constituirá uma unidade com o que é pensado: *“então, não sendo (se não são) diferentes o que é pensado e o [pensamento], tudo o que não possui matéria constituirá o mesmo (entre a mente e seu mundo), e o pensar constituirá uma unidade com o que é pensado” (Metaph. 1075a5).⁴¹⁵* O pensamento constitui uma unidade com o que é pensado, mas não necessariamente com quem pensa. O pensamento abrange a capacidade de refletir sobre o diverso, sobre os semelhantes e os contrários, enquanto a percepção não. Em minha visão, este é o desafio do realismo aristotélico na percepção, em contraste com a capacidade de pensar. Mesmo assim, Aristóteles diferencia aspectos do pensamento prático e teórico.

6.2 O Pensamento como Disposição na *Ética a Nicômaco*.

As disposições de caráter na *Ética a Nicômaco* assumem-se como disposições éticas e também teóricas. A *psique*, em suas capacidades, é capaz de raciocinar e também de perceber, apresentando-se assim de maneira dupla: como potencial e como atual (EN 1391). A capacidade de pensamento é distinguida em vários modos:

A busca e a rejeição na esfera do desejo correspondem à afirmação e negação na esfera do pensamento. Portanto, uma vez que a virtude de

⁴¹⁴ἢ ἐπ' 1075a.1|ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις;

¿O bien, en algunos casos el conocimiento científico [se identifica con] el hecho: en los casos de los [conocimientos] productivos [el hecho es] la sustancia sin materia i.e. la esencia, pero en los casos de [conocimientos] teóricos el hecho es la explicación y la intelección[suya]?

⁴¹⁵οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ 1075a.5| νόησις τῶ νοουμένῳ μία.

Entonces, no siendo [si no son] diferentes lo que es inteligido y el intelecto, todo lo que no tiene materia constituirá lo mismo [entre la mente y su mundo], y la intelección constituirá una unidad con lo que es inteligido. (O que está entre colchete são acréscimos do Prof. Eduardo Mombello em sua interpretação, para melhor compreensão do texto.)

Caráter é um estado que envolve a escolha racional, e a escolha racional é um desejo deliberativo, a razão deve ser verdadeira e o desejo correto, para que a escolha racional seja boa, e o desejo deve buscar o que a razão afirma. Tal pensamento e verdade são práticos. No caso do pensamento voltado para a contemplação, que não é nem prático nem produtivo, o que determina ser bom ou ruim é a verdade e a falsidade, porque a verdade é a atividade característica de tudo o que se refere ao pensamento. Mas no caso do que é prático e relacionado ao pensamento, ser bom consiste em uma verdade em acordo com o desejo correto. (EN1139a20-30)⁴¹⁶

O pensamento teórico apenas afirma ou nega algo, enquanto o pensamento prático é intencional, buscando ou evitando algo. É possível afirmar ou negar algo e ainda agir de maneira contrária à decisão tomada. O pensamento prático visa a intencionalidade da ação, enquanto o pensamento teórico lida com a verdade e a falsidade sem estar diretamente ligado a ações específicas. A intenção da ação é voltada para um fim específico, e Aristóteles afirma: *“a escolha racional envolve não apenas o intelecto e o pensamento, mas também um estado de caráter; pois agir bem, e o contrário disso, requer tanto o pensamento quanto o caráter.”* (EN 1139a30-35)⁴¹⁷ Portanto, na teoria aristotélica, para agir de acordo com uma teoria ética é necessário compreender o que é agir bem, o que pressupõe um pensamento teórico capaz de distinguir o verdadeiro do falso em relação às próprias disposições. Assim, as teorias éticas estão interligadas com as teorias da racionalidade em Aristóteles.

O mero pensamento, no entanto, não move nada; ele deve ser orientado por um objetivo e prático. Esse tipo de pensamento também regula o pensamento prático, na medida em que todos que produzem visam algum objetivo, e o produto não é o objetivo absoluto, mas apenas

⁴¹⁶ EN 1139a (Trad. Roger Crisp).

⁴¹⁷ EN 1139a35 (Trad. Roger Crisp).

relativo a algo e instrumental para algo; pois o objetivo absoluto é o que é realizado, já que agir bem é o objetivo e o objeto do desejo. Assim, a escolha racional é ou o intelecto relacionado ao desejo ou o desejo relacionado ao pensamento, e tal princípio fundamental é um ser humano. (EN 1139b1-5)⁴¹⁸

O pensamento não nos faz agir a menos que seja intencional, ou seja, dirigido para a realização dos fins da ação. Portanto, para agir conforme o bem, é necessário entender que o bem é um fim em si mesmo, conforme explicou o autor. Toda deliberação se baseia no que já é conhecido; assim, deliberar envolve uma combinação de pensamento prático e teórico.

Primeiro, não se trata de conhecimento científico, pois as pessoas não investigam aquilo que já sabem; mas a boa deliberação é um tipo de deliberação, e quem delibera está envolvido em investigação e cálculo. (EN 1142b1)⁴¹⁹

Aristóteles observa que a deliberação requer tempo, afirmando que *“investigação não é o mesmo que deliberação, pois a deliberação é um tipo de investigação. Devemos também compreender a natureza da boa deliberação e determinar se ela é algum tipo de ciência, crença, boa intuição ou algum outro tipo de coisa”* (EN 1142 b).⁴²⁰ Quando alguém delibera, está fazendo cálculos; se já há uma opinião formada, o que está em jogo já foi decidido, mas na deliberação isso ainda não ocorreu, *“é possível ter deliberado bem, seja de maneira irrestrita ou em relação a um fim específico. A boa deliberação em um sentido irrestrito, então, é aquela que alcança sucesso em relação ao fim em um sentido irrestrito, e a boa deliberação em um sentido*

⁴¹⁸ EN 1139b5 (Trad. Roger Crisp).

⁴¹⁹ EN 1142b1 (Trad. Roger Crisp).

⁴²⁰ EN 1142b (Trad. Roger Crisp).

*particular é aquela que tem sucesso em relação a algum fim específico” (EN 1142b).*⁴²¹

A deliberação parece combinar o conhecimento prático e teórico em um processo único de cálculo de probabilidades:

Mas, novamente, a excelência na deliberação envolve raciocínio. A alternativa restante, então, é que se trata da correção do pensamento; pois isso ainda não é afirmação, já que, enquanto a opinião não é investigação, mas sim uma afirmação, a pessoa que está deliberando, seja bem ou mal, está buscando algo e calculando.(EN 1142b15)⁴²²

Para deliberar sobre a ação, é necessário ter em mente um fim, seja ele considerado como algo bom ou o oposto. A teoria aristotélica integra ética e racionalidade, uma vez que saber deliberar implica utilizar o raciocínio para agir em direção a fins que podem ser corretos ou incorretos. Aristóteles afirma que: *“deliberar correctamente é em certo sentido uma forma de bem, por que uma forma de correcção deste género acompanhada de um bom aconselhamento é uma boa deliberação e visa alcançar algo de bom”* (EN 1142b20).⁴²³

Ações e atividades, como resultado, possuem valor, e a deliberação também tem um fim, que é o bem. Aristóteles já havia observado que *“quando há fins além das ações, os resultados tendem a ser melhores do que as próprias atividades”* (EN 1094a5).⁴²⁴ Por exemplo, as atividades de um marceneiro são muitas e envolvem a marcenaria, com os fins dessas atividades sendo o resultado do seu trabalho, que é considerado um bem. O pensamento, ao distinguir o bem como produto das ações, também orienta a ação para esse fim, referindo-se aqui ao pensamento prático.

O desafio é entender a noção de bem na teoria aristotélica e como ela é obtida e compreendida através da percepção ou do pensamento. Aristóteles não considera as

⁴²¹ EN 1143b (Trad. Roger Crisp).

⁴²² EN 1142b15 (Translated by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson, In Barnes).

⁴²³ EN 1142b20 (Translated by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson, In Barnes).

⁴²⁴ EN 1094a5 (Translated by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson, In Barnes).

faculdades da *psique* como fenômenos simples e não consideraria o bem como uma construção puramente racional, como sugerido por Kant. Como seres que pensam e percebem, atribuímos valor às nossas ações com base em contextos sociais. Nussbaum destaca que os valores das nossas ações estão ligados à vida na *pólis* e às abordagens sobre racionalidade, ética, estética e política. Assim, o conceito de bem não se restringe a um indivíduo específico, mas deve englobar o bem-estar dentro da comunidade. Aristóteles reforça isso ao afirmar:

Já que todo conhecimento e escolha racional buscam algum bem, vamos afirmar qual acreditamos ser o objetivo da ciência política — isto é, entre todas as coisas boas a serem feitas, qual é a mais alta. Acredito que a maioria das pessoas concorda sobre o nome, pois tanto as massas quanto as pessoas sofisticadas o chamam de felicidade, entendendo que ser feliz é equivalente a viver bem e agir bem. Elas discordam sobre as concepções substanciais de felicidade, com as massas oferecendo uma explicação que difere da dos filósofos. As massas pensam que é algo simples e óbvio, como prazer, riqueza ou honra, com alguns considerando um aspecto, outros considerando outro. (EN 1095a10-20)⁴²⁵

Ao abordar a teoria da percepção de Aristóteles, confrontamo-nos também com sua metafísica e com a definição de *psique*, que abrange diversos aspectos da teoria da mente e da percepção. A análise de sua concepção sobre a ação, a teleologia e a faculdade desiderativa revela uma interconexão de ideias que não podem ser facilmente separadas, como frequentemente fazem alguns especialistas. As dimensões ética, estética, racionalista e política são partes integrantes do *corpus* filosófico de Aristóteles e só adquirem pleno significado quando consideradas em conjunto. Nesta fase, é essencial explorar mais a fundo a metafísica da teoria aristotélica, analisando as interações entre pensamento e percepção. Devemos também avaliar a pertinência de

⁴²⁵ EN 1095a (Trad. Roger Crisp).

integrar esses aspectos na nossa pesquisa, categorizando as teorias para identificar como a teoria aristotélica ressoa nas abordagens contemporâneas. Esse processo ajuda a contextualizar suas ideias e a compará-las com teorias atuais, evidenciando sua relevância.

6.3 A Interpretação Representacionista da Teoria Aristotélica.

O que ocorre conosco quando percebemos? Se perceber é uma atividade, como interagimos com os objetos durante a sensação? Conhecemos algo simplesmente porque percebemos? John McDowell, em sua investigação sobre a percepção como uma capacidade de conhecimento, encontra similaridades com a descrição aristotélica na *Metafísica*: “*todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações*” (*Metaph.* 980a5).⁴²⁶ Assim, é através das sensações que adquirimos conhecimento, antecedendo qualquer concepção de pensamento voltado ao saber. O amor pelas sensações nos leva ao desejo de conhecer.⁴²⁷

A teoria da percepção e do pensamento em Aristóteles, conforme descrita no *De Anima*, é frequentemente interpretada sob as perspectivas do realismo direto e do representacionismo. De acordo com Aristóteles, percebemos ao receber as formas sensíveis e inteligíveis, desprovidas de sua matéria. Surge, então, o problema de entender a noção de forma tanto de maneira conceitual quanto em relação direta entre percepção e forma percebida. Alguns autores argumentam que as formas sensíveis funcionam como representações das qualidades, coisas ou eventos no mundo. Isso leva à interpretação de que acessamos epistemicamente o conhecimento por meio dessas representações das sensações. O problema que se coloca é a natureza dessas imagens mentais: na teoria aristotélica, essas imagens são semelhantes às sensações e permanecem nos sentidos como formas implicadas na matéria.

⁴²⁶ Trad. Giovanni Reale.

⁴²⁷ Ver JOHANSEN, T. K. (2024) *Aristotle's Protreptic to First Philosophy*, P.Destrée and M.R.Johnson (eds.), Aristotle on Philosophical Exhortation.

Ora, os sons falados são símbolos dos afectos na alma, e as marcas escritas são símbolos dos sons falados. E assim como as marcas escritas não são as mesmas para todos os homens, os sons falados também não o são. Mas aquilo de que estes são, em primeiro lugar, sinais - afectos da alma - são os mesmos para todos; e aquilo de que estes afectos são semelhantes - coisas reais - são também os mesmos. Estas questões foram discutidas na obra sobre a alma (*De anima*) e não pertencem ao presente assunto. (*De Int.* 16a4-16a9)⁴²⁸

Nesse sentido, estudiosos atribuem uma teoria conceptualista à teoria aristotélica com base em *De Interpretatione*. No entanto, Aristóteles também enfatiza que percebemos e somos afetados pelas coisas reais. Nesse contexto, a teoria da representação considera as formas como afecções ou movimentos da *psique*.

Hilary Putnam declara Aristóteles como um precursor das teorias funcionalista e representacionalista. Em seu livro *Representation and Reality* (1991), ele escreve:

Aristóteles foi o primeiro pensador a teorizar de forma sistemática sobre significado e referência. Em *De interpretatione*, ele apresentou um esquema que se mostrou notavelmente robusto. De acordo com esse esquema, quando entendemos uma palavra ou qualquer outro "sinal", associamos essa palavra com um "conceito". Este conceito determina o que a palavra se refere. (PUTNAM, 1991, p. 19)⁴²⁹

Significar algo, isto é, “ter algo em mente”, é um aspecto fundamental da teoria conceptualista defendida por Putnam. Ele argumenta que os sinais, mencionados por Aristóteles, são referências significativas a algo no mundo. Em essência, a compreensão das formas está vinculada a uma teoria conceptual representacionalista. Putnam

⁴²⁸ *De Int.* 16a4-16a9 (Translated by J. L. Ackrill).

⁴²⁹ PUTNAM, H. (1991) Meaning, Other People, and the World. In *Representation and Reality*. The MIT Press, p. 19.

explica: “Seja como for, a ideia é que existe algo na mente que escolhe os objetos do ambiente de que falamos. Quando esse algo (chamemos-lhe “conceito”) é associado a um signo, torna-se o significado do signo” (PUTNAM, 1991, p. 19).⁴³⁰

A partir de uma interpretação representacionista, a *psique* e suas afecções são vistas através de uma abordagem conceptualista das formas. Surge, então, a questão de definir o que entendemos por “imagem mental” (formas nos sentidos sem sua matéria). O desafio é compreender que tipos de imagens podem ser consideradas mentais, dado que as formas são semelhantes às sensações na teoria aristotélica. A teoria funcionalista propõe que as formas implicadas na matéria de um corpo natural devem ser entendidas como conceitos. Sugere-se que a atividade mental pode ser vista como uma função independente da matéria ou do corpo natural. Assim, o funcionamento de uma máquina de Turing ou de um computador poderia refletir a forma do que consideramos mental, uma ideia análoga ao funcionamento mental.

A noção de uma “representação mental” é, sem dúvida, em primeira instância, uma construção teórica da ciência cognitiva. Como tal, é um conceito básico da Teoria Computacional da Mente, segundo a qual estados e processos cognitivos são constituídos pela ocorrência, transformação e armazenamento (na mente/cérebro) de estruturas portadoras de informação (representações) de um tipo ou outro. (PITT, 2000, *Stanford Encyclopedia*)⁴³¹

O isomorfismo funcional defendido por Putnam aborda a autonomia da mente em relação à matéria, contrastando com a concepção hilemórfica, que postula a mente como intrinsecamente ligada à matéria específica de um corpo natural. Putnam desenvolveu um modelo conceptualista que considera a mente como um sistema informacional, distinto da compreensão aristotélica das formas como afecções de um corpo natural.

⁴³⁰ PUTNAM, H. (1991), p. 19.

⁴³¹ PITT, David (2000) Mental Representation IN *Stanford Encyclopedia*.

Embora Putnam tenha apresentado Aristóteles como um precursor do funcionalismo, ele separou o hilemorfismo da teoria funcionalista, ou seja, o par matéria e forma. Putnam buscou uma compreensão da *psique* ou do mental que fosse independente de sua matéria específica, apoiando-se em modelos funcionais que podem ser aplicados a máquinas, como as máquinas de Turing. Nesse contexto, as representações ou imagens mentais são vistas como referências aos seus respectivos conceitos, dissociadas da matéria específica do corpo que percebe.

Esta imagem, quer a remontemos a Aristóteles ou à metafísica incorporada na nossa língua, merece ser analisada de perto. Vamos escrever os pressupostos que constituem a imagem para efeitos de inspeção. (Ao escrevê-los, em vez da palavra "conceito", usarei o termo atualmente popular "representação mental", porque a ideia de que os conceitos são apenas representações na mente é, em si mesma, uma parte essencial do quadro). (PUTNAM, 1991, p. 19)⁴³²

A teoria representacionalista de Putnam, como conceitualista, culminou em sua defesa de um modelo funcionalista para explicar a mente. No entanto, ele rapidamente reconsiderou sua posição, reconhecendo que o funcionalismo, baseado em exemplos como as máquinas de Turing, não refletia adequadamente a complexidade da mente humana. Putnam concluiu que as máquinas não conseguem replicar os mecanismos mentais humanos, que estão situados e em interação constante com o ambiente. Por exemplo, o sentimento de ciúmes, como um ato mental ou estado, é algo que uma máquina dificilmente poderia reproduzir.

O funcionalismo que Putnam propôs, inspirado na teoria aristotélica, foi criticado por não ser totalmente coerente com a explicação aristotélica. O diálogo entre Burnyeat, Putnam e Nussbaum foi crucial para discutir e reformular as interpretações

⁴³² PUTNAM, H. (1991), p. 19.

mais representacionistas e funcionalistas da teoria aristotélica, ajudando a esclarecer que tipo de funcionalismo deveria ser defendido.

Além disso, outros filósofos abordaram o problema da representação mental sem necessariamente retomar Aristóteles. No entanto, a noção de informação em tais teorias ainda pode ser vista como uma evolução da noção aristotélica de forma apreendida na percepção. Fred Dretske (2000), por exemplo, desenvolveu a noção de representação como informação:

Obtemos informações sobre as coisas vendo, ouvindo, cheirando, saboreando e tocando-as. Dizer que alguém viu X é dizer que a informação sobre X foi entregue numa forma particular, uma forma que difere, intrinsecamente, da forma como a informação é codificada quando ouvimos, cheiramos, saboreamos ou tocamos X. Se não insistirmos demasiado na ideia de causalidade, podemos dizer que esta informação é fornecida por meio de mecanismos e processos causais. Quando vemos X, X (ou algum evento associado à presença de X) inicia uma sequência de eventos que culmina num tipo distinto de experiência, o tipo que chamamos de experiência visual. Normalmente, esta experiência incorpora informações sobre a cor, forma, tamanho, posição e movimento de X. (DRETSKE, 2000, p. 108-109)⁴³³

A descrição de Dretske sobre a representação mental como informação é semelhante à concepção aristotélica de forma como afecção, na qual a percepção é vista como a recepção das formas pela experiência sensível. Para Aristóteles, as formas ou imagens mentais são recebidas sem a matéria na percepção, refletindo a atividade sensível. Para Dretske, a informação seria análoga às formas sensíveis aristotélicas.

⁴³³ DRETSKE, Fred, (2000) *Perception, Knowledge, and Belief Selected Essays*, Cambridge University Press, p. 108-109.

Michael Esfeld (2000) também interpretou a teoria aristotélica a partir do *De Interpretatione*, oferecendo insights sobre o representacionalismo. Ele argumentou que as coisas do mundo se tornam imagens mentais na alma ou *psique* da pessoa, acessíveis tanto pela percepção quanto pelo pensamento. A linguagem, para Esfeld, serve como o meio pelo qual essas representações se tornam signos que as representam.⁴³⁴ Esfeld observou que diversas passagens no *De Anima* confirmam a interpretação representacionista, especialmente a ideia de que a percepção envolve a recepção das formas sensíveis sem sua matéria.⁴³⁵

No entanto, acredito que a teoria da percepção de Aristóteles, conforme exposta no *De Anima*, não está totalmente comprometida com um representacionalismo conceitual. Embora a teoria possa comportar uma forma de representacionalismo, especialmente em relação à faculdade do desejo, pensamento, memória e imaginação, a percepção não se encaixa necessariamente em um modelo conceitualista. Em vez disso, a percepção pode ser representacional de uma maneira mais limitada, seja em termos motores (representando formas de movimento) ou sensoriais (distinguindo sensações), mas não necessariamente conceitual.

Na teoria aristotélica da percepção, as imagens ou formas que permanecem nos sentidos são descritas como semelhantes às sensações. O pensamento é composto por objetos potencialmente entendíveis, semelhante a uma tábua a ser escrita.⁴³⁶ A teoria aristotélica destaca o poder causal dos objetos para estimular a ação e a capacidade da percepção de captar formas sensíveis sem sua matéria. Esfeld aponta que muitos intérpretes veem a percepção aristotélica como a recepção de formas similares a impressões sensoriais, configurando a teoria como um tipo de realismo representacional, com versões forte e fraca:

Realismo representacional fraco: A percepção e o pensamento mediarão o acesso ao mundo por meio de representações. (Esfeld entende que “*acesso epistêmico é o acesso*

⁴³⁴ ESFELD, Michael (2000) *Aristotle's Direct Realism in "De Anima"*. Source: The Review of Metaphysics, Vol. 54, No. 2 (Dec., 2000), pp. 321-336 Published by: Philosophy Education Society Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20131533>, p. 322-23.

⁴³⁵ DA 424a 17-20.

⁴³⁶ ESFELD, Michael (2000), p. 323.

que uma pessoa tem ao mundo por estar em estados de percepção e pensamento” (ESFELD, 2000, p. 324).⁴³⁷

Realismo representacional forte: As representações mentais seriam os objetos intencionais diretamente percebidos e pensados. Esfeld explica que, ao ver uma árvore, lidamos diretamente com representações dessa árvore: *“nós percebemos as coisas no mundo em virtude de estar consciente de suas representações.”*(ESFELD, 2000, p. 325)⁴³⁸

No representacionalismo fraco, as representações mediam a relação entre mente e mundo, enquanto no representacionalismo forte, elas são vistas como os objetos intencionais diretamente percebidos e pensados: *“a tese de um realismo representacional ser forte é porque sustenta que estas representações são os objetos intencionais em nossa percepção e pensamentos comuns”*(ESFELD, 2000, p. 325).⁴³⁹ Segundo Esfeld, a maioria dos intérpretes de Aristóteles considera sua teoria sob a perspectiva do representacionalismo fraco, onde a percepção é interpretada como a recepção passiva das formas sensíveis. No entanto, Esfeld argumenta que essa visão é inadequada, pois não leva em conta a distinção entre potencialidade (*dúnamis*) e atualidade (*energeia*) na percepção. Essas noções estão interligadas, com a atualidade sendo a atividade das capacidades potenciais. Os sentidos se atualizam ao desempenharem suas funções de forma eficaz, recebendo e sendo ativados pelas formas sensíveis. As mudanças são causadas por estímulos materiais de objetos sensíveis:

Assim, o estímulo externo é mais bem descrito como causando uma primeira atualidade ou atividade (*energeia*) para se transformar numa segunda. Aristóteles concebe a percepção como uma atividade de discernimento. Deste modo, a recepção das formas sensíveis não são apenas um processo passivo, mas envolve também uma atividade por parte do indivíduo. (ESFELD, 2000, p. 326)⁴⁴⁰

⁴³⁷ ESFELD, Michael (2000), p. 324.

⁴³⁸ ESFELD, Michael (2000), p. 325.

⁴³⁹ ESFELD, Michael (2000) p. 325.

⁴⁴⁰ ESFELD, Michael (2000), p. 326.

Esfeld levanta a questão de se podemos atribuir a visão empirista a Aristóteles, que considera a percepção como a recepção das qualidades sensíveis. Para Aristóteles, a percepção é uma atividade de discernimento, um ato espontâneo que precede a apreensão conceitual. Por exemplo, bebês parecem perceber sem a capacidade de representar conceitualmente.⁴⁴¹ A percepção é, portanto, uma atividade discriminativa, envolvida na distinção entre prazer e dor, desejos e aversões. Esfeld argumenta que a noção de percepção em Aristóteles, caracterizada como discernimento, não compromete sua visão realista. Segundo Aristóteles, desejamos e evitamos objetos porque os percebemos, e agimos com base em nossos desejos.

Para sustentar uma visão realista, não é necessário aceitar o representacionalismo como um intermediário epistêmico passivo. Esfeld defende que a noção de discernimento sugere que o realismo em Aristóteles não está totalmente vinculado ao empirismo no sentido de tabula rasa e sua passividade. Há um componente de atualização e atividade na percepção. Contudo, a ideia de que a percepção é um tipo de discernimento e que a atualidade representa um segundo momento não resolve a questão do realismo direto, exceto por esta passagem:

A actividade do sensível e do sentido é também uma e a mesma, embora o ser não seja, para elas, o mesmo. Refiro-me, por exemplo, ao som em actividade e à audição em actividade. É possível não ouvir, possuindo embora audição, e é possível que aquilo que possui som não soe sempre. Quando se activa aquilo que é capaz de ouvir e soa aquilo que é capaz de soar, então gera-se, em simultâneo, a audição em actividade e o som em

⁴⁴¹ ABATH, André Joffily (2007) *Challenging Conceptualism About Perceptual Experience*, p. 13: *So, I will not be considering any objections to Conceptualism that appeal to the perceptual states of animals or infants. Thus, there is an obvious objection to Conceptualism that I will be ignoring. It can be put like this: suppose that both me and a 3-month old baby perceive a computer in a living room, and that we perceive the computer from the same angle, so that we also perceive the same objects and properties surrounding the computer. Suppose, for the sake of the argument, that I possess the concept COMPUTER, and that the baby doesn't. Suppose that I apply this concept in experience. The baby, of course, cannot apply this same concept, since he does not possess it. However, it might be argued that the contents of our perceptual experiences are identical, for both the baby and I perceive the same scene. But we do not apply the same concepts in experience. Thus, someone might conclude, Conceptualism is false.*

actividade. Destes, poder-se-ia dizer que são um o acto de ouvir, o outro, o acto de soar. (DA 425b25-30)

A percepção como potência e como ato são dois momentos distintos apenas para fins de compreensão, pois na prática percebemos em um fluxo contínuo e simultâneo. O conhecimento e a prática do conhecimento ainda implicam que a percepção esteja em constante atividade e que tenha como princípio o movimento e a mudança. Não há evidências claras de que exista um intermediário epistêmico nesse processo de percepção, o que torna mais plausível a aceitação do realismo direto na teoria. Stephen Everson (1997) apoiou uma interpretação de realismo representacional forte:

Aristóteles, ao que parece, aderiu a uma teoria da percepção em que a representação perceptiva é assegurada pela semelhança entre o órgão e o que é representado, exceto que, em vez de vir a partilhar uma propriedade com o objeto da percepção, o órgão "de alguma forma" adquire uma propriedade que tem a mesma relação que o objeto. Quando vejo algo vermelho, isso deve-se ao facto de o meu olho ter adquirido uma propriedade que tem a mesma proporção que a cor vermelha. (EVERSON, 1997, p. 97)⁴⁴²

Quando Aristóteles discute a assimilação entre o órgão dos sentidos e o objeto sensível, ele aborda a questão de como a percepção se forma e é moldada pela interação com o objeto percebido. Esse processo sugere que a percepção não é meramente uma cópia ou representação do objeto, mas envolve uma integração profunda da forma do objeto sensível na própria experiência perceptiva.

⁴⁴² EVERSON, Stephen (1997) *Aristotle on Perception*, Oxford University Press, p. 97.

