

ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΨΥΧΗ: A RELAÇÃO ENTRE CORPO E ALMA EM ARISTÓTELES

Lucas Pereira De Araujo Pedrosa

Orlando Bruno Linhares

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
Αριστοτέλης, Τὰ μετὰ τὰ φυσικά 980^a

RESUMO

Neste trabalho temos por objetivo compreender a concepção aristotélica da relação entre a alma e o corpo. Para isto, dividimos o trabalho em três sessões. Iniciamos a primeira sessão pela psicologia aristotélica com o intuito de identificar como o nosso autor concebe a alma a partir de suas faculdades, quais são elas, como estas se relacionam com os vegetais, animais e seres humanos, e como se dá a relação entre a alma e o corpo. Pontuamos ainda, de forma sucinta, a possibilidade de uma teoria da mente na psicologia aristotélica (embora este assunto esteja mais bem endereçado no apêndice deste trabalho). Para tanto, nos utilizamos e citamos primordialmente a obra *De Anima*, levando em consideração algumas questões das quais Aristóteles se utiliza para dialogar com a tradição filosófica de seu tempo. Na segunda sessão temos por objetivo expor algumas perspectivas contrárias à compreensão aristotélica, bem como destacar a posição de Aristóteles frente aos seus opositores. Para este fim nos utilizamos de Demócrito e Platão. Na terceira sessão abordamos a concepção aristotélica de memória, recordação e reminiscência. Nosso objetivo aqui é demonstrar a relação fundamental entre a alma e o corpo no que se relaciona à memória. Fizemos isso por meio do tratado *De Memoria et Reminiscentia* integrante da obra *