Kalderon descreve essa assimilação da percepção com a realidade do objeto da seguinte forma:

Se o perceptor se torna semelhante ao modo como o objeto percebido é na realidade, no sentido em que a sua experiência perceptiva é constitutivamente moldada por esse objeto tal como é apresentado ao seu ponto de vista, então é impossível que a sua experiência seja como é e que esse objeto seja de algum modo diferente do que é na realidade, pelo menos em aspectos sensíveis. (KALDERON, 2015, p. 222)⁴⁴³

A experiência perceptiva ser semelhante ao objeto percebido é descrita por Kalderon como um momento de assimilação, alinhado com a ideia aristotélica de que percebemos as formas sem sua matéria, exceto nos casos dos objetos tangíveis. A assimilação na percepção parece se referir à consciência da própria percepção, levantando a questão de se podemos perceber inconscientemente. Kalderon explica que, para que haja uma experiência perceptiva autêntica, é necessário que haja uma assimilação da forma sensível, que se dá na atualidade da atividade perceptiva. Isso sugere que a percepção não apenas reflete a forma do objeto, mas também é uma atividade contínua e atualizada que se relaciona diretamente com o conteúdo perceptivo.

Para que uma experiência sensorial seja perceptiva é necessário que assimile a forma sensível efetivamente instanciada pelo seu objeto. É isto que sustenta a objetividade do conteúdo perceptivo. As descrições tácteis de modos não-tácteis de percepção sensorial estão assim a enfatizar a apresentação objetiva dos seus objectos. (KALDERON, 2015, p. 223)⁴⁴⁴

⁴⁴³ KALDERON, M. E. (2015) *Form without matter. Empedocles and Aristotle on Color Perception*, Oxford University Press, p. 222.

⁴⁴⁴ KALDERON, M. E. (2015), p. 223.

Kalderon observou que algumas interpretações da teoria aristotélica se afastaram do realismo por dois motivos principais. Primeiro, Aristóteles caracterizou as cores como qualidades secundárias, ou seja, propriedades que dependem da percepção do observador e não são intrínsecas aos objetos. Isso contrasta com a visão realista que compreende as qualidades percebidas como reflexos diretos das propriedades objetivas dos objetos. Segundo, filosofias modernas frequentemente abordam o papel das sensações de maneira diferente, enfatizando mais a interpretação mental do que a recepção direta de qualidades objetivas. Essas diferenças levaram algumas análises a considerar a teoria aristotélica como menos realista em comparação com outras perspectivas.

De acordo com uma forma de ceticismo que se encontra na tradição fenomenológica, a filosofia moderna é, em última análise, insustentável devido à sua adesão à metafísica da presença. Se a metafísica da presença não pode ser sustentada de forma coerente na filosofia moderna, pelo menos no que diz respeito à apresentação sensorial, isso não se deve a qualquer contradição ou incoerência na metafísica da presença, mas ao facto de a filosofia moderna ter abandonado a apresentação sensorial desde o início. Se a percepção não se assemelha ao seu objeto, então o objeto percebido não molda constitutivamente a experiência do perceptor, pelo que essa experiência não pode consistir na apresentação sensorial desse objeto. (KALDERON, 2015, p. 223)⁴⁴⁵

As formas sensíveis são percebidas através da atividade da percepção, que envolve a atualização contínua dos sentidos. Esse processo ocorre em função da interação entre as formas sensíveis e a receptividade dos sentidos, configurando a percepção como uma atividade dinâmica. A capacidade de assimilação da percepção se manifesta em nossa experiência direta, como ouvir um som que se propaga pelo ar ou

⁴⁴⁵ KALDERON, M. E. (2015), p. 223.

sentir um cheiro quando o ar é afetado. Essa interação entre o conteúdo da percepção e os sentidos é, em muitos aspectos, discriminativa. Todd Ganson (2020) argumenta que esse conteúdo perceptivo pode ser interpretado como representacional, no sentido de que pode ser visto como uma forma de crença. De acordo com essa visão, a nossa tendência de buscar certas coisas e evitar outras reflete a ideia de que possuímos crenças perceptivas.

Aristóteles fala da percepção como tendo um conteúdo (418a15, 428b21), um conteúdo que é avaliável em termos de verdade e falsidade (427b11-12, 428b18-21, 430b29-30, 1010b2-3). Numa interpretação da teoria da percepção de Aristóteles, ele está a expressar o seu compromisso com a ideia de que a percepção tem um carácter semelhante ao da crença. Tal como a crença, a percepção toma posição sobre a forma como as coisas são no mundo, e o que diz sobre o mundo - o conteúdo da percepção - é adequadamente avaliado em termos de correção, precisão ou veracidade. Tal como a crença, a percepção é de natureza representacional. (GANSON, 2020, p. 57)⁴⁴⁶

A interpretação da percepção na teoria aristotélica como representacional e discriminativa, associando-a a crenças, levanta questões complexas. Por exemplo, ao considerar a abelha que busca mel, podemos perguntar se isso implica que o inseto possui crenças. Aristóteles explica o movimento dos animais principalmente através de sua teoria do desejo, não necessariamente por meio de crenças perceptivas. Isso sugere que a teoria do realismo na percepção, que a considera como uma capacidade primordial e presentacional, pode ser mais plausível. Em outras palavras, a percepção, na visão aristotélica, tem uma natureza mais fundamental e direta, anterior à interpretação representacional.

⁴⁴⁶ GANSON, Todd (2020) Aristotle on Perception as Representation, IN *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism*. Springer, p. 57.

Esta interpretação contrasta com uma leitura de Aristóteles segundo a qual a percepção é de natureza presentacional e não representacional. Nesta interpretação, a percepção é uma questão de ser apresentado ou familiarizado com itens no ambiente. Por conseguinte, a percepção não é o tipo de coisa que é adequadamente avaliada em termos de correção, precisão ou veracidade. Como disse Kalderon (2015: 175) ao caracterizar a visão de Aristóteles, 'confrontamo-nos simplesmente com o objeto primário da modalidade dada". Não podemos ser confrontados de forma verdadeira ou falsa, correcta ou incorrecta. Simplesmente encontramos o que é apresentado...' (GANSON, 2020, p. 57).⁴⁴⁷

Não estamos comprometidos com a ideia de que a percepção na teoria aristotélica deve ser interpretada como representacional no sentido de algo equivalente a crenças. Kalderon respondeu a Ganson afirmando que Aristóteles critica predecessores que confundiram pensamento com percepção.⁴⁴⁸ Segundo Aristóteles, a percepção é sempre verdadeira, ao contrário do pensamento, que pode ser verdadeiro ou falso. Kalderon explica que a percepção lida com o problema da presença e da ausência de forma mais direta.⁴⁴⁹ Embora Ganson sugira que até mesmo os animais possuem algum tipo de conteúdo representacional e intencional,⁴⁵⁰ Kalderon argumenta que a percepção aristotélica não precisa necessariamente ser associada ao representacionalismo.⁴⁵¹ Dretske argumenta que, se aceitássemos que todos os animais possuem crenças, isso implicaria um tipo de conhecimento mais prático, distinto do conhecimento teórico e proposicional dos humanos. Em resumo, embora todos os animais na teoria aristotélica desejem e imaginem, eles diferem dos humanos por não possuir um conhecimento discursivo ou científico.

⁴⁴⁷ GANSON, Todd (2020), p. 57.

⁴⁴⁸ KALDERON, M. E. (2020) Reply to Ganson, IN *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism*. Springer, p. 70.

⁴⁴⁹ KALDERON, M. E. (2020), p. 72.

⁴⁵⁰ KALDERON, M. E. (2020), p. 73.

⁴⁵¹ KALDERON, M. E. (2020), p. 74.

Se um sapo tiver crenças, ele se aproxima da infalibilidade dessas crenças. E esta infalibilidade é alcançada da mesma forma que foi (ou poderia ser) alcançada com o altímetro e o velocímetro – adaptando o conteúdo da crença (representação) a quaisquer propriedades do estímulo que desencadeia a resposta relevante. Se estivermos dispostos a ser menos ambiciosos desta forma sobre aquilo que descrevemos de um sapo como acreditando, podemos ser correspondentes mais ambiciosos naquilo que descreveríamos de um sapo como conhecedor. (DRETSKE, 2000, p. 67)⁴⁵²

Os animais também podem aprender através da percepção, uma ideia que Aristóteles provavelmente aceitaria sem problemas, como explica Dretske. Por exemplo, um hamster em laboratório pode aprender a mover uma barra após ouvir um som, respondendo de maneira adaptativa ao estímulo. A percepção, quando explicada em termos de relações causais, vai além de ser meramente informacional; ela é também intencional e tem a capacidade de modificar o comportamento dos animais.

Portanto, o que explica por que a percepção do tom pelo rato causa movimentos que antes não causava é o fato de que ela, a percepção do tom pelo rato, é, especificamente, uma percepção do tom, o fato de ser um estado interno exibindo a correlação necessária com as condições externas das quais depende o sucesso da produção. O que explica o novo poder causal do estado perceptual é, por outras palavras, as suas propriedades semânticas, informativas ou intencionais – não o que é, mas sobre o que trata. (DRETSKE, 2000, p. 206.)⁴⁵³

Dretske, ao tratar a percepção como um processo de absorção de informação, pode ser comparado à explicação aristotélica da percepção como a recepção das formas

⁴⁵² DRETSKE, Fred, (2000), p. 67.

⁴⁵³ DRETSKE, Fred, (2000), p. 206.

sem sua matéria. Essa perspectiva também apoia a interpretação de Aristóteles de que, sem percepção, não haveria aprendizagem. Assim, tanto Dretske quanto Aristóteles concordam que a percepção é essencial para o processo de adquirir conhecimento e para a capacidade de aprender com o ambiente.

Parece-me que existem implicações profundas deste facto, o facto de a informação começar a encontrar uma utilização causal real e, portanto, explicativa, apenas em sistemas capazes de aprender. Só aqui encontramos o comportamento de um sistema explicável em termos das propriedades relacionais dos estados internos que o produzem. Só aqui começamos a ver algo como conteúdo ou significado, propriedades (como informação) que não sobrevivem às propriedades intrínsecas dos estados internos que as possuem, assumindo um lugar significativo nas nossas explicações do comportamento animal e humano. É aqui, afirmo, que as explicações psicológicas do comportamento obtêm pela primeira vez uma aquisição real, em vez de meramente metafórica. Só quando a informação começa a realizar algum trabalho explicativo real – portanto, científico – é que as mentes entram legitimamente no quadro metafísico. DRETSKE, 2000, p. 207)⁴⁵⁴

A teoria de Dretske sobre a percepção é compreendida como um processo de absorção de informações, oferece uma explicação para a ação e o conhecimento que se assemelha às formas ou imagens descritas na teoria aristotélica. Dretske argumenta que, sem a absorção de informações — que pode ser entendida como a recepção das formas sensíveis —, não seria possível atribuir intencionalidade ao mental. Isso leva a uma tentativa de determinar a natureza representacional e realista da teoria aristotélica em relação à ação e ao conhecimento. Ambas as abordagens acabam reforçando a ideia de que o mental é intencional. Contudo, Dretske admite que, embora considere o

⁴⁵⁴ DRETSKE, Fred, (2000), p. 207.

pensamento como intencional, ele não está completamente satisfeito com essa explicação.

Afinal, o que estamos tentando compreender não é a intencionalidade, *per se*, mas a mente. O pensamento pode ser intencional, mas não é essa a propriedade que procuramos como uma receita para compreender. Desde que a intencionalidade que usamos não seja em si mental, então somos livres para usar a intencionalidade em nossa receita para fazer uma mente, assim como usamos condutores elétricos na construção de amplificadores e balas de goma para fazer biscoitos. (DRETSKE, 2000, p. 211)⁴⁵⁵

A intencionalidade é um componente crucial na tentativa de explicar o mental, assim como as explicações teleológicas são essenciais para entender os movimentos na teoria aristotélica. Aristóteles divide a *psique* em partes para oferecer uma definição mais clara, e a intencionalidade se destaca como uma parte importante na filosofia para explicar o mental. Na teoria aristotélica, o pensamento é uma faculdade da *psique*, e a abordagem de Dretske, que considera o pensamento como um conteúdo informacional, reflete uma teoria representacionista e realista. Assim, tanto a intencionalidade quanto o conteúdo informacional são centrais para compreender o mental dentro dessas perspectivas.

O que tentamos construir quando falamos de uma receita para construir uma mente não é apenas um sistema que exiba intencionalidade. Já temos isso em sistemas e em seus estados portadores de informações que não são de forma alguma mentais. Em vez disso, o que estamos

⁴⁵⁵ DRETSKE, Fred, (2000), p. 211.

tentando construir é um sistema que exiba aquele conjunto peculiar de propriedades que caracteriza o pensamento. (DRETSKE, 2000, 213)⁴⁵⁶

Dretske reflete uma preocupação central na filosofia da mente: não é suficiente apenas criar um sistema que manifeste intencionalidade, pois sistemas que não possuem uma verdadeira dimensão mental podem exibir intencionalidade. O desafio é desenvolver um sistema que demonstre o conjunto específico de propriedades que caracterizam o pensamento. E, ao discutir a natureza do pensamento, não apenas aborda a intencionalidade, mas também enfatiza que qualquer conteúdo proposicional deve ser passível de ser verdadeiro ou falso. Esse ponto é relevante, pois está alinhado com a visão aristotélica de que o pensamento pode ser verdadeiro ou falso:

O que teríamos é uma receita naturalista para a representação, uma forma de construir algo que teria, independentemente dos propósitos ou pensamentos do seu criador (ou de qualquer outra pessoa), um conteúdo proposicional que poderia ser verdadeiro ou falso. Se essa não é bem uma receita de molho *bearnaise* mental, é pelo menos uma receita de um molho aceitável. (DRETSKE, 2000, 216)⁴⁵⁷

Para Dretske, a imagem mental do pensamento é uma forma de representação proposicional, semelhante à abordagem de Aristóteles em *De Interpretatione*. Dretske mantém um realismo em relação ao papel da percepção, considerando-a fundamental para a formação de representações mentais, ligando a percepção à informação. Assim, ele destaca a importância da percepção na construção de pensamentos e crenças, alinhando-se com a ideia aristotélica de que a percepção desempenha um papel crucial na formação de conhecimento.

⁴⁵⁶ DRETSKE, Fred, (2000), p. 213.

⁴⁵⁷ DRETSKE, Fred, (2000), p. 216.

As representações são produzidas por objetos ou (no caso de entidades biológicas) órgãos por meio do desempenho de um indicador ou função de fornecimento de informação. Pense em um instrumento comum – o velocímetro do seu carro, por exemplo. Este dispositivo tem a função de informar a velocidade com que o carro está se movendo. Tem a função de fornecer essas informações. (DRETSKE, 2000, p. 234)⁴⁵⁸

A percepção das formas sensíveis e sua recepção pelos sentidos é uma atividade que se assemelha à explicação teleológica na teoria aristotélica, onde a forma explica a função e o movimento. Para Dretske, a informação desempenha um papel similar ao das formas em Aristóteles, explicando o funcionamento e a função dos sistemas perceptivos. Quando Dretske caracteriza o pensamento como representacional, referindo-se a algo que pode ser verdadeiro ou falso, ele ecoa a perspectiva aristotélica sobre a natureza proposicional do pensamento.

Se pensarmos, então, nos pensamentos como algo como representações internas, leituras de ponteiros internos, tendo uma função de transporte de informações, podemos ver como os pensamentos podem ser verdadeiros ou falsos, dependendo de estarem fazendo seu trabalho corretamente ou não. (DRETSKE, 2000, p. 234)⁴⁵⁹

Dretske, assim como Aristóteles, argumenta que os pensamentos podem ser verdadeiros ou falsos. No entanto, para Aristóteles, o conhecimento deve ser necessariamente verdadeiro; não podemos afirmar que conhecemos algo que é falso, pois isso contradiz a própria definição de conhecimento. Por outro lado, Dretske considera o pensamento como um tipo de representação conceptual que fornece informação.

⁴⁵⁸ DRETSKE, Fred, (2000), p. 234.

⁴⁵⁹ DRETSKE, Fred, (2000), p. 234.

Os pensamentos são as representações internas cuja função de fornecimento de informações foi adquirida na aprendizagem, o tipo de aprendizagem em que são adquiridos os conceitos necessários para ter esses pensamentos. (DRETSKE, 2000, p. 235)⁴⁶⁰

A natureza do pensamento, segundo Dretske, é entendida como um tipo de representação e informação sobre o mundo, implicando que o conhecimento também seja conceptual na sua teoria. Embora a partir do *De Interpretatione* possamos considerar a teoria aristotélica como, em certa medida, conceptualista, Aristóteles não faz uma separação clara entre percepção e pensamento. Em vez disso, entende o movimento da *psique* como afecções, incluso o pensar. Aristóteles parece estar mais alinhado com uma teoria que considera o conhecimento como uma produção humana que requer um tipo de teoria da verdade correspondente ao estado das coisas. Papineau (2021) argumenta que, na filosofia da percepção, a propriedade sensorial deve ser representacional de algum modo e se alinha com interpretações realistas da relação entre percepção e mundo.

O representacionalismo é atualmente a teoria filosófica dominante da experiência sensorial. Segundo esta teoria, as propriedades sensoriais conscientes devem ser equiparadas às propriedades representacionais – ter uma experiência sensorial é simplesmente representar no modo sensorial que as coisas são assim e assim. (PAPINEAU, 2021, p. 2-3)⁴⁶¹

Por outro lado, Papineau argumenta que a experiência sensorial, ao ser caracterizada como representacional, não depende necessariamente de faculdades mentais superiores. Isso sugere que a percepção não precisa ser conceptual para ser representacional. Papineau parece adotar um tipo de representacionalismo realista,

⁴⁶⁰ DRETSKE, Fred (2000), p. 235.

⁴⁶¹ PAPINEAU, David (2021) *The Metaphysics of Sensory Experience*, Oxford University Press, p. 2-3.

que não exige a presença de processos mentais superiores para explicar a natureza representacional da percepção.

Não considero que a experiência sensorial consciente precise de qualquer ajuda das faculdades mentais superiores para se tornar representacional. É representacional por si só, independentemente do que as faculdades mentais superiores façam dele. (Assim, as experiências sensoriais dos animais podem representar-lhes os seus ambientes, mesmo quando esses animais carecem de quaisquer faculdades mentais superiores.) É verdade que nego que a experiência sensorial consciente seja essencialmente representacional. PAPINEAU, 2021, p. 10)⁴⁶²

Papineau nega que a consciência sensorial seja representacional. Se a percepção atual não é diretamente representacional, o desafio é identificar qual seria a natureza da percepção. A questão se volta para compreender como a experiência sensorial pode ser explicada sem recorrer à ideia de representação, e qual seria a estrutura ou característica fundamental da percepção, se não for representacional.

Uma opção é apelar para supostas diferenças na estrutura dos veículos de representação: onde a representação cognitiva é “simbólica”, ou “conceitual”, ou “digital”, a representação sensorial é “icônica”, ou “não conceitual”, ou “analógica”. A dificuldade aqui é identificar uma diferença acentuada. (PAPINEAU, 2021, p. 13)⁴⁶³

Se considerarmos que, para Aristóteles, todos os animais buscam o prazer e evitam a dor, essa descrição poderia ser vista como uma forma de representação

⁴⁶² PAPINEAU, David (2021), p. 10.

⁴⁶³ PAPINEAU, David (2021), p. 13.

sensorial. Embora alguns possam achar essa interpretação forçada, outros podem aceitá-la mais facilmente como um tipo de representação. O desafio é tratar o desejo como uma faculdade cognitiva ou parte da *psique*. Papineau argumenta que para caracterizar a experiência sensorial como representacional, ela deve de algum modo ser consciente, o que complica a questão. A faculdade desiderativa em Aristóteles, que é crucial para a explicação do movimento e como causa final, pode ser vista como uma ideia que evolui para algo semelhante ao conceito de mentalidade intencional. Papineau defende que a intencionalidade é uma forma de explicação representacional.

A representação propriamente dita deriva da estrutura da experiência consciente. Somente as mentes iluminadas pela consciência possuem um poder genuíno de retratar o mundo. Muitos filósofos deste campo relembram Brentano e a sua máxima de que “a intencionalidade é a marca do mental”. Uriah Kriegel propôs o termo genérico “Programa de Pesquisa de Intencionalidade Fenomenal” para aqueles que seguem Brentano ao defender que a espécie fundamental de representação deriva da direcionalidade intrínseca do consciente (Kriegel 2013). Em linha com isto, chamarei esta segunda versão do representacionalismo de intencionalismo fenomenal. (PAPINEAU, 2021, p. 33)⁴⁶⁴

Papineau entende a experiência mental como intencional, na linha de Brentano. Ele explora a ideia de que a experiência sensorial tem um caráter representacional que pode ser descrito como intencionalismo fenomenal. Isso implica que a experiência possui um conteúdo representacional, embora não necessariamente proposicional.

(...) muitos representacionalistas naturalistas querem explicar toda a consciência, e não apenas a consciência sensorial, em termos de representação naturalista. Analogamente, muitos intencionalistas

⁴⁶⁴ PAPINEAU, David (2021), p. 33.

fenomenais querem explicar toda representação, e não apenas representação sensorial, em termos da estrutura introspectível da consciência. (PAPINEAU, 2021, p. 33-4)⁴⁶⁵

Como deveríamos entender o tipo de representação intencional a partir de uma teoria naturalista, como a teoria do desejo em Aristóteles? Papineau sublinha que, enquanto os intencionalistas frequentemente focam na introspecção da consciência, vemos que essa não é uma característica da teoria aristotélica. Em vez disso, Aristóteles relaciona a intenção diretamente às causas finais e ao movimento, bem como à interação entre o corpo e as formas sensíveis. Segundo Papineau, embora os estados sensoriais sejam conscientes, não temos consciência direta deles; em vez disso, temos consciência dos objetos e suas propriedades devido aos nossos estados sensoriais conscientes.

Portanto, estou feliz em dizer que estamos conscientes da bola mundana, e da sua forma e cor mundanas, na experiência sensorial comum. Mas, a menos que façamos uma introspecção específica, não teremos consciência dos nossos próprios estados sensoriais. Nossos estados experienciais são conscientes, mas não temos consciência deles. Temos consciência de outras coisas, como bolas e suas propriedades, em virtude de estarmos em estados sensoriais conscientes. (PAPINEAU, 2021, p. 116)⁴⁶⁶

Estamos conscientes das qualidades do mundo e de como elas se apresentam a nós. Se nossa experiência é representacional, é porque percebemos essas qualidades de maneira direta. Como apontou Papineau, não temos consciência direta de nossos próprios estados conscientes; em vez disso, temos consciência das qualidades do mundo

⁴⁶⁵ PAPINEAU, David (2021), p. 33-4.

⁴⁶⁶ PAPINEAU, David (2021), p. 116.

que indicam que estamos em um estado consciente. Assim, Papineau pode ser visto como um realista direto, assim como Aristóteles, na medida em que ambos acreditam que a percepção nos fornece um acesso direto às qualidades do mundo sem a necessidade de representações intermediárias.

6.4 Realismo Direto na Teoria da Percepção Aristotélica.

A consideração da teoria da percepção de Aristóteles como realista implica que essa teoria não se compromete com uma interpretação das formas sensíveis como meras construções conceituais ou representações mentais. Em vez disso, a teoria aristotélica sustenta que a percepção proporciona um acesso direto e imediato às qualidades reais do mundo. A. Marmorodo (2014) propõe um “realismo sutil” ao argumentar que a percepção não se limita a aparências privadas ou subjetivas, mas reflete uma interação objetiva com as propriedades reais dos objetos, como ilustrado, por exemplo, na percepção da cor.

As qualidades perceptíveis podem estar em diferentes estados de ativação. Elas são ativadas quando, em condições físicas apropriadas (por exemplo, a cor na luz), elas se manifestam, mesmo na ausência de qualquer observador. Ainda, há mais um nível de engajamento, entre o objeto e o observador, que permite o perceptível atingir uma ativação mais completa. Este nível de mais ativação de poderes perceptíveis dá uma dimensão de singularidade e sofisticação ao realismo perceptivo de Aristóteles. (MARMODORO, 2014, p. 134) ⁴⁶⁷

Para Anna Marmorodo, a teoria aristotélica da percepção é caracterizada por um realismo perceptivo, no qual as qualidades percebidas dos objetos são idênticas às suas

⁴⁶⁷ MARMODORO, Anna (2014) Aristotle’s Subtle Perceptual Realism In *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford University Press, p. 134.

propriedades reais e desempenham papéis causais na interação com os sentidos. Isso confere à teoria um caráter distintivo de realismo.⁴⁶⁸ Contudo, essa abordagem suscita a questão do que Aristóteles quer dizer ao afirmar que a sensação é sempre verdadeira para aquele que percebe. Ele sustenta que, embora nossas sensações sejam verdadeiras em sua manifestação imediata, dependem de uma realidade externa cuja existência é independente da percepção. Dessa forma, Aristóteles defende um realismo direto, onde a sensação e o objeto percebido estão diretamente conectados.⁴⁶⁹

No *De Anima*, Aristóteles levanta a questão sobre a percepção, destacando a tensão entre o interior e o exterior na experiência sensorial “*suscita um problema porque é que não se gera também sensação dos próprios órgãos sensoriais, e porque é que não produzem sensação sem objecto exteriores*” (DA 417a20). O realismo da teoria aristotélica sustenta que a sensação é sempre verdadeira para aquele que percebe, diferentemente do pensamento, onde há espaço para o verdadeiro e o falso. De acordo com Aristóteles “*a percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira*” (DA 427b10). Os sensíveis próprios referem-se à correspondência específica entre um sensível e o órgão apropriado para sua percepção: o olho para a visão, o tacto para o tangível, e o olfato para os odores, etc. Como escreveu Sarah Broadie:

A percepção, segundo Aristóteles, é o efeito da coisa percebida sobre quem a percebe. Quando vejo maçãs vermelhas ou cheiro amoníaco, são as maçãs ou o amoníaco que me levam a senti-los como os sinto. No entanto, elas actuam sobre mim não como maçãs ou amoníaco, mas como coisas vermelhas ou pungentes. A sua cor e o seu cheiro são deles, ou da sua localização espacial. É porque as coisas têm qualidades sensíveis que são capazes de se fazer sentir como tendo-as; e quando um

⁴⁶⁸ MARMODORO, Anna (2014), p. 125.

⁴⁶⁹ DA 428a10: *as sensações são sempre verdadeiras*. (Trad. Ana Maria Lóio).

Metaph. 1010b30-1011a2: *The view that neither the objects of sensation nor the sensations would exist is doubtless true (for they are affections of the perceiver), but that the substrata which cause the sensation should not exist even apart from sensation is impossible. For sensation is surely not the sensation of itself, but there is something beyond the sensation, which must be prior to the sensation; for that which moves is prior in nature to that which is moved, and if they are correlative terms, this is no less the case.* (Translated by W. D. Ross)

perceptor alerta está ao seu alcance, e as condições são adequadas, as qualidades sensíveis dão origem à sua percepção efectiva. (BROADIE, 1993, p. 138)⁴⁷⁰

A percepção em Aristóteles é entendida como uma potência, uma capacidade para a sensação, mas também como uma atividade. Se Burnyeat estava correto em sua interpretação da percepção como uma atividade que não envolve qualquer alteração material, mas sim a atualização das capacidades sensoriais, isso levanta questões importantes em comparação com a compreensão da primeira versão do tipo de funcionalismo defendido por Putnam. Ele propôs que a forma do mental poderia ser separada de sua matéria, a autonomia do mental, ou seja, de um corpo natural, para acomodar sua explicação baseada no simbolismo e no isomorfismo funcional de uma máquina de Turing—onde a manipulação de símbolos se torna central. Essa separação do mental de sua matéria específica, ou seja, de um corpo natural, busca expandir a compreensão do mental para algo análogo à computação. Assim, um computador poderia exibir características que poderiam ser vistas como similares ou descrever funções do mental. No entanto, Burnyeat criticou a abordagem de Putnam, considerando-a uma separação grosseira entre matéria e forma, e não compreensão da importância hilemórfica na teoria aristotélica. Burnyeat argumentava que o comportamento mental, dentro do hilemorfismo aristotélico, não pode ser adequadamente compreendido sem a noção de forma, que é intrinsecamente ligada à de sua matéria especificamente determinada.

Michal Esfeld (2000) argumenta contra a interpretação da teoria aristotélica a partir de uma perspectiva representacionista, sugerindo que ela pode ser lida em termos de realismo direto. Para Esfeld, o debate entre representacionistas e realistas diretos é fundamental na filosofia da mente e do conhecimento. No entanto, ele adverte que é problemático aplicar esses termos de forma rígida ao interpretar o texto aristotélico. Esfeld escreveu:

⁴⁷⁰ BROADIE, Sarah (1993) "Aristotle's perceptual realism", *The Southern Journal of Philosophy*. Vol XXXI, Supplement, p. 138.

No entanto, quando se trata do significado de Aristóteles para a filosofia de hoje, o interesse está no que podemos aprender com o estudo de seus textos para aqueles pontos que continuam sendo um problema hoje. A esse respeito, minha afirmação é dupla: (a) Aristóteles não precisa ser visto como apoiando o campo representacionista – seus textos também podem ser recebidos no espírito do realismo direto; e (b) o realismo direto é uma opção que se encaixa na filosofia de Aristóteles porque ele assume que as formas das coisas do mundo são também nossas percepções e conceitos. (ESFELD, 2000, p. 321)⁴⁷¹

Segundo Esfeld, alguns dos realistas diretos contemporâneos, (a exemplo de John McDowell) vão na mesma direção da teoria aristotélica: assumindo que o mundo possui uma dimensão conceitual, o que é suficiente para a projeção do realismo direto. Para Esfeld, essa abordagem tem um custo: 1) ou aceitamos uma ontologia na qual o mundo tem uma estrutura conceitual, ou 2) enfrentamos o desafio de desenvolver uma teoria que estabeleça uma ligação intencional direta entre percepções, pensamentos e o mundo, sem depender de tal ontologia.

Esfeld escreveu: *“Realismo direto é a tese de que não há intermediários epistêmicos entre ações ou percepções e pensamento e qualidades, coisas ou eventos no mundo a não ser os objetos intencionais desses atos ou estados”* (ESFELD, 2000, p. 324).⁴⁷² Quando Aristóteles afirma que a percepção requer um meio para ser realizada—como a luz, o ar, por exemplo—ele não está se referindo a um intermediário epistêmico. Esfeld acrescenta que esse meio não é representado na percepção. A ideia de que a percepção é discriminativa em relação à recepção das formas pode ser ilustrada quando uma pessoa percebe uma cor ou um pardal, pois esses ainda são estados diretos em relação aos objetos intencionais. Além disso, não há qualquer intermediário epistêmico; o que é percebido é a forma: *“receber a forma é em si o estado de perceber algo no mundo. Consequentemente, o estado de percepção relaciona-se diretamente com seu*

⁴⁷¹ ESFELD, Michael (2000), p. 321.

⁴⁷² ESFELD, Michael (2000), p. 329.

objeto intencional” (ESFELD, 2000, p. 330).⁴⁷³ Esfeld explica que a percepção pode representar qualidades, coisas ou eventos no mundo, mas trata-se da representação da forma como uma apresentação imediata do objeto intencional. A forma é a atualidade primeira das potencialidades materiais, e a percepção assimila-se ao seu objeto ao receber sua forma sem a matéria. Esta é uma das passagens mais difíceis de interpretar. O estado da percepção está intencionalmente ligado ao objeto ao identificar qualidades *“por meio de uma identidade qualitativa”* (ESFELD, 2000, p. 331),⁴⁷⁴ numa relação causal direta entre a pessoa e o objeto intencional, sem a necessidade de intermediários epistêmicos. Sem nenhuma necessidade de intermediários epistêmicos, *“por que o próprio estado de percepção consiste em ter se tornado como o objeto percebido”* (ESFELD, 2000, p. 331).⁴⁷⁵ Isso não significa que, ao ver o vermelho, o olho se torna vermelho; mas altera-se e afeta-se pela percepção, pela recepção da forma sensível sem sua matéria.

Lembrando que a forma é também inteligível, em uma segunda atualidade, a noção conceitual se assimila ao pensamento noético em Aristóteles, o que pode ser compreendido em termos de realismo direto, segundo Esfeld. Os conceitos são semelhantes às coisas e estão relacionados à forma de seus objetos intencionais *“o conceito “pedra”, por exemplo, é qualitativamente idêntico à forma essencial de uma pedra – pelo que, novamente, o objeto, enquanto inteligível, atinge sua segunda atualidade, tornando sua forma atualizada sem a matéria na alma de uma pessoa que pensa”* (ESFELD, 2000, p. 332).⁴⁷⁶ A existência dos objetos nos leva a refletir sobre seus conceitos; ou seja, ver uma pedra nos faz considerar o conceito de pedra. O ato de pensar sobre algo, relaciona-se à forma (ou imagem sensorial) de seu respectivo objeto intencional. Esfeld escreveu que pensar sobre o objeto intencional é pensar sobre sua forma. A passagem correspondente a este argumento em Aristóteles segue-se:

⁴⁷³ ESFELD, Michael (2000), p. 330.

⁴⁷⁴ ESFELD, Michael (2000), p. 331.

⁴⁷⁵ ESFELD, Michael (2000), p. 331.

⁴⁷⁶ ESFELD, Michael (2000) p. 332.

A ciência e a percepção sensível dividem-se em relação às coisas: em potência em relação às coisas em potência, e em atualidade em relação às coisas em atualidade. A parte perceptiva e a cognitiva da alma são em potência estes objetos: uma, o cognoscível, e outra, o perceptível. Mas há a necessidade de que sejam ou as próprias coisas ou as formas. Não são as próprias coisas, é claro: pois não é a pedra que está na alma, mas sua forma. De maneira que a alma é como a mão; pois a mão é instrumento de instrumentos, e o intelecto é forma das formas, bem como a percepção sensível é forma dos perceptíveis. (DA 431b24)⁴⁷⁷

Esfeld acrescenta que o pensamento aristotélico poderia ser identificado com algum tipo de externalismo. No entanto, ele afirma que a questão do internalismo versus externalismo é independente do debate entre realismo direto e representacionalismo, pois, para Aristóteles, os problemas surgem quando há uma combinação inadequada de conceitos. Esfeld escreveu que *“na percepção, o erro é possível somente quando traz a pergunta de qual coisa a qualidade percebida pertence”* (ESFELD, 2000, p. 334).⁴⁷⁸

Dito isso, a teoria aristotélica pode ser identificada com o realismo direto, pois sustenta que o mundo é composto de matéria e forma, e que as formas são idênticas às nossas percepções, mas que também podem ser conceitos. Perceber e pensar corresponde, portanto, às estruturas do mundo.⁴⁷⁹ Não há necessidade de nenhum intermediário epistêmico que ligue o pensamento e a percepção ao mundo ou ao seu objeto intencional. Segundo Esfeld, *“o realismo direto de Aristóteles é, portanto, fundamentado numa ontologia segundo a qual nossas percepções e conceitos são idênticos às formas das coisas”* (ESFELD, 2000, p. 334).⁴⁸⁰ Ele acrescenta que a teoria aristotélica poderia considerar o mundo como possuindo uma estrutura conceitual. Para

⁴⁷⁷ DA 431b24 (Trad. Maria Cecília Reis).

⁴⁷⁸ ESFELD, Michael (2000), p. 334.

⁴⁷⁹ ESFELD, Michael (2000), p. 334.

⁴⁸⁰ ESFELD, Michael (2000, p.334).

Esfeld, o realismo direto é uma teoria atraente⁴⁸¹⁴⁸², mas perde força se estiver envolvido com tal compromisso ontológico. E argumenta que seria preferível uma epistemologia que não estivesse implicada com essa ontologia. Esfeld explica:

A ligação entre uma epistemologia do realismo direto e uma ontologia com uma estrutura conceitual do mundo pode ser ilustrada levando em conta o modo pelo qual o realismo direto é uma opção que se encaixa na filosofia de Aristóteles – ou seja, por que não há necessidade sistemática para Aristóteles admitir representações como um intermediário epistêmico. (ESFELD, 2000, p. 336)⁴⁸³

Esfeld enfatiza o realismo direto na teoria da percepção e explora os desafios de lidar com uma ontologia que implique uma estrutura conceitual do mundo. E sugere que talvez seja necessário desenvolver uma versão do realismo direto que mantenha uma relação direta entre pensamento, percepção e mundo, sem que seja preciso assumir tal compromisso ontológico.⁴⁸⁴ Marmodoro, por sua vez, confronta as interpretações representacionistas da teoria aristotélica e questiona se realmente existe algum intermediário epistêmico entre a percepção e os órgãos dos sentidos. Ela se pergunta: se esse intermediário existisse, por que Aristóteles teria desenvolvido a ideia de que a percepção envolve diretamente os meios (como a luz) como parte do objeto percebido?

Se, necessariamente, nossas percepções do mundo são sempre mediadas por algo entre os objetos da percepção e os órgãos dos sentidos, o que realmente percebemos? São as qualidades perceptíveis do objeto, ou o que quer que esteja entre eles e nós e facilita nossa percepção? Se Aristóteles está comprometido a primeiro vista, por que ele introduz um

⁴⁸¹ ESFELD, Michael (2000), p. 336.

⁴⁸² ESFELD, Michael (2000), p. 335.

⁴⁸³ ESFELD, Michael (2000), p.336.

⁴⁸⁴ ESFELD, Michael (2000), p. 336.

meio para a percepção? E como ele faz pra evitar que o meio cause problemas para sua teoria realista da percepção? (MARMODORO, 2014, p. 139)⁴⁸⁵

Os meios sensíveis, ou seja, os meios através dos quais os sensíveis próprios atuam sobre os sentidos, não parecem se relacionar com a representação desses meios na percepção de modo representacional, exceto pelo papel que a sensação desempenha.

John Sisko (1996) discute como a interpretação da teoria aristotélica é desafiada pela maneira como Aristóteles aborda a questão da alteração na percepção. Muitos autores, como Burnyeat, apresentaram diferentes perspectivas sobre isso. Em alguns momentos, Burnyeat destaca que há uma alteração material na percepção, enquanto em outros sugere que a atualização ou ativação de um sentido não envolve necessariamente uma mudança material. A atualização do sentido é vista como a capacidade de realizar uma atividade.

Somos afetados pela alteração dos meios na percepção, e ao perceber as mudanças nas formas sensíveis. Por exemplo, o ar é modificado pelo cheiro, e percebemos essas alterações através da atividade dos órgãos dos sentidos. A percepção dessas mudanças reflete a interação direta entre o sentido e o objeto percebido, sem que seja sempre necessária uma alteração material explícita.

Vimos que, para Aristóteles, os episódios do pensamento humano requerem um órgão adequado e uma mudança material adequada dentro desse órgão. No entanto, isso não implica que *nous* não seja menos corpóreo que *aesthesis*. Como imagens específicas não determinam pensamentos específicos, o *nous* acaba sendo menos corpóreo: embora tanto a consciência perceptiva quanto a consciência

⁴⁸⁵ MARMODORO, Anna (2014) Aristotle's Subtle Perceptual Realism In *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford University Press, p. 139.

noética possuam condições materiais necessárias, a primeira possui condições materiais suficientes e a segunda não. (SISKO, 1996, p. 156)⁴⁸⁶

Kalderon, ao caracterizar a percepção como assimilação, entende-a como uma forma de tomada de consciência dos sentidos. Ele escreve: “*especificamente, todos os sentidos envolvidos na experiência, tem como sua natureza, um modo sensorial de consciência*” (KALDERON, 2018, p. 222).⁴⁸⁷ No entanto, acrescenta: “*a percepção pode ser um modo sensorial de consciência, mas nem toda experiência sensorial envolve, como parte de sua natureza, uma consciência de algo*” (KALDERON, 2018, p. 223).⁴⁸⁸ Isso sugere que nem toda experiência perceptiva necessariamente envolve a consciência de um objeto, o que pode ser difícil de compreender. Kalderon argumenta que a percepção nem sempre é intencional

A questão que surge é se a própria consciência da percepção (o ato de perceber) não constitui uma consciência de algo. Kalderon pode responder que: “*A percepção pode exigir que as coisas aconteçam, mas se um episódio da visão é o exercício das capacidades perceptivas do sujeito, então não é, ou não meramente, uma alteração consciente do sujeito que percebe*” (KALDERON, 2018, p. 225).⁴⁸⁹ Ele argumenta que a percepção, embora relacionada à consciência, não é necessariamente uma alteração consciente do sujeito, o que desafia a ideia de que toda percepção envolve uma consciência explícita de um objeto.

Capacidades são uma espécie de potencialidade, um potencial atualizado em seu exercício. Ver a cena envolve a preservação e a atualização de um potencial para poder ver. E ver a cena antes disso, o sujeito exerce a

⁴⁸⁶ SISKO, J. E, “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s De anima.” *Phronesis*. Vol. XLI/2, p. 156.

⁴⁸⁷ KALDERON, M. E. (2018) *Experiential Pluralism and the Power of Perception*, In John Collins & Tamara Dobler (eds.), *The Philosophy of Charles Travis, Language, Thought, and Perception*. Oxford, UK: Oxford University Press, p.222.

⁴⁸⁸ KALDERON, M. E. (2018), p. 223.

⁴⁸⁹ KALDERON, M. E. (2018) s, p. 225.

capacidade perceptiva e atualiza sua natureza como um “ser que percebe” (percebedor). (KALDERON, 2018, p. 224)⁴⁹⁰

De fato, não estamos percebendo como sendo alterados; estamos simplesmente percebendo. Na teoria aristotélica, Aristóteles descreve a percepção tanto como potência quanto como ato. Ele destaca a necessidade de que a percepção seja ativada e discute os sentidos e seus objetos sensíveis próprios. Aristóteles explica que, enquanto não sentimos diretamente todas as funções internas dos nossos órgãos, percebemos os sensíveis próprios—como o som para a audição e o cheiro para o olfato—como interações entre dois momentos da percepção: em potência e em atividade.

Poder-se-ia perguntar se algo incapaz de cheirar poderia ser, de algum modo, afectado pelo cheiro, ou pela cor algo incapaz de ver. O mesmo se poderia questionar, ainda, a respeito dos restantes sentidos. Se, de facto, o que pode ser cheirado é o cheiro, e se o cheiro produz algum efeito, é a olfacção o que produz. Nenhum ente incapaz de cheirar pode, assim, ser afectado pelo cheiro (e o mesmo raciocínio aplica-se aos restantes); nem os seres capazes, excepto em virtude de cada um deles possuir a capacidade de o perceber. (DA 424b5)

As capacidades dos sentidos de serem afetados dependem também dos seus meios próprios. Por exemplo, o som depende do ar, e a visão depende da luz, como apontou Kalderon, além dos sentidos correspondentes. Diferentemente dos sentidos tácteis (como o tacto e o paladar), que atuam diretamente sobre os corpos, os outros sensíveis, como cheiros e sons, dependem da relação entre seus órgãos e os meios através dos quais atuam. Nem todos os corpos são afetados pelos mesmos estímulos, ou seja, nem todos possuem percepção. Aristóteles escreve sobre o cheiro: “*enquanto o ar, depois de ser afectado, se torna imediatamente sensível?*” (DA 424b15) A percepção é uma capacidade em potência que lida com os poderes dos sensíveis e que pode ser despertada. Nessa medida, a analogia do anel de sinete e da cera ilustra que a

⁴⁹⁰ KALDERON, M. E. (2018), p. 224.

forma, quando se atualiza, não é simplesmente a forma sem a matéria. Por exemplo, o som é atualizado pelas capacidades das faculdades auditivas, conforme Aristóteles explica:

A actividade do sensível e do sentido é também uma e a mesma, embora o ser não seja, para elas, o mesmo. Refiro-me, por exemplo, ao som em actividade e à audição em actividade. É possível não ouvir, possuindo embora audição, e é possível que aquilo que possui som não soe sempre. Quando se activa aquilo que é capaz de ouvir e soa aquilo que é capaz de soar, então gera-se, em simultâneo, a audição em actividade e o som em actividade. Destes, poder-se-ia dizer que são um o acto de ouvir e o outro, o acto de soar. Se, com efeito, o movimento, a acção [e a afecção] existem no ente sobre o qual se agiu, é necessário que o som e a audição em actividade existam na audição em potência, pois a actividade do ente que age e do que move acontece naquele que é afectado; por isso, não é necessário que aquilo que move seja movido. Ora, a actividade daquilo que é capaz de soar é o som ou o acto de soar, a daquilo que é capaz de ouvir é a audição ou o acto de ouvir. (DA 425b30-426a5)

A teoria aristotélica da percepção defende um realismo direto, onde a percepção é uma interação imediata com as qualidades dos objetos sensíveis. Aristóteles considera que a percepção lida diretamente com os objetos, sem intermediários epistêmicos. Kalderon reforça essa visão ao destacar que, para Aristóteles, a percepção é sempre do particular e depende de uma relação ativa e reativa com o objeto percebido. Ele argumenta que a capacidade epistêmica é ativa, implicando que a percepção é um processo direto e não meramente passivo.

A presença do particular sensível inflama a consciência sensorial. Percepção é essencialmente uma capacidade reativa, caso contrário não seria um modo de sensibilidade a particulares externos e suas qualidades e relações sensíveis. A percepção difere desta forma de nossas capacidades epistêmicas. O exercício de nossas capacidades epistêmicas

não exige, em geral, a presença de qualquer particular. Pode-se saber que o sol está queimando mesmo quando a noite caiu e o sol está ausente. Nossas capacidades epistêmicas não são, portanto, um modo de sensibilidade a particularidades externas e suas qualidades e relações sensíveis. Nossas capacidades epistêmicas não agem reagindo. Eles são ativos, não reativos. Considerando que podemos escolher exercer nosso conhecimento em uma dada circunstância, estamos sujeitos ao que percebemos (ver Aristóteles, *De Anima* 417b5). (KALDERON, 2018, p. 225)⁴⁹¹

Kalderon argumenta que a interpretação da percepção como reativa e o intelecto ativo pode ser vista como uma leitura kantiana, diferenciando receptividade e espontaneidade, uma distinção também abordada por John McDowell em *Mind and World* (1994). McDowell investiga a relação entre pensar e perceber e, em *Perception as a Capacity for Knowledge* (2011), defende que a percepção é uma capacidade de conhecimento: “*meu tema é percepção como capacidade para o conhecimento. Mas há coisas diferentes que se pode querer dizer ao descrever a percepção nesses termos. Quero considerar a percepção como uma capacidade de conhecimento de um tipo distinto*” (MCDOWELL, 2011, p. 9).⁴⁹² Ele explica que, influenciado por Sellars: “*o conhecimento observacional é o conhecimento que se tem através da operação de capacidades perceptivas*” (MCDOWELL, 2011, p. 11).⁴⁹³ McDowell remete à *Metafísica* de Aristóteles, onde é afirmado que o desejo de conhecimento está ligado ao amor pelas sensações. Ele argumenta que a percepção, enquanto potência para a racionalidade, se relaciona com um tipo de conhecimento que envolve racionalidade e linguagem, refletindo a natureza social e contextual do ser humano.

Podemos oferecer uma sugestão como isso: seres humanos nascem com o potencial para a racionalidade, e esse potencial é trazido para a

⁴⁹¹ KALDERON, M. E. (2018), p. 225.

⁴⁹² MCDOWELL, John (2011) *Perception as a Capacity for Knowledge*, The Aquinas Lecture, Marquette University Press, p. 9.

⁴⁹³ MCDOWELL, John (2011), p. 11.

primeira atualidade, sob a forma de uma capacidade disponível para o exercício para segundas atualidades que poderíamos chamar de ‘atos de razão’, pela iniciação numa prática linguística. (MCDOWELL, 2011, p. 10)⁴⁹⁴

Em *Perception as a Capacity for Knowledge* (2011), McDowell compara sua abordagem com a de Sellars, tratando a percepção como uma capacidade inferencial para reconhecer cores e outras qualidades. Ele destaca que a linguagem e a racionalidade discursiva são o que distingue os humanos dos animais, alinhando-se com a visão aristotélica.

Essa concepção do tipo de estado perceptivo em que um observador se encontra quando tudo vai bem no exercício de uma capacidade perceptiva racional se encaixa no que eu acho que é uma compreensão perfeitamente intuitiva da ideia de, por exemplo, ver algo para assim ser. Quando alguém vê algo que assim é, está em um estado perceptivo em que seu ser assim está visualmente presente para alguém, de modo que se tem uma garantia conclusiva para uma crença correspondente. (MCDOWELL, 2011. p. 31)⁴⁹⁵

Kalderon afirma que a percepção é uma capacidade reativa e que: “*ver é uma capacidade, e a visão é seu exercício.*” (KALDERON, 2018, p. 227)⁴⁹⁶ Isso destaca que a percepção é uma habilidade que requer aprendizado e prática. Além disso, Travis e Kalderon (2013) diferenciavam o realismo na tradição de Oxford e Cambridge, identificando diferenças importantes entre os investigadores dessas escolas.

A diferença entre o realismo de Oxford e o de Cambridge diz respeito à extensão desse modo sensorial fundamental de consciência. Enquanto os

⁴⁹⁴ MCDOWELL, John (2011), p. 10.

⁴⁹⁵ MCDOWELL, John (2011), p. 31.

⁴⁹⁶ KALDERON, M. E. (2018), p. 227.

realistas de Oxford sustentavam que a percepção nos proporciona esse modo sensorial de consciência, os realistas de Cambridge sustentavam que esse modo de consciência tem um domínio mais amplo. Que a experiência sensorial seja o gênero do qual a percepção é uma espécie. Os realistas de Cambridge defendiam que toda experiência sensorial, e não apenas a percepção, envolve esse modo de consciência não proposicional. (TRAVIS&KALDERON, 2013, p. 506)⁴⁹⁷

Travis e Kalderon distinguem dois tipos de realismo provenientes das tradições de Oxford e Cambridge. Os realistas de Oxford defendem uma consciência sensorial perceptiva específica, enquanto os de Cambridge ampliam essa visão, considerando que estados conscientes estão presentes não apenas na percepção, mas em toda a experiência, com características não proposicionais.

Os realistas de Cambridge estão, portanto, comprometidos com um tipo de monismo experiencial (na terminologia de Snowdon, 2008). Especificamente, toda experiência sensorial envolve, como parte de sua natureza, um modo não proposicional de consciência. Mesmo sujeito a ilusão ou alucinação, há algo do qual se está ciente. E, com isso, eles foram uma aplicação do argumento da ilusão, da alucinação ou das aparências conflitantes, afastando-se dos dados sensoriais imateriais e de um realismo representativo que tendia, com o tempo, a se transformar em uma forma de fenomenalismo. (TRAVIS&KALDERON, 2013, p. 506)⁴⁹⁸

Segundo Travis e Kalderon, os realistas de Cambridge integram a experiência em uma consciência não proposicional, diferenciando-se das teorias representacionistas e desenvolvendo uma abordagem fenomenalista. Travis observa que a afirmação de que a percepção é uma capacidade para o conhecimento se inclina mais para uma teoria do

⁴⁹⁷ TRAVIS, Charles & KALDERON, Mark Eli. (2013) Oxford Realism In *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, Ed. Michael Beaney. Oxford University Press, p. 506.

⁴⁹⁸ TRAVIS, Charles & KALDERON, Mark Eli. (2013), p. 506.

conhecimento, refletindo a ideia de Aristóteles na *Metafísica* de que buscamos conhecimento por meio das sensações, evidenciando a relação intrínseca entre percepção e conhecimento.

Essa é uma tese sobre conhecimento, não sobre percepção. O que conecta essa tese à percepção é a doutrina de que a percepção torna o sujeito conhecedor de seu objeto. Ao estar ciente de um objeto, o sujeito está em uma posição de saber certas coisas sobre ele, dependendo, é claro, da posse e do exercício das capacidades de reconhecimento apropriadas nas circunstâncias da percepção. O sujeito tem conhecimento do objeto da percepção no sentido de que o conhecimento está disponível para o sujeito ao perceber o objeto, quer esse conhecimento seja de fato ativado ou não (na terminologia de Williamson, 1990). (TRAVIS&KALDERON, 2013, p. 507)⁴⁹⁹

A percepção é vista como uma capacidade que pode possibilitar o conhecimento, uma vez que estabelece nossa relação com os objetos do mundo. Como afirmam Travis e Kalderon, o sujeito que percebe pode explorar o objeto e adquirir conhecimento sobre ele. Assim, a percepção tem o poder de ativar ou atualizar o conhecimento das qualidades e propriedades percebidas.

Suponhamos, então, que a percepção torne o sujeito conhecedor de seu objeto. Os objetos da percepção são, então, pelo menos objetos potenciais de conhecimento. Se, além disso, conhecimento é sempre o conhecimento de um objeto independente da mente, então que os objetos da percepção são independentes da mente e, portanto, independentes do ato de perceber. Dessa forma, a doutrina de que a percepção é uma forma de conhecimento permite que a concepção

⁴⁹⁹ TRAVIS, Charles & KALDERON, Mark Eli. (2013), p. 507.

realista do conhecimento tenha implicações sobre como a percepção é adequadamente concebida à luz dela. A elaboração das exigências da concepção realista do conhecimento sobre a natureza da percepção estava sujeito a pressões internas e externas. (TRAVIS&KALDERON, 2013, p. 507)⁵⁰⁰

Travis e Kalderon, alinhados com Aristóteles, destacam a percepção e o conhecimento como potenciais que se realizam sob influências internas e externas. Eles discutem se a ativação dessas capacidades envolve aspectos representacionais ou se ocorre sem intermediários. Se o conhecimento é visto como uma potência independente da mente, então os objetos conhecidos seriam também independentes da mente e do ato de perceber, sustentando uma visão realista do conhecimento em relação à percepção.

A questão de como uma teoria da percepção pode ser realista remete a problemas com o uso das palavras na linguagem comum, como apontado por Austin e Merleau-Ponty. Austin explora o que significa perceber diretamente e o desafio de clarificar esses termos.

O facto é que, como tentarei tornar claro, as nossas palavras comuns são muito mais subtis nos seus usos e marcam muito mais distinções do que os filósofos se aperceberam; e que os factos da percepção, tal como foram descobertos, por exemplo, pelos psicólogos, mas também tal como foram notados pelo comum dos mortais, são muito mais diversos e complicados do que foi permitido. (AUSTIN, 1962, p. 3)⁵⁰¹

Embora na linguagem comum não haja problemas ao afirmar proposições como “isto é uma caneta” com certeza, Austin observa que o reconhecimento direto de

⁵⁰⁰ TRAVIS, Charles & KALDERON, Mark Eli. (2013), p. 507.

⁵⁰¹ AUSTIN, J. L. (1962) *Sense and Sensibilia*, RECONSTRUCTED FROM THE MANUSCRIPT NOTES BY G. J. WARNOCK, Oxford University Press, p. 3.

objetos pode ser complexo. Dizer que um objeto é “uma caneta” implica algum tipo de conceito e não apenas percepção direta. Austin sugere que a percepção começa com a experiência das qualidades dos objetos, através dos sentidos. A necessidade de distinguir entre percepção direta e conceitos é uma questão mais filosófica do que comum; na linguagem cotidiana, perceber algo como uma caneta não requer essa distinção filosófica.⁵⁰²

É verdade que, em geral, admitem que a nossa crença na existência de coisas materiais é bem fundamentada; alguns deles, de facto, diriam que houve ocasiões em que sabíamos com certeza a verdade de proposições como "isto é um cigarro" ou "isto é uma caneta". Mas, mesmo assim, não estão, na sua maioria, preparados para admitir que objectos como canetas ou cigarros sejam alguma vez percebidos diretamente. O que, na sua opinião, percebemos diretamente é sempre um objeto de um tipo diferente destes; um objeto ao qual é agora habitual dar o nome de "dados dos sentidos". (AUSTIN, 1962, p. 7)⁵⁰³

Austin está a criticar a posição filosófica que defende a ideia de que percebemos “dados dos sentidos”, assim é um erro dizer que não percebemos os objetos diretamente. E não precisamos da mediação de algo que seria como os “dados sentidos.”⁵⁰⁴ Aqui a questão filosófica central é a natureza do conhecimento e da percepção. Embora na linguagem comum perceba-se diretamente um objeto como tal, Austin observa que a percepção das qualidades dos objetos não é inteiramente

⁵⁰² Ver em AUSTIN, 1962, p. 7.

⁵⁰³ AUSTIN, J. L. (1962), p. 7.

⁵⁰⁴ A teoria dos dados dos sentidos argumenta que, por exemplo, ao ver uma maçã, não se está vendo a maçã diretamente, mas sim um "dado sensorial" da maçã, que é uma impressão mental ou uma representação visual interna. Esses dados podem ser precisos ou ilusórios, o que explica fenômenos como ilusões ou alucinações, onde a experiência sensorial não corresponde à realidade externa. Críticos dessa teoria, como Austin, argumentam que essa perspectiva distancia o sujeito da realidade objetiva, introduzindo uma camada intermediária que não é necessária e que pode levar a um ceticismo sobre a possibilidade de conhecer o mundo como ele realmente é.

conceitual. O problema surge quando tentamos usar a linguagem comum para teorias filosóficas, questionando o que realmente significa perceber diretamente. Austin alerta que palavras da linguagem comum podem ter usos especiais em contextos filosóficos e que os filósofos devem ser cautelosos com o uso e o abuso desses termos.

Ele não tem "qualquer dúvida" de que percebe realmente as cadeiras e as mesas - mas talvez devesse ter uma ou duas dúvidas e não ficar tão facilmente "satisfeito". O facto de as pessoas serem por vezes enganadas pelos sentidos "não o leva a suspeitar" de que nem tudo está bem - mas talvez uma pessoa mais reflectida fosse levada a suspeitar. Apesar de, ostensivamente, a posição do homem simples estar apenas a ser descrita, estas frases já estão a minar um pouco. (AUSTIN, 1962, p. 9)⁵⁰⁵

O pensamento filosófico pode contrastar com a linguagem comum. Austin observa que "perceber diretamente" significa que "*percebemos diretamente é sempre um objeto de outro tipo*"⁵⁰⁶ (AUSTIN, 1962, p. 10). Embora Aristóteles afirme que todas as sensações são verdadeiras, Austin acrescenta: "*reconhecemos, diz-se, que 'as pessoas são por vezes enganadas pelos seus sentidos', embora pensemos que, em geral, as nossas 'percepções sensoriais' são 'fiáveis'*" (AUSTIN, 1962, p. 11).⁵⁰⁷ No *De Anima*, Aristóteles afirma que as formas sensíveis são coisas sensíveis e que não há aprendizagem sem sensibilidade e percepção. Ele sugere que conhecemos as formas e imagens, que permanecem em nossos sentidos sem sua matéria.

Uma vez que parece não haver nada fora e separado em existência das magnitudes espaciais sensíveis, os objectos do pensamento estão nas formas sensíveis, isto é, tanto os objectos abstractos como todos os estados e afecções das coisas sensíveis. Por isso, ninguém pode aprender

⁵⁰⁵ AUSTIN, J. L. (1962), p. 9.

⁵⁰⁶ AUSTIN, J. L. (1962), p. 10.

⁵⁰⁷ AUSTIN, J. L. (1962), p. 11.

ou compreender nada na ausência de sentido, e quando a mente está ativamente consciente de qualquer coisa, está necessariamente consciente dela juntamente com uma imagem; pois as imagens são como conteúdos sensoriais, exceto no facto de não conterem matéria. (DA 432a4-9)⁵⁰⁸

Aristóteles defende que o pensamento não é uma atividade puramente abstrata e desconectada da experiência sensível, mas está profundamente enraizado nas imagens e percepções sensoriais que captamos do mundo. McDowell (2011) compreende a percepção como uma capacidade para o conhecimento, uma visão inspirada na teoria aristotélica. Ele argumenta que o tipo de conhecimento obtido através da percepção é melhor descrito como conhecimento observacional, que “*é o conhecimento que se tem através da operação de capacidades perceptivas*” (MCDOWELL, 2011, p. 11).⁵⁰⁹ McDowell reflete sobre a *Metafísica* de Aristóteles, onde o estagirita sugere que todo homem deseja conhecer devido ao amor pelas sensações. McDowell, porém, foca na potência para a racionalidade, argumentando que a capacidade de razão é essencial para adquirir linguagem e que a racionalidade insere o homem social em sociedade.⁵¹⁰

Em contraste Kalderon (2015) afirma que a percepção nem sempre é intencional e descreve-a como uma “capacidade reativa”⁵¹¹ na qual, por exemplo, a visão estabelece as condições necessárias e suficientes para a atividade perceptiva sem necessariamente envolver intencionalidade. Travis (2013), por sua vez, critica a ideia de que a intencionalidade é a característica definidora do mental, observando que não há uma definição clara do que é intencionalidade. Travis sugere que “*talvez o projeto interessante seja encontrar um sentido para ‘intencional’ que torne o slogan verdadeiro*” (TRAVIS, 2013, p. 199).⁵¹²

⁵⁰⁸ DA 432a4-9 (Trad. J. A. Smith, In Barnes.)

⁵⁰⁹ MCDOWELL, John (2011), p. 11.

⁵¹⁰ MCDOWELL, John (2011), p. 10.

⁵¹¹ KALDERON, M. E. (2015), p. 175.

⁵¹² TRAVIS, C. (2013) Is seeing Intentional? IN Perception: Essays after Frege. Oxford University Press, p. 199: *Perhaps the interesting project is to find some sense for ‘intentional’ which makes the slogan true.*

Posso, talvez, colocar-me intencionalmente de forma a ver o que se passa do outro lado da rua. Mas quando isso acontece, não o vejo intencionalmente (nem involuntariamente). O mesmo acontece com a percepção, normalmente classificada como uma paixão. (TRAVIS, 2013, p. 199)⁵¹³

Travis pode concordar com Kalderon ao afirmar que nem toda percepção envolve intencionalidade. Travis argumenta que a visão, por exemplo, não necessariamente envolve intencionalidade, mas sim atividade. Para ele, intencionalidade pode ser reduzida a algo como “mirar”, que não é necessariamente intencional se o objetivo não é claramente definido. Travis escreve: “*não é intencional se esse objetivo marcar o intencional. Mas, por vezes, o objetivo pode ser uma mera ambição, sem fazer nada para a concretizar*” (TRAVIS, 2013, p. 199).⁵¹⁴ Ele observa que o ver não é intencional, e “*à primeira vista, não tem ambições, não tem pretensões*” (TRAVIS, 2013, p. 199).⁵¹⁵ Travis sugere que pensar a percepção em termos de intencionalidade pode distorcer a compreensão dela e criar a ideia de que a percepção deve corresponder a um conteúdo representacional específico. Assim, ele conclui: “*o conhecer, tal como o ver, não é um fenômeno intencional*” (TRAVIS, 2013, p. 222).⁵¹⁶ Para Travis, alguns fenômenos mentais são intencionais, enquanto outros não. Ele parece entender que a percepção e o saber podem ser acidentais ou simplesmente apresentam condições de possibilidade para o conhecimento. Segundo Travis, a percepção é condição necessária, mas não suficiente para o conhecimento, propondo um tipo de teoria disjuntivista, sugerindo que nem toda percepção garante que o sujeito conheça seu objeto. Se a percepção fosse uma forma de conhecimento, ela funcionaria como uma potência para conhecer. Todavia o disjuntivismo de Travis é considerado realista porque defende que a percepção genuína estabelece uma relação direta e imediata com o mundo real, sem mediação de representações mentais.

⁵¹³ TRAVIS, C. (2013), p. 199.

⁵¹⁴ TRAVIS, C. (2013), p. 199.

⁵¹⁵ TRAVIS, C. (2013), p. 199.

⁵¹⁶ TRAVIS, C. (2013), p. 222.

Putnam, por outro lado, pergunta: “*como poderia alguém não ser realista?*” (PUTNAM, 1975-76, p. 193)⁵¹⁷ e afirma que “*realismo é, por assim dizer, ciência da filosofia da ciência*” (PUTNAM, 1975-76, p. 193).⁵¹⁸ Ele contrasta o realismo com o idealismo, destacando que o realismo se baseia na crença de que o mundo é independente da mente e que nosso conhecimento do mundo é um reflexo da realidade objetiva.

Os idealistas sempre defenderam que a nossa noção de verdade depende da nossa compreensão da nossa teoria e da atividade de a "descobrir", como um todo. Se eu tiver razão, então esta é uma visão do idealismo que os realistas têm de aceitar - embora não da forma como os idealistas o queriam dizer, claro. (PUTNAM, 1975-76, p. 194)⁵¹⁹

Para Putnam, a diferença entre realismo e idealismo gira em torno da noção de verdade e sua relação com a realidade. O realista busca uma explicação onde a verdade corresponde ao mundo real, enquanto o idealista pode questionar o conceito de "verdade" como correspondência (PUTNAM, 1975-76, p. 193). Aristóteles, por outro lado, relaciona o pensamento com objetos reais. Em *Metafísica* (1006b10), ele afirma: “*com efeito, de maneira nenhuma será possível pensar em qualquer coisa sem que isso se trate efetivamente de uma coisa, podendo mesmo, se tal se verificasse realmente, um nome ser atribuído a essa tal coisa.*”⁵²⁰ Para Aristóteles, tanto a percepção quanto o conhecimento envolvem reconhecer as formas reais dos objetos no mundo. No *De Anima*, ele argumenta que a percepção é uma potência que nos permite conhecer as formas dos objetos diretamente, sem intermediários epistêmicos. Assim, o realismo direto de Aristóteles compreende a percepção e o conhecimento como formas de engajamento direto com as propriedades reais dos objetos.

⁵¹⁷ PUTNAM, H. (1975-1976) What Is "Realism"? Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 76, Wiley-Blackwell and The Aristotelian Society, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4544887>: p. 193.

⁵¹⁸ PUTNAM, H. (1975-1976), p. 193.

⁵¹⁹ PUTNAM, H. (1975-1976), p. 194.

⁵²⁰ Tradução Carlos Humberto Gomes.

A faculdade perceptiva e a faculdade científica da alma são, em potência, os seus objectos, isto é: a última, o cientificamente cognoscível; a primeira, o sensível. É necessário, então, que tais faculdades sejam os próprios objectos ou as formas. Ora, os próprios objectos elas não podem ser, pois não é a pedra que existe na alma, mas sim a sua forma. A alma comporta-se, desta maneira, como a mão: a mão é um instrumento dos instrumentos, o entendimento é a forma das formas e o sentido é a forma dos sensíveis. (DA 431b26-432a5)

Entendendo a teoria aristotélica, observamos nuances entre interpretações realistas e representacionistas. As passagens podem sugerir uma abordagem representacionista, seja conceptual ou não, especialmente quando se considera a faculdade do pensamento, como a *phantasia* e a memória. No entanto, há também uma visão mais realista na descrição da percepção e sensibilidade. Portanto, enquanto algumas interpretações indicam um aspecto representacionista, outras enfatizam um realismo direto, refletindo a complexidade e as diversas dimensões da teoria de Aristóteles.

Capítulo 7: Imaginação – *Phantasia*.

Neste capítulo, investigaremos a noção de *phantasia* em Aristóteles, com foco no *De Anima* e em algumas obras dos *Parva Naturalia*. Aristóteles discute a *phantasia* principalmente no terceiro livro do *De Anima*, onde define que as imagens geradas pela *phantasia* são semelhantes às sensações, mas sem sua matéria (DA 432a10). Ele afirma que perceber é receber as formas sensíveis sem a matéria (DA 424a19), e que as afecções são formas implicadas na matéria (DA 403a25). Assim, a *phantasia* é a capacidade de gerar e lidar com essas imagens mentais, semelhantes às sensações.

As imagens (*phantasmata*) são semelhantes às sensações. A noção de *phantasma* refere-se a tudo que atua em nós como uma imagem mental, abrangendo não apenas a visão, mas a sensibilidade como um todo. A imagem ou forma dos sensíveis é apreendida pela percepção em geral, e por isso muitos pesquisadores defendem que a *phantasia*, ou capacidade imaginativa, não é uma faculdade separada da percepção. Da mesma forma, a memória não é separada da percepção, mas é descrita como “*uma função da faculdade primária da percepção sensorial, ou seja, daquela faculdade pela qual percebemos o tempo.*” (*De Mem.* 451a17)

Aristóteles compreende a percepção como uma alteração ou afecção, uma atividade de recepção das formas sem sua matéria. Essas formas, recebidas na percepção e, de certa forma, impressas nos sentidos, são comparadas à analogia do anel de sinete e da cera, usada também por Platão para ilustrar a impressão das formas. A imaginação lida com essas imagens ou formas, que permanecem na sensibilidade como representações das sensações: “*as imagens são, pois, como sensações, só que sem matéria. Já a imaginação é algo diferente da afirmação e da negação, pois o verdadeiro e o falso são uma combinação de pensados*” (DA 432a10).

A relação entre percepção e imaginação é complexa: a percepção funciona como afecção, enquanto a imaginação armazena e cria imagens, lidando com as representações do percebido. Segundo Stephen Everson (1997), a *phantasia* se distingue da percepção porque nem sempre está associada às formas presentes nos sentidos. Em situações como sonhos, memória e imaginação, os sentidos podem não estar em funcionamento, ou o juízo perceptivo pode ir além do que é realmente

percebido: “os sentidos não estão a funcionar de todo - como nos sonhos, memória e na imaginação - ou quando os sentidos estão a funcionar mas o juízo percetivo de uma pessoa vai além do que ela 'realmente está percebendo” (EVERSON, 1997, p. 166).⁵²¹ Os *phantasmata* (imagens) das formas nos sentidos, geradas pela *phantasia*, podem não estar separadas da percepção, mas às vezes operam de maneira distinta, como ocorre com o papel da *phantasia* no pensamento, memória e sonhos. Christopher Shields (2016) explora essa distinção na imaginação em Aristóteles, indicando que a *phantasia* desempenha um papel crucial na formação de imagens mentais e na interpretação das percepções.

Em primeiro lugar, descreve a imaginação em termos genericamente funcionais como "aquilo em virtude do qual uma determinada imagem (*phantasma*) surge para nós" (DA 428a1-2), mas apenas num esforço para estabelecer uma discussão sobre os modos como não pode ser reduzida à percepção, crença, conhecimento ou razão (DA 428a4-5). Mais adiante no capítulo, depois de esboçar a sua relação com a percepção, caracteriza-a em termos amplamente causais como "um movimento efectuado pela percepção real" (DA 429a1-2), sem qualquer outra especificação intrínseca. (SHIELDS, 2016, p. 276)⁵²²

O ponto principal aqui é a distinção entre *phantasia* e percepção, destacando que, embora ambas lidem com o mesmo conteúdo, o fazem de maneiras distintas. A *phantasia*, ou imaginação, é uma capacidade distinta que se diferencia da percepção por lidar com a ausência de objetos percebidos, gerando imagens (*phantasmata*) que não estão presentes no momento. No terceiro livro do *De Anima*, Aristóteles apresenta a *phantasia* como uma capacidade distinta, intermediária entre percepção e pensamento. Stephen Everson (1997) observa que, no texto aristotélico, a *phantasia* ocupa uma posição intermediária entre essas capacidades: “*phantasia ocupa uma*

⁵²¹ EVERSON, Stephen (1997) *Aristotle on Perception*, Oxford University Press, p. 166.

⁵²² SHIELDS, Christopher (2016) *Aristotle. De Anima*. Translated with Introduction and Commentary by Christopher Shields. Clarendon Aristotle Series. Clarendon Press Oxford, p. 276.

espécie de posição intermédia entre estas capacidades” (EVERSON, 1997, p. 166).⁵²³ Concordo com Everson e com Claudia Baracchi (2014) que a capacidade imaginativa está atrelada tanto ao perceber quanto ao pensar. Baracchi argumenta que não há qualquer capacidade psíquica que não envolva a *phantasia*. A *phantasia* atua como uma atividade que cria imagens, e Aristóteles descreve essas imagens como semelhantes às sensações. O pensamento, portanto, não pode ocorrer sem a participação da imaginação e da percepção, o que sugere que todas as capacidades da *psique* estão interconectadas. Baracchi (2014) destaca que as afecções da *psique* são interdependentes e incorporadas, refletindo a complexidade e a integração dessas capacidades.

As imagens e a imaginação, a meu ver, são voláteis da mesma forma, ou seja, apontam para além de si mesmas e fazem de determinadas circunstâncias um ponto de partida para possibilidades que estão apenas implícitas. Presumo que é isso que Aristóteles indica quando diz que a *phantasia* é uma “espécie de movimento” (DA III.3, 428b11), ou seja, implica um desdobramento; isto é, um impulso dinâmico.⁵²⁴ (BARACCHI, 2014, p. 115)

Como indicou Baracchi, a *phantasia* é entendida como um tipo de movimento, similar à percepção, e por ser movimento implica ser uma atividade ou capacidade. Michael V. Wedin (1988) também argumenta que a *phantasia* não deve ser vista como uma faculdade isolada, mas como uma capacidade cognitiva que integra e acomoda o funcionamento das outras faculdades. Assim, a *phantasia* desempenha um papel fundamental na interatividade entre percepção e pensamento, memória, evidenciando a sua função como uma ponte entre essas capacidades.

Isto não significa que a imaginação não terá qualquer registo, mas apenas um tipo diferente de registo. Em particular, se a imaginação, não sendo

⁵²³ EVERSON, Stephen. (1997), p. 166.

⁵²⁴ BARACCHI, Claudia (2014) *Phantasia* in *De Anima* IN THE BLOOMSBURY COMPANION TO ARISTOTLE. Ed. By Claudia Baracchi, Bloomsbury Publishing, p. 115.

ela própria uma faculdade plena, é, no entanto, uma capacidade cognitiva que está envolvida na operação de capacidades cognitivas que são faculdades plenas, então devemos esperar que Aristóteles primeiro a distinga de tais faculdades e depois forneça uma teoria suficientemente ampla para acomodar o seu papel em relação a elas. (WEDIN, 1988, p. 46)⁵²⁵

A imaginação difere do pensamento por lidar com contrários sem afirmar ou negar nada, ao contrário do pensamento, que lida com o verdadeiro e o falso (DA 428a). A imaginação não discrimina o verdadeiro do falso, função atribuída à opinião e ao conhecimento. Em relação às imagens sensoriais que permanecem em nossos sentidos, Wedin (1988) escreveu que:

O ponto lógico de que a verdade ou falsidade de algo é crucial para o facto de acreditarmos ou não em algo, no sentido que se se acredita em p, então se acredita que p é verdadeiro. Ninguém acredita em falsidades conhecidas. É exatamente neste sentido que a crença não é algo que depende inteiramente de nós. Simplesmente não existe uma condição análoga para a imaginação e isto é tudo o que eu e nós precisamos saber. E isto não se deve ao facto de a imaginação ser cética ou artística, mas porque é essencialmente uma capacidade de (re)apresentação que, por si só, não afirma nada sobre o modo como as coisas são. É, no entanto, importante notar que nada aqui exclui o facto de uma imagem (*phantasma*) poder ser verdadeira ou falsa em relação a algo.⁵²⁶ (WEDIN, 1988, p. 76)

Wedin também se compromete com uma teoria representacional ao abordar o papel da *phantasia* junto à percepção, ao afirmar: “é claro que o ponto principal da

⁵²⁵ WEDIN, Michael V. (1988) *Mind and Imagination in Aristotle*. Yale University Press, p. 46.

⁵²⁶ WEDIN, Michael V. (1988), p. 76.

teoria canónica da imaginação é produzir-imagens enquanto imagens que podem ser interpretadas como formas ou (re)apresentacional estruturas” (WEDIN, 1988, p. 68).⁵²⁷

Thomas K. Johansen (2012) também defende uma estrutura representacional para a *phantasia*, embora a considere suscetível a erros, uma vez que Aristóteles afirma que essa capacidade lida mais com o falso do que com o verdadeiro.

A *phantasia*, por permitir a retenção e a modificação da informação perceptiva, pode desencadear desejos por objectos que não são imediatamente dados aos nossos sentidos, uma necessidade óbvia se quisermos procurar objectos que são bons para nós, mas que ainda não estão disponíveis para nós, e igualmente se quisermos evitar objectos que nos farão mal se entrarem em contacto connosco. A *phantasia* é, então, o modo de representar a informação perceptiva para além da que nos é dada na percepção actual. Uma vez que esta representação carece donexo causal direto com o objeto externo que assegura a veracidade da percepção, a *phantasia* é, se for tomada como uma representação da realidade atual, suscetível de erro. (JOHANSEN, 2012, p. 212)⁵²⁸

As imagens, ou a atividade da imaginação, têm a percepção em atividade como sua causa eficiente. A *psique* é investigada através da definição de suas partes ou poderes, como percepção, pensamento, desejo e *phantasia*. A memória também se assemelha à *phantasia*, por sua coatividade com a percepção. A *phantasia*, como uma capacidade ou movimento, participa de todas as outras faculdades. Assim como as afecções são ativadas pelas formas ou imagens semelhantes às sensações na percepção, a *phantasia* desempenha um papel fundamental na *psique*.

⁵²⁷ WEDIN, Michael V. (1988), p. 68.

⁵²⁸ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012) *Phantasia IN The Powers of Aristotle’s Soul*, p. 212.

7.1 *Phantasia*: Como Capacidade Cognitiva.

Thomas K. Johansen (2012), em *The Powers of Aristotle's Soul*, destaca que a tradução de *phantasia* como "imaginação" é frequentemente contestada, pois muitas vezes associamos essa habilidade apenas a imagens visuais. Johansen argumenta que, para compreender corretamente o conceito aristotélico, é essencial considerar que *phantasia* deve ser vista como uma capacidade cognitiva que envolve todos os órgãos dos sentidos. Ele demonstra que, no texto aristotélico, a *phantasia* é uma capacidade que transcende a mera visualização, abrangendo a percepção sensorial como um todo.

O texto é por vezes citado em apoio à afirmação de que a *phantasia* é uma capacidade. Mas ser uma capacidade, tal como a percepção, é evidentemente apenas uma das opções mencionadas. Além disso, temos duas opções na leitura da cláusula relativa 'de acordo com a qual. . .': ou (a) como uma subcláusula definidora que deixaria aberta a possibilidade de que a *phantasia* pudesse ser uma capacidade ou um estado, mas não um daqueles pelos quais discernimos se estamos certos ou errados ou (b) como uma capacidade não definidora subcláusula, caso em que tenderíamos a tomar uma resposta negativa à questão (se é isso mesmo) para significar que a *phantasia* não é uma capacidade ou estado. (JOHANSEN, 2012, p. 200)⁵²⁹

A capacidade da *phantasia* para Aristóteles não está associada apenas a imagens visuais em termos estritos. As formas a que se refere o estagirita são imagens que ele descreve como semelhantes às sensações. Aristóteles sempre faz referência aos órgãos sensíveis e aos seus próprios objetos sensoriais, de modo a individuar a forma de cada órgão sensível. Na percepção, receber uma forma sem sua matéria se aplica não apenas ao sentido da visão e suas imagens, mas também às atividades dos sentidos em geral, como ouvir um som ou distinguir um odor—tais atividades são formas recebidas sem

⁵²⁹ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 200.

sua matéria. Os sentidos, ou a sensibilidade, são potenciais para sua atividade. Aristóteles escreveu que *“as imagens são, pois como sensações, sem sua matéria”* (DA432a10). A *phantasia*, como uma capacidade da *psique*, é uma atividade em movimento, as afecções também são imagens mentais, ou *phantasmas*, que são semelhantes às formas sensíveis e sensações. Johansen (2012) observa que, se a *phantasia* é uma capacidade distinta da percepção e do pensamento, é necessário considerar três pontos que a distinguem como uma capacidade diferente das demais:

- 1) A *phantasia* não é simplesmente associada a imagens visuais; para Aristóteles, as formas que ela lida são semelhantes às sensações, e não se restringem à visão, mas incluem todas as atividades sensoriais. As imagens ou formas recebidas pela percepção são apresentadas sem sua matéria, e a *phantasia* atua com essas imagens mentais, chamadas de *phantasmas*. Johansen argumenta que a *phantasia* não é uma capacidade adicional à percepção, mas uma atividade resultante dela. Ele defende que a *phantasia* é um efeito da percepção e ocorre em virtude da capacidade perceptiva. Segundo Johansen, *“a ênfase que Aristóteles atribui para a phantasia acontecer em seres que possuem percepção, sugerindo que phantasia é algo que acontece em virtude de nossa capacidade perceptiva, além da atividade da percepção.”* (JOHANSEN, 2012, p. 202)⁵³⁰
- 2) A *phantasia* compartilha os mesmos objetos que a percepção, o que leva Johansen a argumentar que, se elas tivessem objetos distintos, seriam capacidades diferentes. Johansen também destaca que o intelecto ou pensamento se distingue da percepção, pois lida com os objetos perceptivos de forma abstrata. Segundo ele, a *phantasia* lida com objetos perceptíveis não enquanto perceptíveis, mas enquanto *“imagináveis”* (JOHANSEN, 2012, p. 202)⁵³¹ Johansen critica a analogia entre formas inteligíveis no intelecto e formas na percepção, afirmando que as formas inteligíveis não são semelhantes às formas percebidas. Ele usa o exemplo de que *“não percebemos esta caixa como um quadrado perfeitamente, mas é assim que o matemático a pensa. Em*

⁵³⁰ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 202.

⁵³¹ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 202.

contraste, Aristóteles enfatiza constantemente a semelhança de conteúdo entre percepção e phantasia” (JOHANSEN, 2012, p. 202).⁵³² A passagem (DA 425b23) descreve como as formas percebidas permanecem nos órgãos dos sentidos e como a *phantasia* também lida com essas formas. Johansen explora a relação causal entre percepção e *phantasia*, mencionando que, em *Sobre a Memória e Sobre os Sonhos*, Aristóteles apresenta a *phantasia* como lidando com formas da percepção durante a lembrança e os sonhos. Johansen argumenta que Aristóteles considera a *phantasia* como uma função da percepção, e não como uma capacidade independente. Johansen questiona se a *phantasia* deve ser considerada parte da percepção e observa que a memória também utiliza as imagens ou *phantasmas* que permanecem após a percepção dos sensíveis. Isso levanta a questão de se a memória e a *phantasia* são capacidades derivadas da percepção.⁵³³ A percepção é sempre atual, caracterizada pela mudança e movimento, mantendo uma relação direta com os sensíveis e seus órgãos (De Mem. 449b13). Johansen observa que a *phantasia* retém o conteúdo da percepção, assim como a memória, mas não o representa no presente; a memória refere-se ao passado, enquanto a percepção é voltada para o presente. Eu proponho que a *phantasia* pode lidar com imagens do passado (memória e pensamento) e do presente (percepção) e também tenta criar imagens do futuro. Johansen pode concordar com essa visão, especialmente quando examinarmos como Aristóteles compreende o papel da *phantasia* na ação. Portanto, Johansen defende que a *phantasia* pertence à percepção por compartilhar seus conteúdos, sem implicar uma redução da *phantasia* à percepção.

- 3) Johansen argumentou que a *phantasia* não atua como uma causa eficiente, ao contrário da percepção, a “*phantasia é apresentada puramente como um efeito, tendo a percepção ativa com sua causa eficiente.*” (JOHANSEN, 2012, p. 204)⁵³⁴

⁵³² JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 202.

⁵³³ *De Mem.* 450a13: *Thus it is clear that the cognition of these objects is effected by the primary faculty of perception, and memory even of intellectual objects involves an image and the image is an affection of the common sense. Thus memory belongs incidentally to the faculty of thought, and essentially it belongs to the primary faculty of sense-perception.* (Translated by J. I. Beare IN Barnes).

⁵³⁴ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 204.

A defesa de Johansen está totalmente alinhada com o texto aristotélico, como evidenciado em passagens como: “*agora, quer a faculdade imaginativa da alma seja idêntica ou diferente da faculdade de percepção sensorial, em ambos os casos, a coisa não ocorre sem que vejamos ou percebamos algo*” (*Insomn.*, 458b30).⁵³⁵ A percepção atua como a causa eficiente em todas as capacidades da *psique*. No entanto, a imaginação não é idêntica à percepção, pois a imaginação lida com sensações (ou *phantasmas*) de objetos que estão ausentes, além de gerar imagens criadas pela mente. Portanto, o papel da imaginação como causa eficiente é lidar tanto com o que é presente quanto com o que está ausente, distinguindo-se da lembrança ou rememoração. A imaginação difere da percepção por não estar sempre ativa como a percepção (por exemplo, o ato de ver). Em vez disso, a imaginação parece depender da vontade ou desejo e se manifesta especialmente quando os sentidos não estão em atividade, como nos sonhos. Enquanto a percepção está sempre presente e em movimento, a imaginação não o está.

Que a imaginação não são os sentidos é claro seguido de tais considerações: Sentidos é uma faculdade ou uma atividade, por exemplo ver ou vendo: imaginação tem um lugar na ausência de ambos, como por exemplo nos sonhos. Novamente, sentido é sempre presente, imaginação não. (DA 428a5)⁵³⁶

Na passagem acima, observamos que os sentidos operam de maneira atual, enquanto a imaginação lida tanto com a atualidade quanto com a potencialidade dos sentidos, bem como com sua ausência, como exemplificado nos sonhos. Johansen argumenta que “*a phantasia é, em geral, a representação de conteúdos sensoriais que não são imediatamente apresentados no ambiente. Aqui eu entendo “não imediatamente dado” como relativo a um percebedor.*” (JOHANSEN, 2012, p. 209)⁵³⁷ Assim como ocorre nos sonhos, a *phantasia* funciona como uma capacidade ou

⁵³⁵ *Insomn.* 458b30 (Translated by J. I. Beare)

⁵³⁶ DA 428a5: (Translated by J. A. Smith).

⁵³⁷ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 209.

atividade que lida com objetos da percepção que não estão imediatamente presentes. Aristóteles definiu a natureza dos sonhos como uma atividade da *phantasia* enquanto perceptiva, pois, nesse contexto, a *phantasia* atua sobre os sensíveis por meio dos sonhos, lidando com objetos que existem apenas para aquele que sonha.

Mas visto que, em nosso tratado *Sobre a alma*, tratamos da imaginação, e a faculdade da imaginação é idêntica à da percepção sensorial, embora o ser de uma faculdade de imaginação seja diferente daquele de uma faculdade de percepção sensorial; e como a imaginação é o movimento estabelecido por uma faculdade sensorial quando efetivamente desempenha sua função, enquanto um sonho parece ser uma imagem (pois o que ocorre no sono - seja simplesmente ou de alguma maneira particular - é o que chamamos de sonho): Segue-se manifestamente que sonhar é uma atividade da faculdade de percepção sensorial, mas pertence a essa faculdade enquanto imaginativa. (*Sobre os Sonhos*, 459a15-459a22)⁵³⁸

Se o sonho também é uma atividade da percepção, mas exercida através da *phantasia*, então lida com os objetos da percepção enquanto estão em potência. Para Johansen, a tese de que a *phantasia* lida com imagens “*não diretamente dadas*” pela percepção sugere que ela opera sobre conteúdos sensoriais que não estão presentes no momento, mas que ainda assim derivam de experiências perceptivas anteriores.

Assim, o cavalo pode ser imediatamente dado, no sentido em que está mesmo ali à minha frente, mas pode ainda não ser imediatamente dado a mim, enquanto percebendo, se estiver envolto em escuridão ou camuflado ou se enquanto perceber estiver desatento e assim por diante. Daí (e): dizemos que o objeto apenas nos aparece assim e assim porque não estamos a ativar devidamente os nossos sentidos: o conteúdo

⁵³⁸ *Insomn.*, 459a15-459a22 (Translated by J. I. Beare).

sensorial não é atualizado no movimento próprio da percepção, mas sim noutro movimento qualquer. (JOHANSEN, 2012, p. 209)⁵³⁹

A *phantasia*, ao lidar com o que não é imediatamente dado, não o faz como a percepção, mas porque se ocupa com objetos ausentes. Como Johansen explicou, esses objetos “não imediatamente dados” indicam aqueles que não são atualizados pela percepção presente. Sua tese sobre a *phantasia* parece sugerir algum tipo de teoria representacionista, onde a imagem ou *phantasma* representa a experiência perceptiva, tal como a criamos nos sonhos ou conforme nossa vontade quando despertados. A ideia básica de que somente a percepção é verdadeira enquanto a imaginação lida mais com o falso se deve ao fato de que a *phantasia* não representa as imagens da percepção como uma fotografia; não é uma cópia direta de um objeto percebido. No sonho, a *phantasia* modifica as imagens da percepção, não atuando como uma mera representação das imagens perceptivas em contraste com as imagens dos sonhos. Talvez por isso, para Aristóteles, a *phantasia* lida mais com o falso.

O conteúdo da *phantasia* não está vinculado à realidade perceptível atual. Em sonhos ou lembranças, um *phantasma* nos ocorre. Ao me lembrar de uma vaca que vi, uso um *phantasma* causado pela vaca quando a vi, que tem uma semelhança com a vaca. No entanto, Aristóteles deixa claro que, para me lembrar da vaca, tenho de usar o *phantasma* como uma representação da vaca, e esse uso representacional não está implícito simplesmente pelo fato de ter o *phantasma*. Enquanto isso, nos sonhos, posso estar sonhando com uma cachoeira porque estou exposto ao som de uma torneira pingando. Aqui, a imagem do meu sonho é causada por uma percepção da água pingando, e há certa semelhança entre a percepção e o *phantasma* (cf. ponto (c)). Entretanto, meu sonho não é com a água pingando: é com uma cachoeira. (JOHANSEN, 2012, p. 209-10)⁵⁴⁰

⁵³⁹ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 209.

⁵⁴⁰ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 209.

Nos sonhos, a imaginação exerce influência na percepção atual, sendo ativada de acordo com a percepção do ambiente, como explicou Johansen. De todo modo, a *phantasia* atua na criação de imagens e formas que nos afetam, sejam elas presentes ou ausentes, operando como um tipo de capacidade cognitiva representacionalista. Assim como a memória, a *phantasia* participa da percepção em diferentes contextos, seja nos sonhos ou auxiliando o pensamento, conforme Johansen explica:

A *phantasia* surge da atividade perceptual; entretanto, é um movimento distinto que também pode ocorrer na ausência de qualquer atividade perceptual atual. Da mesma forma, o conteúdo da *phantasia* não precisa se assemelhar ou representar um objeto sensorial atual, embora seu conteúdo, dada sua origem em uma percepção, tenha alguma semelhança com um objeto sensorial. Podemos trazer à tona o conteúdo de uma *phantasia*, um *phantasma*, sempre que quisermos, sem estímulo externo, pois uma vez que o *phantasma* tenha sido gerado por meio da percepção, podemos ativá-lo nós mesmos, em diferentes contextos, como sonhar, lembrar ou o que poderíamos chamar de ‘fantasiar’. (JOHANSEN, 2012, p. 210)⁵⁴¹

Percepção, *phantasia*, memória e pensamento são capacidades interconectadas na teoria da *psique* em Aristóteles. Além de se caracterizarem como funções da *psique*, nenhuma dessas capacidades—pensamento, memória, ou mesmo imaginação—pode existir sem a precedência da percepção. Em todos os animais, há a capacidade de perceber e imaginar, embora não necessariamente de pensar discursivamente.

⁵⁴¹ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 210.

7.2 *Phantasia*: Imaginação Incorporada.

O problema mente-corpo na teoria aristotélica é desafiador, pois todas as faculdades da *psique* são atualizadas por capacidades materiais, perceptivas e potenciais de um corpo natural, que é uma substância formal em seus processos e finalidades. Ao confrontar o dualismo platônico, Aristóteles rejeita a ideia de que o intelecto ou a capacidade de pensar seja separada das demais faculdades, ou que a *psique* possa existir independente do corpo material. Para Aristóteles, não há qualquer separação entre *psique* e corpo em um ser vivo; um corpo sem vida é um corpo apenas por homonímia. Por isso, ele defende a *psique* como o princípio de todos os seres vivos, a substância formal dos seres com potência para a vida.

Embora tenha considerado a possibilidade de a *psique* ser separada do corpo apenas se apresentasse alguma afecção exclusiva, Aristóteles argumenta que não é esse o caso. Diferente de filósofos como Descartes, que concebem o pensamento como uma afecção exclusiva da mente—entendendo-a como algo puramente mental e, posteriormente, unificando-a ao corpo através da glândula pineal—, Aristóteles sustenta que todas as capacidades da *psique* estão enraizadas na percepção. Mesmo hoje, alguns defendem que a mente, ou a capacidade de conceituar, possui características amodais e separadas do corpo,⁵⁴² uma visão que se assemelha à defesa do pensamento como uma afecção exclusiva da *psique*.⁵⁴³

Por outro lado, para Aristóteles, se pensar requer imaginar, e se imaginar está atrelado ao perceber, então até o pensamento deve ser uma capacidade incorporada. O ponto central é que, na teoria aristotélica da *psique*, nada está separado da percepção, que é uma faculdade compartilhada por todos os animais. Se o imaginar é semelhante ao pensar, e se o pensamento não é possível sem a imaginação, ambos são, então, dependentes da percepção.

⁵⁴² Esse tipo de argumento apresenta a capacidade de conceituar separada de todas as demais, e apresentando uma área no cérebro específica, de qualquer modo, não pode ser separado do que seria considerado físico, ou cerebral. Edouard Machery utiliza esse tipo de argumento amodal para explicar a formação de conceitos. Ver em Machery, E. (2016b) The amodal brain and the offloading hypothesis. IN *Psychonomic Bulletin & Review*, 23, 1090–5.

⁵⁴³ Aqui a noção de afecção em Aristóteles implica movimento e atividade, de um tipo que não pode ser caracterizado apenas como movimento mental ou físico, são ambos. Ver em DA 417a15.

Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável. (DA 403a5-10)⁵⁴⁴

Não há *psique* animal que não seja de um corpo natural, que se move ao afetar e ser afetado. Mesmo que o pensamento seja uma característica distintiva do ser humano, ele não se separa das faculdades perceptivas. Assim, na teoria da *psique* aristotélica, até o pensamento é uma capacidade incorporada. Aristóteles não privilegiou nenhum órgão específico para localizar a *psique*; ao contrário, a noção de organismo implica na inseparabilidade das partes em relação ao todo. Cale M. Cohoe (2022) discutiu a inseparabilidade do *nous* em Aristóteles:

Aristóteles insiste que o nosso poder de compreensão não funciona através de um órgão corporal da mesma forma que estes outros poderes cognitivos. Alguns intérpretes minimizam a força destas afirmações e insistem que o *nous* não é radicalmente diferente dos outros poderes. Sugerem que Aristóteles está apenas a afirmar que o *nous* não tem um órgão específico. Segundo esta interpretação, o poder humano da razão continua a depender essencialmente do corpo. (COHOE, 2022, p. 230)⁵⁴⁵

Aristóteles não considera que a *psique* ou alma possua capacidades que não sejam incorporadas, incluindo o pensamento.⁵⁴⁶ De fato, ele não privilegia o cérebro

⁵⁴⁴ Trad. Maria Cecília Reis.

⁵⁴⁵ COHOE, Caleb M. (2022) *ARISTOTLE'S ON THE SOUL A Critical Guide*, Cambridge University Press, p. 230.

⁵⁴⁶ Mas também não se caracteriza como um tipo de materialista, pois entende a noção de forma, como causa e princípio, e como a causa formal explicaria mais o movimento do que a causa material, o que culmina numa explicação teleológica para explicação do movimento da natureza e seres vivos.

como a parte exclusiva responsável pelo pensamento. Na visão aristotélica, o cérebro é visto como a parte mais fria do corpo, enquanto o coração desempenha um papel crucial no aquecimento e circulação do sangue. Aristóteles usa explicações básicas sobre as funções dos órgãos, que, embora simples, têm um fundamento razoável. Ao distinguir entre tipos de conhecimento incorporado e pensamento discursivo, Aristóteles aponta que esses aspectos são compartilhados por outros animais.

As causas formais, segundo Aristóteles, explicam o movimento e incluem causas finais. Por exemplo, a *psique* do olho seria a visão. A sensibilidade está presente em todos os órgãos e em todo o corpo natural, assim como todas as capacidades e poderes da *psique* estão em todo o corpo. A *phantasia* pode servir como um ponto de conexão entre pensamento e percepção, conforme argumentado por Aristóteles. Se para pensar é necessário imaginar, e o imaginar é uma capacidade ativada pela percepção, então todas as capacidades da *psique* estão interligadas. O desafio é descrever verbos como “imaginar” e conceitos como “imaginação”, que envolvem a combinação das formas sensíveis que permanecem na percepção, e entender a natureza da representação dessas imagens mentais ou sensoriais.

Aristóteles questiona se a *psique* poderia ser localizada em uma parte específica do corpo ou se seria possível viver sem certas partes do corpo. Essa questão leva alguns estudiosos a considerar que o problema para Aristóteles não é apenas sobre a localização da *psique*, mas sobre a identidade entre a *psique* e o corpo natural. Se a *psique* pudesse estar restrita a uma parte específica do corpo, mas todas as partes do corpo natural apresentassem sensibilidade, também apresentariam imaginação e desejo.

A este respeito basta, por ora, ficar dito que a alma é o princípio das referidas (faculdades) e que se define por elas, a saber: pelas faculdades nutritiva, perceptiva e discursiva e pelo movimento. Se cada uma destas é uma alma ou uma parte da alma e, sendo uma parte, se é de uma natureza tal que seja separável apenas em definição ou também em lugar, destas questões, umas não são difíceis de perceber, mas algumas trazem dificuldades. (DA 413b15)

Como explicou Johansen (2012), a imaginação não pode ser entendida como uma faculdade independente da percepção. De fato, não pode haver qualquer capacidade cognitiva separada da sensibilidade ou percepção, nem mesmo o pensamento. No entanto, há uma passagem do texto aristotélico que sugere que o *nous* (intelecto) poderia ser uma capacidade exclusiva da *psique* humana, assim como a parte nutritiva é para as plantas e a perceptiva para os animais. Esse ponto está relacionado à noção de racionalidade.

Muitos estudiosos podem recorrer a essa passagem para argumentar que o intelecto pode ser separado, talvez como um tipo de compreensão ou racionalidade. Contudo, essa interpretação parece referir-se a outra dimensão, possivelmente eterna. Isso nos leva a questões sobre a natureza do conhecimento: poderia ele ser eterno e separado, como o absoluto hegeliano, o Reino dos pensamentos de Frege, ou até o conceito de Inteligência Artificial? A ideia de uma faculdade do conhecimento teórico como algo separado do tangível e eterno pode ser entendida como uma referência ao conhecimento resultante do pensamento discursivo. No entanto, as outras partes da *psique* não seriam separáveis do corpo.

Já no que respeita ao entendimento e à faculdade do conhecimento teórico, nada é, de modo algum, evidente. Este parece ser um género diferente de alma, e apenas este pode ser separado, como eterno que é, do perecível. Fica claro a partir destes factos que as restantes partes da alma não são separáveis, como alguns dizem. (DA 413b25)⁵⁴⁷

⁵⁴⁷ Maria Cecília dos Reis acrescenta em nota e comentário: *Em relação ao intelecto, não se sabe se é espacialmente separado ou se é separável apenas por abstração; nenhuma prova ainda foi dada sobre a sua localização em algum órgão especial do corpo. Mas, à primeira vista, parece ser de uma natureza diversa das outras partes da alma e existir de uma maneira diferente das demais. E claro também que todas as partes são separáveis por abstração. Em suma: a alma tem partes somente no sentido de que um ser vivo tem capacidades essenciais; isto é, falar em partes da alma é falar em potências. Em relação à questão (1), a resposta parece estar subentendida na que foi dada à questão (2): nas plantas, por exemplo, em que há apenas a potência nutritiva, esta “parte” seria a própria alma da planta; nos outros seres vivos, a alma seria nomeada a partir da “parte” principal — a perceptiva para os animais e a intelectiva para os homens (essa mesma idéia pode ser conferida em EN 1170a16-20. (Notas e comentários e tradução do De Anima, p. 213)*

Consideremos que não há uma afirmação direta de que a *psique* possa ser separada do corpo; em vez disso, a discussão gira em torno da possibilidade de que algumas capacidades possam ser distintas. Se algum aspecto da *psique* pudesse ser considerado separável, seria a capacidade de entender ou pensar, ou seja, a capacidade de abstração. O conceito de *nous* refere-se a essa capacidade de entendimento, que vai além da simples percepção.

Como explica Cohoe (2022), o *nous* é uma capacidade distintiva que nos diferencia dos outros animais, que também possuem percepção, mas não o mesmo nível de compreensão abstrata. A diferença pode residir na nossa habilidade única de manipular e refletir sobre imagens mentais de uma forma que não é observada em outros animais. Essa capacidade de lidar com imagens e abstrações é o que distingue o *nous* humano, sugerindo uma forma de racionalidade que não está presente em outras formas de vida.

Para Aristóteles, a atividade de compreensão distingue o ser humano dos animais. Embora alguns animais possuam memória e até desenvolvam associações entre várias imagens mentais, não conseguem compreender o que algo é enquanto tal. Compreender algo é conhecer a sua essência. Esta conquista não é simplesmente uma questão de juntar impressões. Pelo contrário, exige que se agarre à forma que todos os indivíduos relevantes partilham. Compreender um cavalo ou um triângulo é reconhecer o que faz de algo um triângulo ou um cavalo e o distingue de outros seres. Aristóteles considera que os humanos têm esta capacidade e que podemos aplicá-la a qualquer ser. (COHOE, 2022, p. 229-30)⁵⁴⁸

Nossa capacidade de imaginar—ou seja, de conhecer a forma dos seres e investigar a essência das coisas—é crucial na compreensão do pensamento humano, como Cohoe interpreta. Esse entendimento ressoa com a fenomenologia de Husserl,

⁵⁴⁸ COHOE, Caleb M. (2022), p. 229-30.

que também busca descrever essências.⁵⁴⁹ A questão é se a nossa capacidade imaginativa se distingue daquela dos outros animais, e como o *nous*, ou a capacidade de compreender, desempenha um papel central nessa distinção, embora não esteja separada da percepção.

Se o pensamento depende da imaginação, e a imaginação é incorporada, então o pensamento também deve ser. As imagens geradas pela *phantasia* e o conhecimento das formas sensíveis são recebidos através do nosso aparato sensorial. Assim, o conceito de *phantasma* ou imagem deve ser entendido como as impressões deixadas pelas formas em nossos órgãos sensoriais “*ainda que os sensíveis se tenham afastado, as sensações e as imaginações permanecem nos órgãos sensoriais.*” (DA 425b25) Os empiristas frequentemente usam a ideia de “impressões sensoriais”, refletindo a influência da teoria aristotélica. Aristóteles ofereceu uma base para entender como as sensações moldam e são internalizadas na mente. Essa influência é visível na forma como os empiristas explicam a formação do conhecimento a partir das experiências sensoriais. Assim, a teoria aristotélica desempenhou um papel significativo na formulação das ideias empiristas sobre percepções e imagens mentais.

⁵⁴⁹ Prefiro uma leitura não essencialista da teoria aristotélica, a partir da *Metafísica*, Aristóteles escreveu que as predicções para o ser podem ser de vários modos, mas que seus significados sejam limitados, o que não quer dizer que serão determinados. Os mesmos significados para o mesmo nome seriam apenas determinados à medida que são necessariamente compartilhados para a compreensão da linguagem, enquanto mantém o princípio de não contradição como condição para as predicções. (Ver em *Metaph.* 1006b1-1008b1.) Tal passagem resume melhor o que quero sublinhar: “*Na generalidade, aqueles que apreciam estas coisas, relegam a substância e a essência. Veem-se efetivamente compelidos a aceitar que todas as coisas são acidentais, que não existe tal coisa como “ser essencialmente homem” ou “animal”. Com efeito, se por ventura existir tal coisa como “ser essencialmente homem tal não será certamente “ser não-homem” (verificando-se, contudo, outras tantas negações disso), uma vez que se visava possuir apenas um significado, a saber, a substância de alguma coisa. Na verdade, ao querer dizer substância, sublinha-se que a essência consiste nisso e nada mais do que isso, uma vez que “ser essencialmente homem” é o mesmo que “ser essencialmente não ser homem”, sendo a essência sempre a mesma.*” (*Metaph.* 1007^a23-30) Assim, compreendo que o que seria essencial, é algum significado que não é do tipo acidental, se houver alguma asserção determinada numa definição, poderia ser algo como sua essência, mas o ponto primordial é que não haja proposições verdadeiras e falsas predicadas ao mesmo tempo. (*Metaph.* 1007b19). (Trad. Carlos Humberto Gomes)

7.3 *Phantasia* vs Pensamento e Percepção.

Em que medida a *phantasia* difere da percepção e do pensamento na teoria aristotélica, vejamos:

A imaginação, por seu turno, é algo diferente da percepção e do pensamento discursivo. Ela não sucede, de facto, sem a percepção sensorial, e sem ela não existe suposição. Que a imaginação não é, contudo, a mesma coisa que [o pensamento], nem que a suposição, isso é evidente. É que essa afecção depende de nós, de quando temos vontade (é possível, pois, supor algo diante dos olhos, como os que arrumam em mnemónicas, criando imagens). (DA 427b15-20)

Dito isso, Aristóteles distingue *phantasia* de pensamento e percepção. Se as formas estão implicadas na matéria, ou seja, na percepção, a *phantasia* emerge como a atividade de retomar essas formas ainda presentes nos órgãos sensoriais. Ela se apresenta como uma capacidade e uma afecção, sendo o movimento das formas retidas na percepção. Depende de nossa vontade, ou seja, podemos tentar retomar essas formas como imagens das sensações, o que também se relaciona com a memória e com os *phantasmas*.

Por outro lado, Aristóteles observa que, se para pensar é necessário imaginar, e se a imaginação depende da percepção, então o pensamento também não é algo separado da percepção. Ele distingue a *phantasia* do pensamento e do raciocínio, pois pensar e raciocinar dependem de formar opiniões sobre o que acreditamos ser verdadeiro. A *phantasia* produz imagens e não está comprometida com o verdadeiro ou o falso, ao contrário do conhecimento.

Formar opiniões, por sua vez, não depende apenas de nós, pois são necessariamente ou falsas ou verdadeiras. Além disso, quando formamos a opinião de que algo é ou temível ou horrendo, somos directamente afectados. O mesmo acontece no caso de algo encorajador. Já quando se

trata da imaginação, comportamo-nos como se observássemos, num quadro, as coisas temíveis ou encorajadoras. (DA 427b20-25)

A *phantasia* difere do pensamento e do raciocínio porque depende de nossa vontade para criar imagens, enquanto o pensamento lida com a composição entre o verdadeiro e o falso. A opinião ou crença influencia a percepção e, ao imaginar, criamos imagens que podem ser vistas como “contemplar algo com valor”. Aristóteles sugere que nossas crenças alteram nossas emoções, fazendo com que as imagens que desejamos ou evitamos nos afetem mais. Quando acreditamos em algo, tendemos a considerá-lo verdadeiro, o que pode nos impactar mais. Em contraste, a imaginação, por permitir algum grau de suspensão, pode afetar-nos menos. A *phantasia* parece ser uma capacidade mais livre, menos vinculada à facticidade, pois sabemos que as imagens que criamos não são verdadeiras. Assim, a *phantasia* atua mais como uma disposição ou potência, auxiliando na formação de crenças e possivelmente guiando a percepção.

E a respeito do pensar, visto que ele é diverso do perceber, e como ele parece ser por um lado imaginação, mas por outro concepção, devemos tratar desta após termos definido a imaginação. Se a imaginação é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem — e não no sentido em que o dizemos por metáfora —, seria ela então alguma daquelas potências ou disposições segundo as quais discernimos ou expressamos o verdadeiro ou o falso? (DA 427b27)⁵⁵⁰

A *phantasia*, ao lidar com formas que permanecem na percepção mesmo na ausência dos sensíveis específicos, é um tipo de movimento ou afecção que de algum modo se atualiza pela percepção. Para perceber, precisamos dos sensíveis próprios em atividade; para imaginar, isso não é necessário, como exemplificado pelas imagens formadas nos sonhos. Aristóteles observa que todos os animais possuem imaginação, mas nem todos os animais, como alguns insetos, demonstram mudanças comportamentais significativas. Embora a percepção seja sempre verdadeira,

⁵⁵⁰ Trad. Maria Cecília dos Reis.

Aristóteles considera que a maioria das imaginações são falsas. Isso se deve ao fato de que somos nós que criamos e combinamos as formas da percepção na *phantasia*, ou imaginação. Como a combinação de imagens é própria a cada percebedor, a *phantasia* tende a resultar em imagens falsas na maioria dos casos.

(...) as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa. Além disso, quando estamos em atividade acurada no que concerne a um objeto perceptível, não dizemos que ele aparenta ser um homem, mas antes quando não o percebemos claramente. E neste caso que a percepção seria verdadeira ou falsa. E, como já dissemos, imagens aparecem para nós mesmo de olhos fechados. (DA 428a10-15)⁵⁵¹

Contudo, ao contrário da percepção, que é sempre verdadeira, a imaginação lida também com o que é falso. Enquanto o pensamento pode ser verdadeiro ou falso, dependendo da combinação de ideias, tanto a opinião quanto o conhecimento exigem que quem pensa acredite ser verdadeiro aquilo que pensa. Aristóteles acrescenta que a imaginação lida predominantemente com o falso:

A imaginação tampouco poderia ser uma das disposições que são sempre verdadeiras, tal como, por exemplo, a ciência e o intelecto, pois também há a imaginação falsa. Resta então ver se ela é opinião; pois ocorre opinião tanto verdadeira como falsa. (DA 428a16)⁵⁵²

O pensamento e o raciocínio podem envolver tanto o verdadeiro quanto o falso; podemos pensar sobre ambos. Em contraste, Aristóteles observou que a imaginação não é simplesmente uma combinação de pensamento e sensação, mas um tipo de pensamento relacionado ao que se percebe. A seguir, uma passagem que distingue claramente a imaginação da percepção e do pensamento:

⁵⁵¹ Trad. Maria Cecília Reis.

⁵⁵² Trad. Maria Cecília Reis.

É evidente, portanto, que a imaginação não poderá ser uma opinião acompanhada de sensação, nem uma opinião gerada por meio da sensação; e também não é uma combinação da opinião e da sensação, por aqueles motivos, e também porque o objecto da opinião não é outro que o objecto da percepção sensorial. Quero dizer, pois, que a imaginação será a combinação da opinião do branco e da sensação do branco; não será, então, a combinação da opinião do bom e da sensação do branco. Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito do que se percebe, e não por acidente. (DA 428a25-30)⁵⁵³

Nessa passagem, Aristóteles distingue *phantasia* (imaginação) de pensamento e percepção. A percepção é sempre verdadeira porque a sensação é sempre atual ou presente em relação ao percebedor, enquanto a imaginação e o pensamento lidam tanto com o verdadeiro quanto com o falso. Johansen (2012) acrescenta que é necessário identificar o papel da *phantasia* e qual é o tipo de capacidade que ela representa. Johansen retoma a pergunta de Aristóteles sobre se a *phantasia* seria algum tipo de capacidade “discriminativa sobre estar certo ou errado” (JOHANSEN, 2012, p. 200).⁵⁵⁴

Portanto, este é um argumento contra a *phantasia* ser percepção pois está em grande parte errada, enquanto a segunda é verdadeira, e que dizemos que não estamos percebendo algo precisamente como nos aparece (*phainetai*). A identificação da *phantasia* com o conhecimento ou com o intelecto é igualmente dificultada pelo facto de os dois últimos estarem sempre certos, ao passo que, como vimos, a *phantasia* também é falsa. Finalmente, a crença (*doxa*) é excluída pela forma como a crença às vezes contradiz corretamente as aparências. Num exemplo famoso, o

⁵⁵³ Trad. Ana Maria Lóio.

⁵⁵⁴ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012). *Phantasia*. IN *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press, nota 3, p. 201,

Sol parece ter trinta centímetros de diâmetro, enquanto a nossa crença é que ele é maior do que a Terra habitada. (JOHANSEN, 2012, p. 200)⁵⁵⁵

Para Johansen (2012), a crença pode ser o oposto das aparências, como exemplificado por Aristóteles com o exemplo de como percebemos o tamanho do Sol. Nesse exemplo, ignoramos a percepção imediata — ou como o Sol nos parece — e combinamos essa percepção com opinião e conhecimento. Nesse caso, resulta numa mistura entre crença e percepção, mas não se trata de um resultado da *phantasia*.

Ora, aparecem-nos coisas falsas, a respeito das quais temos, simultaneamente, uma suposição verdadeira. Por exemplo, o sol aparece-nos como se tivesse um pé de diâmetro; e, no entanto, estamos convencidos de que é maior do que a terra habitada. Acontece, então, uma de duas coisas: ou foi rejeitada a opinião verdadeira que tínhamos dele e isto mantendo-se o facto, e sem nos esquecermos e sem mudarmos de opinião; ou, se de facto a temos, ela tem de ser, necessariamente, verdadeira e falsa. Mas só pode tornar-se falsa se nos passar despercebido que o facto se alterou. A imaginação, assim, não é nenhuma destas coisas, nem deriva delas. (DA 428b5-10)

Não se trata de um resultado da imaginação; a combinação de opinião e percepção aparente resulta na crença. Poderíamos tentar interpretar o papel da *phantasia* como desempenhando uma função discriminativa, conforme sugerido por Johansen, mas isso se aplica apenas a alguns casos, não a todos. Assim, a *phantasia* pode ser considerada uma capacidade distinta da percepção e do intelecto. Johansen afirma que caracterizar a *phantasia* como uma capacidade é plausível, mas ela deve ser descrita e compreendida de maneira diferente das outras capacidades mencionadas anteriormente.

A *phantasia* é reconhecidamente a capacidade de abstrair da percepção direta, funcionando como uma forma de imagem. Assim, o *phantasma* é primariamente uma

⁵⁵⁵ JOHANSEN, Thomas Kjeller (2012), p. 200.

sensação; a imagem, por sua vez, é uma sensação, e, portanto, uma capacidade fundamentalmente ligada à percepção sensorial. A imagem também é associada à memória, mas deve-se entender que essas imagens são afecções ou sensações. Isso nos remete novamente à faculdade perceptiva. Assim, a faculdade perceptiva deve ser considerada primária em relação às outras capacidades (pensamento, memória, *phantasia*), pois é a mais primordial nos animais. Sem percepção, não há qualquer alteração ou afecção, e a capacidade de receber as formas pelos sentidos está em jogo. Portanto, o imaginar pode ser compreendido como uma capacidade semelhante à percepção.

As imagens envolvidas na capacidade da *phantasia* são similares às sensações, pois são afecções das formas sensíveis nos sentidos. Como Aristóteles afirma, “*as imagens são, pois, como sensações, só que sem matéria*” (DA432a5). A *phantasia* lida com a forma de todos os sensíveis pela percepção, e não se limita apenas à visão. Portanto, se associarmos a noção de imaginação exclusivamente a imagens visuais, estaremos adotando uma visão mais restrita do que a teoria aristotélica propõe.

Devemos considerar que o *phantasma* ou *phainetai*, enquanto imagem, é compreendido, nesse sentido mais amplo, como uma sensação, embora ainda precisemos esclarecer o que entendemos por sensação. Essa compreensão da imagem mental, conforme discutida por Dennett, pode refletir a interpretação do texto aristotélico.

Deve haver algo de correto na ideia de imagens mentais, e se "imagens na cabeça" é a forma errada de pensar, teremos de encontrar uma forma melhor de pensar sobre isso. As imagens mentais surgem em todas as modalidades, não apenas na visão. Imagine "*Silent Night*", tendo o cuidado de não cantarolar ou cantar enquanto o faz. No entanto, "ouviu" a melodia no ouvido da sua mente num determinado tom? Se fores como tu, sim. Eu não tenho uma afinação perfeita, por isso digo-lhe "por dentro" qual a tonalidade que imaginei, mas se alguém tocasse "*Silent Night*" no piano neste momento, eu seria capaz de dizer, com grande confiança, ou "Sim, está em sintonia com o que eu estava a imaginar" ou

algo do género "Não, eu estava a imaginá-la uma terça menor acima".
(DENNETT, 1991, p. 58) ⁵⁵⁶

Como escreveu Dennett, a memória dos sensíveis, ou seja, a forma que permanece em nós desses objetos, ativada pela percepção e pela imaginação, resulta em imagens (*phantasmas*) criadas pela *phantasia*. Essas imagens são similares às sensações, mas diferem delas por serem representações das formas sensíveis que permanecem em nós. Aristóteles explica que as imagens da *phantasia* são semelhantes às sensações, mas sem a matéria que acompanha as sensações, pois, assim como no pensamento, o imaginar pode ser verdadeiro ou falso. A *phantasia*, a memória e o pensamento permitem-nos ir além da percepção sensível, abstraindo as formas sem sua matéria. Assim como para pensar precisamos imaginar, a natureza do pensamento está ligada às imagens, que Aristóteles associa às formas sensíveis sem sua matéria. Pensamos tanto sobre o que é verdadeiro quanto sobre o que é falso, e o pensamento envolve a combinação de afirmação e negação. Aristóteles observou que nem todos os animais possuem a capacidade para o pensamento discursivo, enquanto a imaginação parece ser uma faculdade mais comum entre todos os animais.

Resta, portanto, perceber se a imaginação é a opinião, pois a opinião é quer verdadeira, quer falsa. Ora, a convicção vincula-se à opinião: não é possível, pois, sustentarmos uma opinião se não parece que nos convença. Dos animais selvagens, porém, a nenhum pertence a convicção, enquanto a imaginação pertence a muitos. [Além disso, a convicção acompanha toda a opinião, implica ter sido persuadido, e a persuasão implica a palavra. Dos animais selvagens, porém, a alguns pertence a imaginação, mas não a palavra.] (DA 428a20-25)

Pensamos e percebemos simultaneamente, e isso nos leva a questionar se essas capacidades ou partes da *psique* são realmente separadas. O pensamento discursivo, que nos distingue de outros animais, é uma capacidade que caracteriza o ser humano

⁵⁵⁶ DENNETT, D. C. (1991) *Consciousness Explained*. Back Bay Books, p. 58.

como um animal racional e social, dotado de opinião e capaz de conhecimento, conforme argumenta Moss (2012). Para entender a natureza das capacidades da *psique*, é necessário compreender como elas funcionam e se distinguem entre si.

A imaginação auxilia tanto o pensamento quanto a percepção e pode antecipá-los de certa forma. Podemos imaginar diferentes cenários e situações e compreender as formas dos seres e coisas não apenas porque percebemos, mas também porque imaginamos. Por exemplo, ao ver um tom de cor de cabelo que me parece artificial, presumo que não é um tom natural de cabelo; essa percepção é auxiliada pela capacidade de imaginar. Aristóteles apontou que a imaginação não é equivalente à opinião, embora seja similar a uma sensação. A opinião é gerada através da sensação e está relacionada ao objeto da percepção sensorial. Assim, a capacidade de imaginar deve ser considerada semelhante ao pensamento, na medida em que abstrai as imagens atuais para formar possíveis imagens futuras.

Se a opinião lida com o verdadeiro e o falso, mas deve se comprometer com um ou outro, como apontou Aristóteles, a imaginação não se encaixa exatamente nessa categoria, pois lida mais com o falso ou com a possibilidade e potência. Aristóteles discutiu a relação entre percepção, pensamento, imaginação e desejo, considerando todas essas noções como possíveis faculdades da *psique*. O autor distingue duas características primordiais na conceituação da *psique* “*pelo movimento espacial e por entender e pensar. O perceber assemelha-se, com efeito, ao entender e ao pensar*” (DA 427a15-20). Além disso, Aristóteles observa que filósofos anteriores, como Empédocles e Homero, compreendiam “*pensar e perceber como o mesmo*” (DA 427^a18-25). assumindo que o entendimento é corpóreo da mesma forma que a percepção (DA 427a26). No entanto, Aristóteles critica essa visão por não considerar a possibilidade de engano e defende que:

Ora, é evidente que perceber e pensar não são o mesmo: de um participam todos os animais, enquanto do outro participam poucos. Perceber também não é o mesmo que entender, em que ocorre o entender corretamente e o entender incorretamente; o entender corretamente, então, é a sensatez, a ciência e a opinião verdadeira,

quando o entender incorrectamente é o contrário daquelas. É que a percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira; mais, ela pertence a todos os animais. Discorrer, pelo contrário, é possível falsamente, e não pertence a nenhum animal no qual não exista também raciocínio. (DA 427b5-10)

É interessante notar que Aristóteles defende que a percepção é sempre verdadeira, ao contrário do pensamento. Ele parece atribuir essa diferença ao fato de que a imaginação lida mais com o falso do que com o verdadeiro. Para Aristóteles, a imaginação é distinta do pensar e da percepção, embora estejam totalmente interrelacionados. Não é possível imaginar sem perceber; no entanto, imaginação e percepção não são a mesma coisa. Aristóteles descreve a imaginação como uma afecção.

As opiniões surgem da faculdade do pensamento e, claramente, dependem não apenas de nós, mas também da capacidade de raciocinar, podendo ser verdadeiras ou falsas. Aristóteles sugere que o pensamento nos afeta principalmente com base em nossa crença no que é verdadeiro ou falso. Por outro lado, a imaginação pode nos guiar na navegação entre o que pode ser pensado como verdadeiro ou falso. Assim como o entender é distinto do perceber, mas ambos parecem englobar a capacidade de imaginar, vejamos que:

Se a imaginação é, com efeito, aquilo segundo o qual dizemos que se forma em nós uma imagem – isto, se não usarmos a palavra metaforicamente –, é ela uma certa potência ou disposição de acordo com o qual discriminamos, dizemos a verdade ou mentimos? Desse tipo são a percepção sensorial, a opinião, a ciência e o entendimento. (DA 428a5)⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ Trad. Ana Maria Lóio.

Ademais, para Aristóteles, a percepção está sempre em atividade, enquanto a imaginação não está necessariamente em constante operação. Ele também observa que a imaginação não é uma faculdade compartilhada por todos os animais.

Que a imaginação não é a percepção sensorial, fica claro a partir do que se segue. A percepção sensorial é, com efeito, ou uma potência ou uma actividade, como a visão e o acto de ver, quando uma imagem pode aparecer-nos sem que suceda qualquer um daqueles. É o caso das coisas que nos aparecem nos sonhos. Além disso, a percepção sensorial está sempre presente, e a imaginação não. (DA 428a5-10)⁵⁵⁸

A afirmação de que as sensações são sempre verdadeiras e as imagens são, em sua maioria, falsas, juntamente com a observação de que a percepção também pode falhar, quando não temos certeza do que estamos percebendo, destacam as diferenças entre perceber e imaginar. Além disso, a imaginação pode gerar imagens mesmo com os olhos fechados, indicando que ela também pode ser falsa. Aristóteles sugere que a capacidade discursiva é exclusiva dos humanos, enquanto outros animais também podem imaginar. Assim, a opinião parece depender não apenas da percepção, mas também da sua elaboração e da imaginação, conforme segue:

Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito do que se percebe, e não por acidente. Ora, aparecem-nos coisas falsas, a respeito das quais temos, simultaneamente, uma suposição verdadeira. Por exemplo, o sol aparece-nos como se tivesse um pé de diâmetro; e, no entanto, estamos convencidos de que é maior do que a terra habitada. Acontece, então, uma de duas coisas: ou foi rejeitada a opinião verdadeira que tínhamos dele- e isto mantendo-se o facto, e sem nos

⁵⁵⁸ Trad. Ana Maria Lóio.

esquecermos e sem mudarmos de opinião-; ou se de facto temos, ela tem de ser, necessariamente, verdadeira e falsa. Mas “a opinião verdadeira” só pode tornar-se falsa se nos passar despercebido que o facto se alterou. A imaginação, assim, não é nenhuma destas coisas, nem deriva delas. (DA428a30 -428b5)

Dito isto, para Aristóteles, a imaginação não deriva da opinião, seja ela verdadeira ou falsa, e está necessariamente vinculada à percepção: “*a imaginação parece antes dar-se nos seres dotados de sensibilidade e ter por objeto os objetos da percepção sensorial*” (DA 428b10). Tanto a percepção quanto a imaginação podem ser vistas como movimentos ou afecções. Aristóteles observa que a percepção é sempre verdadeira ou está sujeita a um erro mínimo (DA 428b20). Assim, a imaginação e a percepção estão implicadas no agir, como indicado: “*a imaginação será um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade. Ora, uma vez que a visão é o sentido por excelência, a palavra ‘imaginação’ deriva da palavra ‘luz’, porque sem luz não é possível ver*” (DA 429a5). Portanto, podemos concluir que a percepção, quando acompanhada pelo pensamento, também pode ativar a capacidade imaginativa.

7.4 Phantasia e Desejo.

A imaginação está correlacionada com a sensibilidade e o desejo. Se é possível sentir, então também pode haver desejo. O desejo, na teoria de Aristóteles, desempenha um papel teleológico na ação, movendo os animais em direção aos seus objetivos. Aristóteles destaca a importância do desejo para a realização de atividades básicas para a sobrevivência, especialmente em animais que possuem o tato e precisam buscar seu alimento. Ele observa que “*cada órgão sensorial é capaz de receber o sensível sem a matéria. Por isso, ainda que os sensíveis se tenham afastado, as sensações e as imaginações permanecem nos órgãos sensoriais*” (425b25). Enfim, precisamos da imaginação para percebermos e agirmos.

O desejo ou vontade não é uma afeção que poderia ser considerada simplesmente um comportamento mental. Contudo, para Aristóteles, os animais que percebem e possuem apetite também possuem desejo. Para ele, a percepção dos animais está diretamente ligada à teoria do desejo, que explica seus movimentos. Aristóteles observa que *“se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de facto, apetite, impulso e vontade”* (DA 414b5). Enquanto as plantas compartilham a faculdade nutritiva com os animais, elas não possuem a percepção, que é responsável por apreender e manifestar *“o apetite, isto é, o próprio desejo do aprazível”* (DA414b5).

Percepcionar é, com efeito, semelhante ao simples dizer e entender. Já quando uma coisa é aprazível ou dolorosa, por assim dizer, como se deste modo a afirmasse ou negasse, persegue-a ou evita-a. Além disso, sentir prazer e sentir dor é o activar do meio perceptivo em relação ao que é bom ou ao que é mau, enquanto tais. Assim, a fuga e o desejo em actividade são a mesma coisa, e a faculdade que deseja e a faculdade que evita não são diferentes, nem entre si, nem da faculdade perceptiva; o seu ser, no entanto, é distinto. Para a alma discursiva, as imagens servem como as sensações. E, quando ela afirma ou nega que uma coisa é boa ou má, evita-a ou persegue-a. Por isso é que a alma nunca entende sem uma imagem. (DA431a10)

Para Aristóteles, o movimento de um animal no espaço não é atribuído exclusivamente à faculdade nutritiva ou reprodutiva. O que realmente o move é a consideração de um fim, que ocorre tanto em conjunto com a imaginação quanto com o desejo. Como Aristóteles afirma *“com efeito, dá-se sempre tendo em vista um fim, ocorrendo quer juntamente com a imaginação, quer com o desejo. É que nada se move a não ser por desejar ou evitar algo, sem ser pela força”* (DA 432b15). Esse princípio se aplica também aos movimentos dos humanos, que são motivados por desejos, vontades e apetites, mesmo que esses movimentos possam ocorrer de forma acrática.

O que move também não é, contudo, a faculdade de raciocinar, isto é, o chamado «entendimento». O entendimento teórico, com efeito, não tem em vista o que se deve fazer. Ele nada diz a respeito do que se deve evitar e desejar, quando o movimento é sempre daquele que evita ou persegue alguma coisa; nem sequer quando tem em vista algo deste tipo ordena logo evitá-lo ou persegui-lo. Por exemplo, muitas vezes o entendimento discorre algo temível ou aprazível, mas não ordena que se tenha medo; é apenas o coração que se move, ou, se for algo aprazível, uma outra parte. Além disso, até quando o entendimento manda e o pensamento discursivo diz para evitarmos algo ou o perseguirmos, não nos movemos. Agimos, antes, de acordo com o apetite, como um homem que não se controla. (DA432b30-433a5)

Portanto, o entendimento pode orientar a ação de certa maneira, enquanto apenas o desejo determina se o movimento ocorrerá ou não. Há casos em que uma pessoa sabe o que deve ser feito, mas ainda assim não age de acordo. Por outro lado, é possível agir em conformidade com o entendimento, o que caracteriza o animal humano que tem controle sobre seus próprios apetites e desejos. Aristóteles escreveu:

E, de uma forma geral, verificamos que quem domina a medicina não a pratica sempre, de forma que o que determina a ação conforme à ciência é outra coisa que não a ciência. Nem é o desejo o determinante deste movimento; é que os homens que não sofrem de imoderação, embora sintam desejos e apetites, não fazem aquilo de que possuem desejo eles obedecem, antes, ao entendimento. (DA 433a5)

Dito isto, podemos reconhecer que, para Aristóteles, as causas teleológicas da ação humana são o desejo e o pensamento prático. Como ele observa “*desde que se*

tenha a imaginação por um tipo de pensamento”(DA 433a10), Aristóteles sugere que algumas pessoas se inclinam a se guiar por suas imaginações.

É que muitos obedecem, à margem da ciência, às imaginações. Mais, nos outros animais não existe pensamento nem raciocínio, mas sim imaginação. Ambos, com efeito, isto é, o entendimento e o desejo são capazes de mover espacialmente. Mas o entendimento é o prático, o que raciocina em vista de uma coisa. Este difere do teórico em finalidade. Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objecto do desejo é, pois, o princípio do entendimento prático, enquanto o termo final é, então, o princípio da acção. De forma que estas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático. (DA 433a15)

Dito isto, podemos reconhecer que, para Aristóteles, as causas teleológicas da acção humana são o desejo e o pensamento prático. Aristóteles sublinha que *“o objecto do desejo é que move, e o pensamento discursivo move, porque o seu princípio é o objecto do desejo. E a imaginação, quando move, não move sem o desejo”* (DA 433a20). O pensamento prático tem como referência o objeto do desejo e está voltado para um fim específico. Assim, para Aristóteles, o desejo é fundamental para entender o movimento dos animais, pois é ele que impulsiona a acção.

E, se duas coisas movessem o entendimento e o desejo, moveriam devido a algum aspecto comum. Agora o entendimento não parece mover sem o desejo, pois a vontade é um desejo, e quando nos movemos de acordo com o raciocínio, movemo-nos também de acordo com uma vontade. O desejo, por seu turno, move também à margem do raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. O entendimento, com efeito, está sempre

correcto; já o desejo e a imaginação podem estar correctos ou incorrectos. (DA 433a20-25)

Nesta passagem, Aristóteles sugere que tanto o desejo quanto a imaginação podem estar corretos ou incorretos em relação ao que movem o indivíduo. O desejo impulsiona a ação por causa do objeto que parece bom ou que é realmente bom. Já o pensamento discursivo tende a ser mais preciso na avaliação do valor das ações.

O problema da acrasia, onde há um conflito entre o raciocínio e os apetites, evidencia como desejos opostos podem influenciar as decisões. Isso levanta questões sobre como equilibrar o desejo imediato com a compreensão racional do que é verdadeiramente bom, envolvendo não apenas a teoria da cognição, mas também a ética e a filosofia da ação.

Ora, uma vez que se dão desejos contrários uns aos outros e isto acontece quando o raciocínio e os apetites são contrários, sucedendo nos seres que possuem a percepção do tempo (o entendimento, de facto, ordena-nos que resistamos, por causa do que se seguirá, quando o apetite ordena que o persigamos, por causa do imediato: o prazer imediato afigura-se-nos absolutamente aprazível e absolutamente bom, por não vermos o que se seguirá) o que move será um em espécie, a faculdade desiderativa enquanto desiderativa, embora o primeiro de todos seja o objecto do desejo. É que este move sem se mover, ao ser entendido e ao ser imaginado. Em número, porém, são várias as coisas que movem. (DA433b5-10)

Para Aristóteles, o desejo é fundamental para entender o movimento e os propósitos das ações dos animais. Ele argumenta que agimos e nos movemos porque temos desejos e objetivos. Na teoria aristotélica, o desejo desempenha um papel central, não apenas na cognição básica, mas também na teoria da ação e na ética. No

De Motu Animalium, Aristóteles ressalta que a explicação teleológica da ação pode ser reduzida ao pensamento e ao desejo

Agora vemos que os motores do animal são o raciocínio, a imaginação, a escolha, o desejo e o apetite. E tudo isso pode ser reduzido ao pensamento e ao desejo. Pois tanto a *phantasia* quanto a percepção sensorial ocupam o mesmo lugar que o pensamento, uma vez que todos estão preocupados em fazer distinções - embora difiram entre si de maneiras que discutimos em outro lugar. (MA 700b16-20)⁵⁵⁹

Nesta passagem, Aristóteles defende que o movimento dos animais pode ser explicado pelo desejo e pelo pensamento, reconhecendo que a imaginação e a percepção também desempenham papéis interligados. Ele observa que o desejo, o impulso e o apetite são formas de desejo e que a escolha envolve tanto o raciocínio quanto o desejo: “*desejo, impulso e apetite são todos desejo, e a escolha participa tanto do raciocínio quanto do desejo*” (MA 700b22).⁵⁶⁰ Assim, a ação é motivada não apenas pelo desejo, mas também pelo pensamento, com a percepção e a imaginação sendo fundamentais para a realização da ação e a determinação de seus objetivos: “*pois o animal se move e progride em virtude do desejo ou escolha, quando alguma alteração tiver ocorrido de acordo com a percepção sensorial ou phantasia*” (MA 701a5).⁵⁶¹ Para Aristóteles, o desejo é a condição primeira que orienta e fundamenta a ação.

Pois sempre que uma criatura está realmente usando a percepção sensorial, a *phantasia* ou o pensamento em direção à coisa pelo bem da qual, ele faz de imediato o que deseja. Pois a atividade do desejo substitui a pergunta ou o pensamento. “Tenho que beber”, diz o apetite. “Aqui está a bebida”, diz a percepção sensorial, a *phantasia* ou o pensamento. De imediato ele bebe. Este, então, é o modo como os animais são

⁵⁵⁹ MA 700b16-20 (Trad. Martha Nussbaum).

⁵⁶⁰ MA 700b22 (Trad. Martha Nussbaum).

⁵⁶¹ MA 701a5 (Trad. Martha Nussbaum).

impulsionados a se mover e agir: a razão próxima para o movimento é o desejo, e isso ocorre ou através da percepção sensorial ou através da *phantasia* e do pensamento. Com criaturas que desejam agir, às vezes é por apetite ou ânimo e às vezes por desejo ou vontade que elas fazem ou agem. (MA 701a30-35)⁵⁶²

Porém, o pensamento também pode alterar a percepção e desempenha um papel crucial na nossa compreensão das coisas e de como nos afetam. Tanto a imaginação quanto o pensamento atualizam nossa percepção dos estados das coisas e de nós mesmos, como Aristóteles aponta. Eles moldam nossa experiência perceptiva e contribuem para nossa interpretação do mundo e de nossas emoções.

Alteração é causada por imaginação e percepções sensoriais e idéias. Pois as percepções sensoriais são ao mesmo tempo uma espécie de alteração e a *phantasia* e o pensamento têm o poder de actualizar as coisas. Pois acontece que a forma concebida do [quente ou frio ou] agradável ou temeroso é como a coisa actual em si. É por isso que estremeçemos e temos medo apenas pensando em algo. (MA 701b15-20)⁵⁶³

Aristóteles escreveu em *De Motu Animalium* que é o desejo que move os animais, e a *phantasia* aparece como uma capacidade de antecipação para o desejo, permitindo-nos distinguir entre formas que desejamos ou evitamos, e assim distinguir entre prazer e dor. Jessica Moss (2012) argumenta que a *phantasia* é a base de todas as motivações humanas.⁵⁶⁴ Além disso, a imaginação pode ser vista como uma capacidade discriminativa. Aristóteles ilustra isso com o exemplo da percepção de corpos celestes, onde a percepção é atual, mas o entendimento pode diferir do imaginado. Se para Aristóteles a imaginação se assemelha às sensações, concordamos com Johansen (2012) que a *phantasia* não deve ser compreendida como uma faculdade separada da

⁵⁶² MA 701a30-35 (Trad. Martha Nussbaum).

⁵⁶³ MA 701b15-20 (Trad. Martha Nussbaum).

⁵⁶⁴ MOSS, Jessica (2012) *Phantasia and Deliberation*, In *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought & Desire*, Oxford University Press, p. 137.

faculdade perceptiva. Assim, parece que nenhuma dessas capacidades funciona separada da faculdade perceptiva, nem mesmo o pensamento, como confirmam os textos aristotélicos: “*cada órgão sensorial é capaz de receber o sensível sem a matéria. Por isso, ainda que os sensíveis se tenham afastado, as sensações e as imaginações permanecem nos órgãos sensoriais*” (DA 425b25).

A imaginação desempenha um papel intermediário entre o pensamento e a percepção, visto que essas duas capacidades podem ser consideradas diferentes atividades e faculdades da *psique* na teoria aristotélica. Aristóteles também escreveu que o pensamento utiliza imagens (formas sensíveis); assim, a *phantasia* está associada às imagens necessárias para o pensamento. Além disso, Aristóteles sublinha que, sem percepção, não poderíamos pensar ou compreender.

Mas como, ao que parece, nenhuma coisa existe separadamente e para além das grandezas sensíveis, é nas formas sensíveis que os objectos entendíveis existem. Estes são os designados «abstracções» e todos os estados e afecções dos sensíveis. Mais, por isso, se nada percepcionássemos, nada poderíamos aprender nem compreender. Além disso, quando se considera, considera-se necessariamente, ao mesmo tempo, alguma imagem. As imagens são, pois, como sensações, só que sem matéria. (DA 432a4-10)

Assim, tudo que é objeto do pensamento—ou seja, inteligível, formas, imagens—é um tipo de abstracção, associada à noção de representação, mas pensado a partir de suas formas sensíveis. Portanto, a percepção desempenha um papel primordial para o pensamento, imaginação, memória, compreensão e desejo. No entanto, como destacou Moss (2012), Aristóteles sugere que, apesar de outros animais também imaginarem e perceberem, há uma diferença fundamental na forma como os humanos utilizam essas capacidades.

Aristóteles atribui à distinção entre o racional e o não-racional tanto na sua psicologia como na sua ética. Os seres humanos são diferentes dos

animais - e, portanto, capazes de alcançar a virtude e a felicidade - precisamente pelo facto de possuírem *logos*. Partilhamos os poderes cognitivos dos animais - a percepção e a *phantasia* - mas, para além disso, temos também a cognição racional: o pensamento (*dianoia*), o intelecto (*nous*) e o raciocínio (*logismos*). Além disso, a cognição racional tanto pode ser prática como teórica, pelo que a nossa diferença cognitiva em relação aos animais implica uma diferença motivacional: temos desejos distintamente humanos e distintamente racionais. (MOSS, 2012, p. 137)⁵⁶⁵

Identificar como a parte imaginativa da alma se diferencia das demais é uma tarefa complexa. Aristóteles escreveu que o movimento pode ser impulsionado simplesmente pela imaginação, uma vez que esta capacidade atua sobre nossos desejos e compreensões. Assim, o impulso para a ação pode depender da inclinação para o raciocínio ou para o desejo, com a imaginação desempenhando um papel crucial (DA 433a10). Embora imaginar seja distinto de pensar—pois o pensamento envolve combinações de verdadeiro e falso—alguns animais não raciocinam ou pensam, mas imaginam e desejam: “*e a imaginação quando move, não move sem o desejo*” (DA 433a20). Portanto, há uma correlação entre o que imaginamos e o que desejamos. Aristóteles reconhece o papel da imaginação no planeamento e na disposição para a ação, juntamente com o desejo. A imaginação, como um movimento, parece depender de nossa vontade.

A imaginação, por seu turno, é algo diferente da percepção e do pensamento discursivo. Ela não sucede, de facto, sem a percepção sensorial, e sem ela não existe suposição. Que a imaginação não é, contudo, a mesma coisa que [o pensamento], nem que a suposição, isso é evidente. É que essa afecção depende de nós, de quando temos vontade (é possível, pois, supor algo diante dos olhos, como os que arrumam em mnemónicas, criando imagens.) (DA 427b15-20)

⁵⁶⁵ MOSS, Jessica (2012), p. 137.

O pensamento, ao se manifestar como opinião, pode ser verdadeiro ou falso, o que o diferencia da percepção, que é sempre verdadeira por ser sempre atual, uma vez que a sensação é do presente. Por outro lado, a capacidade de abstrair e criar imagens—seja rememorando ou criando imagens que antecipam a ação—também é influenciada pela *phantasia* ou imaginação. Além disso, a imaginação pode afetar a percepção, criando imagens que geram afecções, rememorando formas e gerando sensações a partir do que pensamos. A atividade do pensamento, percepção e imaginação é interconectada e pode alterar nossa capacidade de ação.

Para Aristóteles, a percepção não é facilmente categorizada como racional ou irracional, pois tanto animais quanto humanos percebem o que pode ser bom ou ruim e distinguem prazer de dor. A racionalidade e a capacidade de compreensão são exclusivas dos humanos, pois envolvem pensamento discursivo, algo que Aristóteles associa à ciência e ao conhecimento. Embora a imaginação seja comum a muitos animais, a faculdade de desejar é outra característica distinta da *psique*, interrelacionando-se com percepção, imaginação e pensamento. Aristóteles argumenta que a faculdade desiderativa não pode ser separada das outras faculdades da *psique* e que o desejo permeia todas as capacidades da *psique* humana.

(...) a parte nutritiva, que pertence às plantas e a todos os animais; a parte perceptiva, que não se pode classificar facilmente como sendo nem irracional, nem racional. Além disso, existe a parte imaginativa. Esta, diferente das outras em ser, suscita a enorme dificuldade de se saber com qual delas se identifica, ou de qual é diferente. Isto, se se partir do princípio de que existem partes da alma separadas. Acrescente-se a parte desiderativa, que, em definição e pela sua capacidade, poderá parecer diferente de todas as outras. Mais, seria absurdo separá-la, dado na parte racional se gerar a vontade, na irracional o apetite e o impulso. E se a alma tiver três partes, o desejo figurará em cada uma delas. (DA 431b30-432b5)

Segundo o estagirita, a capacidade de desejar atua de maneira distinta das outras faculdades, mas não pode ser separada delas. Ele ressalta que o desejo influencia tanto a parte racional quanto a irracional da *psique*. Jessica Moss (2012) distingue entre desejo racional, uma capacidade exclusivamente humana, e desejo irracional, que se manifesta como apetite e impulsividade. Aristóteles argumenta que, se a *psique* é dividida em três partes, o desejo está presente em cada uma delas. Embora os animais não humanos não possuam pensamento discursivo, Aristóteles reconhece a presença de imaginação. A *phantasia* é uma faculdade da *psique* que, além de ajudar a explicar o movimento dos animais, também está interligada com o desejo.

Mais, nos outros animais não existe pensamento nem raciocínio, mas sim imaginação. Ambos, com efeito, isto é, o entendimento e o desejo são capazes de mover espacialmente. Mas o entendimento é o prático, o que raciocina em vista de uma coisa. Este difere do teórico em finalidade. Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objecto do desejo é, pois, o princípio do entendimento prático, enquanto o termo final é, então, o princípio da acção. De forma que estas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático. Com efeito, o objecto do desejo é que move, e o pensamento discursivo move, porque o seu princípio é o objecto do desejo. E a imaginação, quando move, não move sem o desejo. (DA 433a10-20)

O que move é o objeto do desejo, enquanto causa final e princípio da ação, algo que foi explorado pela filósofa Elizabeth Anscombe (1981) em *The Intentionality of Sensation*. Ela escreveu sobre a noção de “objeto de desejo” assim como de “objeto do pensamento”:

Suponha que alguém diga que o objeto de desejo, ou objeto desejado, precisa existir e, portanto, não precisa haver nenhum objeto que se deseje. Obviamente, ele está mudando de um uso da palavra "objeto"

para outro. Se, no entanto, falarmos de objetos de visão, ou objetos vistos, normalmente se presumirá que "objetos" têm o sentido mais moderno: serão objetos, coisas, entidades, que alguém vê. Agora, para evitar confusão, introduzirei a frase "objeto intencional" para significar "objeto" no sentido mais antigo que ainda ocorre em "objeto de desejo". (ANSCOMBE, 1981, p. 4)⁵⁶⁶

Como Ryle, Austin e Anscombe rejeitam a concepção de “dados dos sentidos” desenvolvida por filósofos analíticos. Essa abordagem reflete a tentativa dos filósofos de lidar com o problema da *phantasia*, associada às imagens mentais, que é um tema complexo. Se as imagens não são como as imagens que percebemos diretamente, mas sim um tipo de imagem que Anscombe denominou de “objetos intencionais”, entendemos como a noção de intencionalidade, uma marca do mental em Brentano e também uma causa final para ação na teoria aristotélica. Essa compreensão está ligada ao conceito de intencionalidade, mas precisamos entender o que significa ser intencional, como escreveu Charles Travis, por exemplo.

Ao lidar com imagens mentais ou ideias, Anscombe retoma a abordagem de Descartes e descreve esses conteúdos como “objetos intencionais”. Esses objetos são como objetos do pensamento ou do desejo, e a noção de intencionalidade é crucial para entender como esses conteúdos são direcionados para algo.

A palavra "objeto", que aparece na frase "objeto de visão", sofreu uma certa inversão de significado na história da filosofia, assim como a palavra conectada "sujeito", embora as duas inversões não estejam historicamente conectadas. O sujeito costumava ser aquilo sobre o que a proposição, digamos, trata: a coisa em si como ela é na realidade - não processada por ser concebida, como poderíamos dizer (no caso de haver algum tipo de processamento); os objetos, por outro lado, eram sempre

⁵⁶⁶ ANSCOMBE, G. E. M. (1981). The intentionality of sensation. In *Metaphysics and philosophy of mind. The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe* (Vol. 2, pp. 17-29). Basil Blackwell Publisher., p. 4.

objetos de visão. Objetos de desejo, objetos de pensamento, não são objetos em um sentido moderno comum, não são coisas individuais, como os objetos encontrados nos bolsos do acusado. (ANSCOMBE, 1981, p. 3)⁵⁶⁷

Objetos intencionais não são objetos particulares encontrados no mundo, mas sim as imagens que formamos em nossa mente. A questão central é a natureza dessas imagens mentais e como podemos descrevê-las. Além da dificuldade em distinguir a *phantasia* das outras capacidades, o desejo também desempenha um papel crucial, configurando-se como uma teoria intencional na teoria aristotélica. Se são os objetos do desejo que movem os animais, é importante considerar como esses objetos são apreendidos, ou seja, percebidos e imaginados. Aristóteles explora a relação entre imaginação, desejo e pensamento para explicar o movimento dos seres vivos. A faculdade da *psique* chamada desiderativa é o que move os seres. O que realmente movimenta é o objeto do desejo, que é compreendido e imaginado. Embora o desejo seja uma faculdade fundamental, vários fatores podem contribuir para o movimento (DA 433b5-10). Tanto o desejo quanto a imaginação são faculdades da *psique* compartilhadas com outros animais. O desejo explica o movimento dos animais e está estreitamente ligado à imaginação, pois é o objeto do desejo que faz o animal se mover.

⁵⁶⁷ ANSCOMBE, G. E. M. (1981), p. 3.

Capítulo 8: Tacto.

O tacto é um dos sentidos mais importantes para os animais na teoria da *psique* aristotélica. Os animais se desenvolvem, alimentam, reproduzem por que possuem o tacto: “*Todos os animais, por sua vez, possuem manifestamente o sentido do tacto*” (DA413b5-10). Tal como o paladar, que utiliza para discriminar o que é tangível (incluindo o meio aquoso e o ar). A pele é o maior dos órgãos, e o tacto é um dos sentidos que lida com as qualidades opostas dos objetos tangíveis. Esses contrários incluem quente e frio, duro e mole, doce e salgado. Para perceber sabores, é necessário que o meio seja líquido, para que a língua possa funcionar adequadamente. Tudo o que as mãos tocam não é aleatório; cada toque é de algo específico. O tacto, com suas especificidades, vai além da simples nutrição e envolve a apreensão material dos objetos. Embora o ar seja algo, não se toca o ar diretamente. Aristóteles também aborda a visão de Demócrito, que defendia que perceber é, de algum modo, tocar; ou seja, a percepção sempre ocorreria por contato. Aristóteles não concorda com essa ideia e explica suas razões:⁵⁶⁸

Novamente, eles tratam as percepções comuns a todos os sentidos como especiais para um. Pois magnitude e figura, rugosidade e suavidade e, além disso, a nitidez e aspereza encontradas em corpos sólidos, são percepções comuns a todos os sentidos, ou se não a todos, pelo menos à visão e ao tato. Isso explica por que os sentidos estão sujeitos a errar a respeito deles, enquanto tal erro não ocorre a respeito de seus sentidos especiais; por exemplo: o sentido da visão não é enganado quanto à cor, nem o da audição quanto ao som. (*De Sensu*, 442b4-442b9)⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ *De Sensu*, 442a29-442b3: *Democritus and most of the natural philosophers who treat of sense-perception proceed quite irrationally, for they represent all objects of sense as objects of touch. Yet, if this is really so, it clearly follows that each of the other senses is a mode of touch; but one can see at a glance that this is impossible.* (Translated by J. I. Beare)

⁵⁶⁹ *De Sensu*, 442b4-442b9 (Translated by J. I. Beare).

Aristóteles demonstra a característica discriminativa dos sentidos ao mostrar que cada um percebe especificamente aquilo a que é próprio. Embora a distinção específica entre os sentidos possa parecer exigir algum tipo de contato ou tangibilidade, é necessário um meio adequado para essa percepção, como o ar, que é essencial para a percepção de cheiros e sons. Apesar disso, Aristóteles não concorda com Demócrito e outros materialistas que afirmam que toda percepção é tangível. Ele argumenta que essa visão reduz todos os sentidos a um só, o que ele refuta explicando:

Por outro lado, reduzem o especial aos sensíveis comuns, como Demócrito faz com o branco e o preto; pois ele afirma que o último é áspero e o primeiro liso, enquanto reduz os sabores às figuras atômicas. No entanto, certamente nenhum sentido, ou, se houver, o sentido da visão em vez de qualquer outro, pode discernir os sentidos comuns. Mas se supusermos que o sentido do paladar é mais capaz de fazê-lo, então - já que discernir os menores objetos em cada espécie é o que marca o sentido mais agudo - o gosto deveria ter sido o sentido que melhor percebia os sentidos comuns em geral e mostrava o poder mais perfeito de discernir as figuras em geral. Novamente, todos os sensíveis envolvem contrariedade; por exemplo, na cor, o branco é contrário ao preto e, nos sabores, o amargo é contrário ao doce; mas nenhuma figura é considerada contrária a qualquer outra figura. Caso contrário, para qual das possíveis figuras poligonais é a figura esférica contrária? (De Sensu, 442b10-442b21)⁵⁷⁰

O sentido comum, mencionado por Aristóteles, envolve aspectos como movimento e magnitude, e está relacionado com a capacidade de distinguir contrários. Aristóteles argumenta que, se a percepção fosse inteiramente baseada no contato físico, os sentidos como o paladar deveriam enfatizar a discriminação de texturas e

⁵⁷⁰ *De Sensu*, 442b10-442b21(Translated by J. I. Beare).

sabores de forma mais específica. Ele destaca que os sentidos têm a capacidade de reconhecer contrários, mas a visão opera de maneira distinta, uma vez que as imagens visuais são variadas e não homogêneas.

Aristóteles argumenta que todo movimento ocorre por contato, pois não é possível o movimento no vazio (*Phys.* 213b30). Ele sugere que, para que as coisas estejam em contato, seus extremos devem estar juntos (*Phys.* 226b20). No entanto, Aristóteles discorda da visão de Demócrito, que defendia que toda percepção ocorre através do contato físico (GC 323a25). Na visão, por exemplo, não parece que os olhos tocam a luz ou o ar diretamente. Aristóteles privilegia a visão e afirma que a percepção não é inteiramente tangível, pois os meios para os sensíveis não são o vazio, mas algo específico, como a luz. Apesar disso, pode-se argumentar que a visão requer algum tipo de contato com o meio que possibilita a percepção, como a luz. Mesmo que a percepção envolva o contato com os meios, toda percepção pode ser considerada tangível na medida em que os órgãos sensoriais entram em contato com os sensíveis e com os meios necessários para sua ativação.

Entretanto, Aristóteles escreveu no *De Anima* que “*todas as afecções do tangível enquanto tangível são sensíveis, para nós, pelo tacto*” (DA 424b25). O autor aponta que alguns seres vivos possuem todas as faculdades, outros algumas, enquanto outros apenas uma. Isso é o que diferencia os seres, com os sentidos: “*a uns animais pertencem todos, a outros alguns sentidos, e a outros apenas um, o indispensável: o tacto*” (DA 414a5). Esse argumento amplia a discussão além da percepção, incluindo o desejo como uma faculdade importante para explicar o movimento dos animais. Aristóteles também indica que os animais que possuem sensibilidade e tacto devem claramente possuir a faculdade desiderativa.

E se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de facto, apetite, impulso e vontade. Todos os animais, então, possuem um dos sentidos, o tacto, e ao ser a que a sensibilidade pertence pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). Mais, àqueles a que estes pertencem pertence também o apetite, isto é, o próprio desejo do aprazível. (DA 414b5)

Para Demócrito, toda percepção é do tangível. Aristóteles, por outro lado, argumenta que essa visão reduz todos os sentidos ao tacto. Para Aristóteles, embora todos os sentidos necessitem de seus meios próprios para a percepção (como o ar para a audição e a água para o paladar), não tocamos diretamente o que vemos com a visão. Ele observa em *Geração e Corrupção*: “o objeto da visão, no entanto, é uma qualidade do corpo tangível não como tangível, mas como outra coisa - mesmo que seja naturalmente anterior” (GC, 329b16).⁵⁷¹ Assim, ao diferenciar o tacto do paladar, Aristóteles observa que o tacto distingue as texturas, enquanto o paladar distingue tanto sabores quanto texturas. No *De Anima*, Aristóteles destaca a capacidade discriminativa dos sentidos, evidenciando essas distinções:

O palatável é um certo tangível, e esta é a causa de não ser perceptível através de um corpo extrínseco e intermediário. Tampouco o tato é percebido dessa maneira. E o corpo em que subsiste o sabor — o palatável — está no úmido como sua matéria, e isso é algo tangível. (DA422a8)⁵⁷²

Em *Geração e Corrupção*, Aristóteles escreve que a percepção é também do tangível e que discriminamos os contrários dos tangíveis pelo sentido do tacto. A visão é considerada anterior ao tacto, pois este último implica intencionalidade, enquanto a visão percebe qualidades do corpo tangível não como tangíveis, mas como outras formas de qualidade.

Desde então, procuramos princípios do corpo perceptível; e uma vez que é perceptível equivale ao tangível, e o tangível é aquilo cuja percepção é o tato, é claro que nem todas as contrariedades constituem formas e princípios do corpo, mas apenas aquelas que correspondem ao tato. Pois

⁵⁷¹ GC 329b16 (Translated by H. H. Joachim)

⁵⁷² Trad. Maria Cecília dos Reis.

é de acordo com uma contrariedade – uma contrariedade, aliás, de qualidades tangíveis – que os corpos primários são diferenciados. É por isso que nem a brancura e a escuridão, nem a doçura e a amargura, nem tampouco qualquer outra contrariedade perceptível constituem um elemento. E, no entanto, a visão é anterior ao tato, de modo que o seu objeto também é anterior. (GC 329b6-329b15)⁵⁷³

Percebemos o tangível por meio do tacto, com a pele sendo o maior órgão sensível que capta as qualidades tangíveis e atua como intermediário em qualquer sensação. Aristóteles questiona se o tacto e o paladar são os únicos sentidos responsáveis pela percepção do tangível. E responde: *“mas não é este o caso; antes, o duro e o mole são percebidos por meio de um outro, da mesma maneira que o sonoro, o visível e o odorífero, embora estes de longe e os outros de perto, por isso passando despercebido. Uma vez que tudo é percebido através de um intermediário, ele não é notado naqueles que percebemos de perto”* (DA 423b4).⁵⁷⁴

A percepção discrimina os contrários, ou melhor, a medida do meio entre eles *“não percebemos, por esse motivo, um objecto que é tão quente e frio ou duro e mole, mas antes os seus excessos. Assim, o sentido é, nos sensíveis, como que um meio entre os contrários”* (DA424a1-5). A visão é considerada anterior ao tacto, pois, além de sua função perceptiva, o tangível é também um aspecto que precede o tacto.

A respeito do tangível pode dizer-se o mesmo que a respeito do tacto: se o tacto, com efeito, não é unicamente um sentido mas vários, é necessário que os sensíveis tangíveis também sejam vários. Aqui coloca-se uma dificuldade: se se trata de diversos sentidos ou apenas de um; e qual é o órgão sensorial do tacto, se é a carne e, nos outros seres, algo

⁵⁷³ GC 329b6-329b15 (Translated by H. H. Joachim).

⁵⁷⁴ Trad. Maria Cecília dos Reis.

análogo ou não, sendo esta antes um intermediário e o órgão sensorial primário uma outra coisa interna. (DA 422b15-20)

O sentido do tacto é crucial na teoria da percepção aristotélica, pois é visto como a forma mais básica de sensibilidade dos animais. Aristóteles argumenta que todos os animais sensíveis possuem o tacto, que lhes permite perceber diretamente qualidades tangíveis, como textura e temperatura. Como observou Cynthia Freeland (1995), o tacto é fundamental para a interação básica com o ambiente, refletindo a capacidade essencial dos animais de responder a estímulos físicos.

No catálogo clássico dos cinco sentidos de Aristóteles, o sentido do tato é especial por vários motivos. É o mais básico de todos os sentidos, o único comum a todos os animais (DA. 413b 4-10). Certos animais primitivos, como esponjas e ascídias, possuem apenas o tato de todos os sentidos, e isso é suficiente para distingui-los das plantas com as quais eles se parecem muito (HA 588b 4-22, PA 4. 5). Sem tato, ele nos diz em DA 3.13, é impossível que um animal exista, enquanto os outros sentidos existem para o 'bem-estar' de um animal. (FREELAND, 1995, p. 228)⁵⁷⁵

Sem o tacto, seria impossível que o animal exista (uma afirmação bastante robusta). Embora as plantas possuam nutrição, elas se distinguem dos animais pela ausência do sentido do tacto. O tacto é crucial não apenas para a interação com o ambiente, mas também para a própria sobrevivência e desenvolvimento dos animais, pois permite a percepção direta das qualidades materiais e a adaptação às condições externas.

⁵⁷⁵ FREELAND, Cynthia (1995). Aristotle and the sense of touch. In A. Oksenberg Rorty & M. C. Nussbaum (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 160-176). Oxford University Press., p. 228.

Das sensações, o tacto é a que pertence a todos os animais primariamente. Tal como a faculdade nutritiva pode ser separada do tacto e de toda a sensibilidade, também o tacto pode ser separado dos outros sentidos. Chamamos, pois, «faculdade nutritiva» àquela parte da alma de que as plantas também participam. Todos os animais, por sua vez, possuem manifestamente o sentido do tacto. (DA 413b5-10)

Alguns animais parecem participar de todas as faculdades da *psique*, ou partes, enquanto outros compartilham apenas as faculdades nutritiva e perceptiva. Alguns possuem todos os sentidos, enquanto outros têm apenas o mais essencial: o tacto.

Além disso, a alguns animais pertencem todas aquelas faculdades, a certos animais pertencem unicamente algumas, e a outros apenas uma. E isto é, de facto, o que fará a diferença entre os animais; por que motivo, examinaremos posteriormente. Acontece aproximadamente o mesmo no caso dos sentidos: a uns animais pertencem todos, a outros alguns sentidos, e a outros apenas um, o indispensável: o tacto. (DA 414a1-5)

Outro ponto importante é que, se as plantas possuíssem a faculdade do desejo, elas também precisariam ter o sentido do tacto. O tacto é capaz de distinguir os contrários da percepção, como calor e frio, duro e mole, e está intimamente ligado à faculdade desiderativa, que distingue entre prazer e dor. Assim, o tacto não apenas percebe as qualidades tangíveis, mas também pode ser uma fonte de prazer ou dor.

Ora, às plantas pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva. E se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de facto, apetite, impulso e vontade. Todos os animais, então, possuem um dos sentidos, o tacto, e ao ser a que a sensibilidade

pertence pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). (DA 414b1-5)

O tacto seria o sentido mais essencial à sensibilidade, pois percebemos e agimos com o intuito de buscar o que nos parece bom, como o prazer, e evitar o que nos parece mau, como a dor. Nossa sensibilidade está diretamente relacionada com o sensível, e a percepção distingue os valores através das nossas sensações. Ou seja, o tacto apreende o que é tangível e entra em contato direto com a sensibilidade e a sensação.

Mais, àqueles a que estes pertencem pertence também o apetite, isto é, o próprio desejo do aprazível. Além disso, os animais possuem a percepção do alimento, visto o tacto ser o sentido relativo ao alimento. Todos os seres vivos se alimentam do que é seco e húmido, quente e frio, sendo o sentido que os percebe o tacto. Dos outros sensíveis, o tacto é o sentido por acidente. (DA 414b5-10)

Aqueles que possuem a nutrição e apetite possuem desejo do que lhes parece bom. Animais percebem e tocam os alimentos, e precisam do tacto para se alimentar e reproduzir, perseguindo o que lhes parece bom e aprazível e evitando o contrário. Aristóteles sublinha que *“aos animais possuidores de tacto pertence igualmente o desejo”* (DA 414b15). Portanto, os animais que possuem o tacto também possuem a capacidade de desejar. O realismo na teoria da percepção aristotélica também se reflete na relação entre o tacto e o toque; aquele que toca sempre toca algo, o que parece implicar uma certa intencionalidade. Além disso, o toque não é uma capacidade meramente potencial, como a visão, pois sempre envolve uma interação direta e imediata com o objeto percebido.

Há uma diferença entre tocar e ser limitado. O primeiro é relativo a alguma coisa e é o tocar de alguma coisa (pois tudo o que toca, toca

alguma coisa), e ainda é um atributo de alguma das coisas que são limitadas. Por outro lado, o que é limitado não o é em relação a nada. Novamente, o contato não é possível entre duas coisas tomadas aleatoriamente. (*Phys.* 208a12-14)⁵⁷⁶

O toque, ou o contato do tacto com algo, dificilmente é visto como algo acidental ou aleatório. Por isso, percebo uma ligação intrínseca entre o tacto e a teoria do desejo, o que implica uma certa intencionalidade ou até mesmo uma causa final. Embora seja possível tocar algo acidentalmente, o toque, em sua essência, tende a refletir uma intenção subjacente. Além disso, as faculdades ou partes da *psique* não estão isoladas; Aristóteles destaca o papel do tacto em relação às outras sensações, sublinhando sua importância no contexto mais amplo das capacidades perceptivas e desiderativas.

Ora, sem a faculdade nutritiva não existe, com efeito, a perceptiva; nas plantas, pelo contrário, a faculdade nutritiva é separável da perceptiva. Novamente, sem tacto nenhuma das outras sensações se dá; já o tacto, por seu turno, existe sem as outras: muitos animais, na verdade, não possuem visão, nem audição, nem o sentido do cheiro. (DA 415a1-5)

Na ausência do tacto, não poderia haver qualquer sensibilidade. Aristóteles também afirma que existem animais que possuem apenas o tacto como sentido isolado, ou seja, alguns animais têm apenas o tacto como forma de percepção. Existe uma distinção clara entre o que é próprio de cada sentido e sua respectiva percepção de um sensível específico, como a visão que é própria para a cor e a audição para o som. No entanto, o tacto se diferencia desses outros sentidos em alguns aspectos importantes.

O tacto percebe várias qualidades sensíveis e, assim como a visão, também é capaz de perceber o movimento (DA 418a20). O tangível é percebido como um meio

⁵⁷⁶ *Phys.* 208a12-14 (Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye)

no qual estão presentes todos os contrários; no entanto, o tacto é a percepção exclusiva do tangível. A sensação táctil, ou o toque, não se limita à sensação nas mãos, seu órgão mais evidente. Aristóteles parece sugerir que o tacto está intrinsecamente relacionado a um tipo de sensação sensorial mais ampla, envolvendo uma percepção mais abrangente do corpo em comparação com outros sentidos.

Se o órgão sensorial é ou não interno, sendo neste caso directamente a carne, não parece constituir prova disso o facto de a sensação suceder ao mesmo tempo que tocamos. Até nas presentes circunstâncias, com efeito, se se cobrisse a carne com alguma coisa, fazendo como que uma membrana, esta, logo que o contacto se desse, transmitiria a sensação da mesma maneira. Isto quando, evidentemente, o órgão sensorial não reside na tal membrana. Se a membrana estivesse congenitamente unida à carne, a sensação chegaria ainda mais depressa. (DA 423a5)

Aristóteles está se referindo à sensação táctil atrelada ao movimento corporal, indicando que essa sensação não está confinada apenas às mãos, mas é uma percepção que se estende ao corpo como um todo. Ele sugere que o tacto, ao contrário de outros sentidos, está profundamente integrado com a sensação de movimento, criando uma experiência sensorial mais abrangente que envolve todo o corpo:

o corpo tem necessariamente de ser o intermediário do tacto, naturalmente unido a ele, através do qual as várias sensações se geram. Que as sensações são várias, mostra-o claramente o tacto no caso da língua: a língua percepção todos os tangíveis com a mesma parte com que percepção o sabor. Se, com efeito, a restante carne percepcionasse também o sabor, o paladar e o tacto pareceriam ser um e o mesmo sentido. Mas são dois, na realidade, por não se converterem um no outro. (DA 423a15-20)

O tacto pode ser entendido como um sentido incorporado, pois sua sensação ressoa para além das mãos, abrangendo o corpo inteiro. Embora isso possa parecer estranho à primeira vista, devemos lembrar que, assim como todos os sentidos têm seus órgãos próprios para cada tipo de percepção sensível, as mãos e o toque geram sensações que afetam todo o corpo, assim como acontece com os demais sentidos. Como Aristóteles afirmou: *“sem o tacto, o animal não pode ter qualquer outro sentido, pois todo o corpo animado possui a capacidade de tocar”* (DA 435a14). O toque, ao ser ativado pelo contato com o meio, funciona de maneira semelhante aos outros sentidos, que também não são ativados à distância. Portanto, a percepção, para Aristóteles, conforme ressaltado por Burnyeat, é também a percepção dos meios próprios que ativam os sentidos em sua relação com os sensíveis próprios.

Isso é o que se julga, usualmente: que o paladar e o tacto actuam ao haver contacto, enquanto os outros sentidos actuam à distância. Mas esta perspectiva não está correcta pelo contrário, percebemos até o duro e o mole mediante outras coisas, tal como o sonoro, o visível e o que pode ser cheirado; só que os últimos percebemos à distância, os primeiros perto. Por isso o intermediário nos passa despercebido. Percebemos tudo, efectivamente, através de um meio, embora nestes casos não nos apercebamos disso. (DA 423b5-10)

Há sempre um meio intermediário através do qual percebemos a ativação dos sensíveis; o som ressoa em um meio específico, assim como o cheiro e o sabor. Como apontou Aristóteles, não há sentidos que atuem à distância ou no vazio; estamos imersos em um meio que ativa os sensíveis próprios e que influencia nossa percepção deles.

Se percebemos os tangíveis através do maior órgão sensorial, que é a pele, poderíamos argumentar que toda percepção é, em certa medida, tangível, pois estamos em contato direto com os meios que permitem a ativação dos sensíveis e dos sentidos. No entanto, segundo Aristóteles, diferente do que pensava Demócrito, o meio não é

completamente tangível, justamente porque não há contato direto sem a ação de um intermediário, como ocorre na percepção de alguns sensíveis, como o cheiro, o calor ou o som. Assim, o tangível e sua percepção é simultaneamente através do contato direto, e o tacto se destaca como o sentido que percebe o tangível de maneira imediata, sem a necessidade de um meio intermediário.

E mais: como dissemos anteriormente, se percepcionássemos todos os tangíveis através de uma membrana sem darmos conta de que esta deles nos separaria, estaríamos como estamos agora na água e no ar. Isto porque julgamos, nestas circunstâncias, que tocamos as próprias coisas e que nada existe de permeio. O tangível difere, contudo, dos objectos visíveis e dos sonoros, pois percepcionamos estes últimos pelo facto de o intermediário agir de alguma maneira sobre nós, enquanto não percepcionamos os tangíveis pela acção de nenhum intermediário, mas sim em simultâneo com ele. (DA 423b10-15)

Essa relação entre o tacto e a percepção em geral, conforme descrita na teoria aristotélica, sugere um realismo na conexão entre os objetos sensíveis e os órgãos destinados a percebê-los. No livro III do *De Anima*, Aristóteles examina a questão da quantidade de sentidos, considerando os cinco sentidos clássicos: tacto, audição, visão, paladar e olfato. Aristóteles explora como cada sentido é adequado para captar diferentes tipos de sensíveis e como o tacto, em particular, está relacionado diretamente à essência do ser vivo. Ao discutir a natureza dos sentidos, ele reafirma a importância do tacto como base fundamental para a experiência sensorial e a vida animal.

Se possuímos sensação, nas presentes circunstâncias, de tudo aquilo de que o tacto é o sentido (todas as afecções do tangível enquanto tangível são sensíveis, para nós, pelo tacto), será necessário supor que, se de facto

alguma sensação nos escapa, nos escapa então também algum órgão sensorial. (DA 424b25)

O tangível é percebido pela capacidade sensível do tacto. O que não é tangível, como o som, o cheiro e a cor, é percebido através de meios intermediários, como o ar e a água. O tacto, por ser a capacidade discriminativa do tangível, não se engana em relação aos seus contrários. Aristóteles considera o tacto como fundamental para a percepção e a compreensão do movimento dos animais.

O tacto é único por perceber diretamente por meio de si mesmo (DA 435a20), com a mão se movendo em harmonia com o corpo (Phys. 211b4). Assim, a unidade do tacto está na unidade do corpo natural, refletindo toda a sua intencionalidade. Embora Aristóteles defina os sentidos por partes, ele entende que a forma de um corpo natural é a *psique* de um corpo específico. As sensações e percepções permanecem nos sentidos, e ao manusear objetos, como uma xícara, reconhecemos suas formas e funções através dos movimentos que realizamos com eles.

Portanto, o tacto não é apenas uma forma de percepção, mas também um meio de compreender as características físicas dos objetos e os movimentos que realizamos. Representa a percepção das formas dos movimentos, refletindo a interação direta entre o corpo e o mundo tangível. Aristóteles afirma que o tangível é aquilo de que há sensação pelo tacto (GC 329b8), destacando a importância do tacto na percepção imediata e direta do mundo físico ao nosso redor.

Considerações Finais.

Neste trabalho, comecei a lidar com a definição de *psique* na teoria aristotélica, mais especificamente no *De Anima*. Perguntei-me se a teoria da *psique* poderia ser abarcada por alguma teoria da mente contemporânea. Para minha surpresa, obtive respostas tanto otimistas quanto críticas. Inicialmente, concentrei-me em noções fundamentais para compreender a definição de *psique*, recorrendo à *Metafísica* aristotélica e outras obras. Em seguida, explorei o debate funcionalista na filosofia da mente contemporânea. Concluí que Putnam pode ter reconsiderado sua posição funcionalista inicial após a crítica de Burnyeat. Nussbaum enriqueceu o debate ao demonstrar um profundo conhecimento do texto aristotélico e suas possíveis interpretações.

A teleologia, que remete ao reconhecimento de causas finais para explicar o movimento dos animais e da natureza, ainda é uma abordagem relevante em teorias contemporâneas. Reconheço o seu desenvolvimento no conceito de intencionalidade para explicar o mental. A teoria da *psique* aristotélica, ao abranger plantas e animais, não é pampsiquista. Aristóteles distingue entre seres animados e inanimados, e sua definição de *psique* como a causa final e formal dos movimentos naturais reflete essa abordagem. Como Aristóteles escreve, "*a alma parece antes manter o corpo unido*" (DA 411b9).

A análise da intencionalidade como uma explicação teleológica foi enriquecida pelo estudo das abordagens de Franz Brentano, que contrastam com o realismo aristotélico. Explorei também as interseções entre a psicologia aristotélica e a fenomenologia, comparando influências na teoria aristotélica e em teorias fenomenológicas, como a de Merleau-Ponty. Embora ambas as filosofias critiquem o dualismo e enfatizem a importância da ação habitual, Merleau-Ponty adota uma abordagem ontológica diferente e critica a explicação cientificista da *psique*.

Comparei a concepção de mente de Gilbert Ryle com a teoria aristotélica, observando o uso de explicações modais (potencial e atual) em ambas as teorias. Ryle compreende a mente como disposicional e incorporada, assim como Aristóteles.

Identifiquei semelhanças e diferenças na abordagem de Ryle sobre imagens mentais e a imaginação, especialmente na integração entre percepção e imaginação, uma ideia compartilhada por ambos.

Desenvolvi a análise sobre o pensamento como uma capacidade tanto teórica quanto prática, mostrando que Aristóteles compreende o pensamento como incorporado. O problema mente-corpo não aparece na teoria aristotélica, e as disposições para a ação são incorporadas, destacando a importância do hábito. A partir do *De Anima* e de outras partes do *corpus* aristotélico, percebi que a percepção é melhor entendida como um tipo de realismo direto entre as formas sensíveis e a sensibilidade. A percepção é uma faculdade da *psique*, assim como a nutrição, e a sensibilidade é compartilhada por todos os animais. O pensamento, a imaginação e a memória são faculdades que dependem da percepção.

A teoria da *psique* aristotélica não é dualista nem materialista reducionista. Aristóteles reconhece uma relação direta entre percepção e formas sensíveis, apresentando o movimento da *psique* como potência e suas atividades. A *phantasia* é fundamental nessa integração, funcionando como um elo entre percepção, pensamento e memória. Aristóteles escreve que “*a alma não poderia ser um corpo; pois o corpo não está entre as coisas que se dizem de um sujeito, mas antes é dito como sujeito e como matéria*” (DA 412a16). A *phantasia*, ou a capacidade de formar imagens mentais, é tratada como um movimento da *psique* que conecta percepção e pensamento. As imagens mentais, semelhantes às sensações, são provenientes das afecções da *psique*, e não há pensamento ou imaginação sem formas implicadas na matéria e no corpo natural.

A percepção do tangível, especialmente através do tacto, destaca-se por seu contato direto com o mundo físico, sem a intermediação de meios como ocorre com outros sentidos. O tacto é essencial na explicação do movimento dos animais e conecta-se com faculdades do desejo, e com a nutrição e a reprodução. Aristóteles considera a *psique* como uma unidade que unifica o corpo, e suas faculdades são integradas em uma definição abrangente. Assim, minha análise revelou a complexidade e a integração da teoria aristotélica da *psique* com as teorias contemporâneas, oferecendo uma

compreensão rica da mente e da percepção na filosofia antiga, com muitos ecos na contemporaneidade.

Referências Bibliográficas

Bibliografia Principal

ARISTÓTELES (2006) *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo. Ed. 34.

ARISTOTLE (1991) *De Interpretatione*. Translated by J. L. Ackrill. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1978) *De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton University Press.

ARISTÓTELES (2004) *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Quetzal, Textos Clássicos.

ARISTOTLE (1991) *Eudemian Ethics*. Translated by J. Solomon. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTÓTELES (1995) *Física*. Trad. y Notas de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos.

ARISTÓTELES (1994) *Metafísica*. Introd. Trad. y Notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos.

ARISTÓTELES (2002) *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. Ed. Loyola, São Paulo.

ARISTÓTELES (2021) *Metafísica*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Edições 70, Lisboa.

ARISTOTLE (1991) *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (2004) *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by Roger Crisp. Cambridge University Press.

ARISTOTLE (1991) *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Revised by J. O. Urmson. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *On Dreams*. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *On Generation and Corruption*. Translated by H. H. Joachim. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *On Memory*. Translated by J. I. Beare. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *On Plants*. Translated by E. S. Forster. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *On the Soul*. Translated by J. A. Smith. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (2016) *De Anima*. Translated with Introduction and Commentary by Christopher Shields. Clarendon Aristotle Series. Clarendon Press.

ARISTOTLE (1991) *Parts of Animals*. Translated by W. Ogle. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTE (1951) *Parva Naturalia*. Trad. J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

ARISTOTLE (1991) *Physics*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *Posterior Analytics*. Translated by Jonathan Barnes. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *Progression of Animals*. Translated by A. S. L. Farquharson. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTOTLE (1991) *Sense and Sensibilia*. Translated by J. I. Beare. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.

ARISTÓTELES (2010) *Sobre a Alma*. Trad. de Ana Maria Lóio. Revisão científica de Tomás Calvo Martinez. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa.

ARISTÓTELES (2009) *Sobre a Geração e a Corrupção*. In *Aristóteles: Obras Completas*. Tradução: Francisco Chorão. Coord. António Pedro Mesquita. Revisão Alberto Bernabé. Imprensa Nacional Casa da Moeda.

ARISTOTLE (1991) *Topics*. Translated by W. A. Pickard-Cambridge. In *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J.

Bibliografia Complementar

AA. VV. (1962). *Cahiers de Royaumont [Philosophie N°8, IV]: La philosophie analytique*. Éditions du Minuit.

ABATH, André J. (2007). *Challenging Conceptualism About Perceptual Experience*. Doctoral Thesis. [\(9\) Challenging Conceptualism About Perceptual Experience | Andre J Abath - Academia.edu](#)

ANSCOMBE, G. E. M. (1981). The intentionality of sensation. In *Metaphysics and philosophy of mind. The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe* (Vol. 2, pp. 17-29). Basil Blackwell Publisher.

- AUSTIN, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia* (Reconstructed from the manuscript notes by G. J. Warnock). Oxford University Press.
- AYALA, Francisco (1998). Teleological explanations in evolutionary biology. In C. Allen, M. Bekoff, & G. Lauder (Eds.), *Nature's purposes: Analyses of function and design in biology* (pp. 29-51). The MIT Press.
- BARACCHI, Claudia (2014). Phantasia in *De Anima*. In C. Baracchi (Ed.), *The Bloomsbury companion to Aristotle* (pp. 108-120). Bloomsbury Academic.
- BARSALOU, L. W. (Ed.). (2008). *Grounded cognition*. Psychology Press.
- BENOIST, J. (2005). *Les limites de l'intentionnalité*. Recherches phénoménologiques et analytiques, Paris, Vrin, collection « Problèmes & controverses ».
- BRENTANO, F. (2002). Inner perception. In B. Müller (Ed. & Trans.), *Descriptive psychology* (pp. 29-55). Routledge.
- BRENTANO, F. (2009). *Psychology from an empirical standpoint*. (A. C. Rancurello, D. B. Terrell, & L. L. McAlister, Trans.). Routledge.
- BRENTANO, F. (2020). *Psicología: Desde el punto de vista empírico*. Trad. Sergio Sánchez Migallón. Ediciones Sígueme, Salamanca. Traduzido do original em alemão *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1874.
- BROADIE, S. (1993). Aristotle's Perceptual Realism, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol XXXI, Rutgers University.
- BURNYEAT, M. F. (1995). Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft). In *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 18-30). Oxford University Press.
- CARTER, W. J. (2019). Introduction to hylomorphic psychology: Aristotle on earlier Greek psychology. In *The science of soul*. Cambridge University Press.
- CASTON, Victor (1998). Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 58, no.2, 277-301. Brown University.
- CASTON, Victor (2019). Intentionality in Ancient Philosophy. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Intentionality in Ancient Philosophy \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)
- CASTON, Victor (1996). Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis*, 41(1):20-55.
- CHARLES, David (2021). *The Undivided Self. Aristotle and the 'Mind–Body Problem*. Oxford University.
- COHOE, Caleb M. (2022). *Aristotle's On the Soul: A critical guide*. *Cambridge Critical Guides*. Cambridge University Press.
- CRANE, T. (1998). Intentionality as the mark of the mental. In A. O'Hear (Ed.), *Contemporary issues in the philosophy of mind* (pp. 1-22). Cambridge University Press.
- CRANE, T. (2017). Brentano on intentionality. In U. Kriegel (Ed.), *Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School* (pp. 41-48). Routledge.
- DENNETT, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Back Bay Books.

- DESCARTES, R. (1973). *As Paixões da Alma*. Tradução de J. Guinsburge e Bento Prado Junior. Abril Cultural.
- DREYFUS, Hubert (1991) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge, MA: MIT Press.
- DRETSKE, Fred (2000). *Perception, Knowledge, and Belief Selected Essays*. Cambridge University Press.
- ENGMAN, Joyce (1976). Imagination and truth in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, 14(3), 259-265.
- ESFELD, Michael (2000). Aristotle's direct realism in *De Anima*. *The Review of Metaphysics*, 54(2), 321-336. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20131533>
- EVERSON, Stephen (1991). *Companions to ancient thought 2: Psychology*. Cambridge University Press.
- EVERSON, Stephen (1997). *Aristotle on Perception*, Oxford University Press.
- FREDE, Dorothea (1995). The cognitive role of phantasia in Aristotle. In A. Oksenberg Rorty & M. C. Nussbaum (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 137-156). Oxford University Press.
- FREELAND, Cyntia (1995). Aristotle and the sense of touch. In A. Oksenberg Rorty & M. C. Nussbaum (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 160-176). Oxford University Press.
- GANSON, T. (2020). Aristotle on perception as representation. In D. Bennett & J. Toivanen (Eds.), *Philosophical problems in sense perception: Testing the limits of Aristotelianism* (pp. 183-196). Studies in the History of Philosophy of Mind, Vol. 26. Springer.
- GEORGE, Rolf & KOEHN, Glen (2004). Brentano's relation to Aristotle. In D. Jacquette (Ed.), *The Cambridge Companion to Brentano* (pp. 67-80). Cambridge University Press.
- GOZZANO, Simone (1997). *Storia e teorie dell'intenzionalità Il dibattito contemporaneo e le sue radici*. [\(4\) Storia e teorie dell'intenzionalità. | Simone Gozzano - Academia.edu](#)
- HAWTHORNE, J. (2006). What would teleological causation be? In J. Hawthorne & D. Nolan (Eds.), *Metaphysical Essays* (pp. 265-284). Oxford University Press.
- HOMER (1924). *The Iliad* (A. T. Murray, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 8th century BCE). Book XII, lines 299-306.
- HUSSERL, E. (2012). *La idea de la fenomenología* (J. A. Escudero, Trans.). Herder Editorial. (Original work published 1950).
- IRWIN, T. H. (1991). *Aristotle's Philosophy of Mind*. In S. Everson (Ed.), *Companions to Ancient Thought 2 – Psychology* (pp. 93-115). Routledge.
- JAWORSKI, William (2016). *Structure and the metaphysics of mind: How hylomorphism solves the mind-body problem*. Oxford University Press.
- JIMÉNEZ, E. R. (2013). The model of explanation in Aristotelian psychology. In *Aristotle's concept of mind*. Leuven University Press.
- JOHANSEN, T. K. (1997). *Aristotle on the sense of organs*, St. Augustine's Press.

- JOHANSEN, T. K. (2012). Capacity and potentiality: Aristotle's *Metaphysics* H.6–7 from the perspective of *De Anima*. *Topoi*, 31 (2) 209-220. <https://doi.org/10.1007/s11245-012-9135-1>
- JOHANSEN, T. K. (2012). *The Powers Aristotle's Soul*, Oxford University Press.
- JOHANSEN, T. K. (2024). *Aristotle's Protreptic to First Philosophy*. IN P. Destrée and M. R. Johnson (Eds.), *Aristotle on Philosophical Exhortation*.
- KALDERON, M. E. (2015). *Form without matter. Empedocles and Aristotle on Color Perception*. Oxford University Press
- KALDERON, M. E. (2018). Experiential pluralism and the power of perception. In J. Collins & T. Dobler (Eds.), *The philosophy of Charles Travis: Language, thought, and perception* (pp. 165-180). Oxford University Press.
- KALDERON, M. E. (2020). Reply to Ganson. In D. Bennett & J. Toivanen (Eds.), *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism* (pp. 197-210). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-37991-7_12
- MACINTYRE, Alasdair (2007). Aristotle's account of the virtues. In *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed., pp. 118-138). University of Notre Dame Press.
- MARMODORO, Anna (2014). The metaphysical foundations of perception. In *Aristotle on perceiving objects* (pp. 2-20). Oxford University Press.
- MCDOWELL, John (2011). *Perception as a capacity for knowledge*. The Aquinas Lecture. Marquette University Press.
- MCLAUGHLIN, Peter (2003). *What functions explain: Functional explanation and self-reproducing systems*. In Introduction (pp. 1-8). Cambridge University Press. (Original work published 2001)
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *The primacy of perception* (J. M. Edie, Ed.). Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968). *The visible and the invisible* (C. Lefort, Ed.; A. Lingis, Trans.). Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1999). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. de Moura, Trans.) (2nd ed.). Martins Fontes. (Original work published 1945).
- MERLEAU-PONTY, M. (2005). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). Routledge. (Original work published 1945).
- MEYER, Susan Sauvé (2008). The human function. In *Ancient ethics: A critical introduction* (pp. 23-45). Routledge.
- MORAVCSIK, Julius (1995). Teleological and non-teleological definitions and explanations. In *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 37-58). Oxford University Press.
- MOSS, Jessica (2010). Aristotle's non-trivial, non-insane view that everyone always desires things under the guise of the good. In S. Tenenbaum (Ed.), *Desire, practical reason, and the good* (pp. 112-130). Oxford University Press.

- MOSS, Jessica (2012). Phantasia and deliberation. In *Aristotle on the apparent good: Perception, phantasia, thought, and desire*. Oxford University Press.
- MOSS, Jessica (2012). *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas (1979). Panpsychism. In *Mortal questions* (pp. 127-140). Cambridge University Press.
- NAGEL, Thomas (2012). *Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. & Putnam, Hilary (1995). Changing Aristotle's Mind. In A. Oksenberg Rorty & M. C. Nussbaum (Eds.), (pp. 30-59) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1978). The role of phantasia in Aristotle's explanations of action. In *Aristotle's De Motu Animalium: Text with translation, commentary, and interpretive essays*. Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1978). Aristotle on teleological explanation. In *Aristotle's De Motu Animalium: Text with translation, commentary, and interpretive essays*. Princeton University Press.
- PAPACHRISTOU, Christina S. (2013). Three kinds or grades of phantasia in Aristotle's *De Anima*. *Journal of Ancient Philosophy*, 7(1), 19–48.
- PAPINEAU, David (2021). *The Metaphysics of Sensory Experience*. Oxford University Press.
- PEARSON, Giles (2013). *Boulêsis: Good-based desire*. In *Aristotle on Desire* (p. 143). Cambridge University Press. Nota 9.
- PITT, David (2000). *Mental representation*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/representation/>
- POLANSKY, Ronald (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press. Duquesne University.
- PUTNAM, Hilary (1975-1976). What is "realism"? *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 76, 305-319. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.2307/4544887>
- PUTNAM, Hilary (1974/1975). Language and reality. In *Mind, language and reality: Philosophical papers* (Vol. 2, pp. 1-30). Cambridge University Press.
- PUTNAM, Hilary (1975). Philosophy and our mental life. In *Mind, language and reality: Philosophical papers* (Vol. 2, pp. 255-272). Cambridge University Press.
- PUTNAM, Hilary (1988). Why functionalism didn't work. In *Representation and reality* (pp. 239-263). The MIT Press.
- ROOCHNIK, David (2004). Form and matter. In *Retrieving the ancients: An introduction to Greek philosophy* (pp. 23-44). Blackwell Publishing.
- RYLE, Gilbert (1958). La phénoménologie contre le concept de l'esprit. In *Cahiers de Royaumont: Philosophie, No. 8, IV: La philosophie analytique* (pp. 85-104). Éditions du Minuit.
- RYLE, Gilbert (2009). Phenomenology versus the concept of mind. In *Collected papers of Gilbert Ryle* (Vol. 1, pp. 186-205). Routledge.
- RYLE, Gilbert (2009). *The concept of mind*. (60th Anniversary Edition). Routledge.

- SCHOFIELD, Malcolm (1995). Aristotle on the imagination. In M. C. Nussbaum & A. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 249–277). Oxford University Press.
- SEARLE, J. R. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.
- SHIELDS, Christopher (1995). Intentionality and Isomorphism in Aristotle. In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (Vol. 11, pp. 239–260).
- SISKO, J. E. (2016). Material Alteration and Cognitive Activity in *Aristotle's De anima*. In R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's De Anima* (pp. 139–159). Cambridge University Press.
- SKRBINA, David (2017). Ancient origins. In *Panpsychism in the West* (Revised ed.). Cambridge: The MIT Press.
- SORABJI, Richard (1993). Body and soul in Aristotle. In M. Durrant & A. (Eds.), *Aristotle's de Anima in Focus* (pp. 63–). Routledge.
- STRAWSON, Galen (2017). Mind and being: The primacy of panpsychism. In K. T. Aydede & P. Robbins (Eds.), *Panpsychism: Contemporary perspectives*. Oxford University Press.
- STRAWSON, Galen (2008). Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism. In *Real materialism and other essays*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199267422.001.0001>
- TRAVIS, Charles (2013). Is seeing Intentional? IN *Perception: Essays after Frege*. Oxford University Press.
- TRAVIS, Charles & KALDERON, Mark Eli (2013). Oxford realism. In M. Beaney (Ed.), *The Oxford handbook of the history of analytic philosophy*. Oxford University Press.
- TURNBULL, Kenneth (1994). Aristotle on imagination. *Ancient Philosophy*, 14(2), 319-334.
- WEDIN, Michael V. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*. Yale University Press.
- WHITE, Kevin (1985). The Meaning of Phantasia in Aristotle's *De Anima*, III, 3–8. *Dialogue*, 24 (3):483-496.
- WRIGHT, Larry (1998). Functions. In C. Allen, M. Bekoff, & G. Lauder (Eds.), *Nature purposes: Analyses of function and design in biology*. The MIT Press.
- YURDIN, Joel (2009) Aristotelian imagination and the explanation of behavior. In *Ancient perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven University Press.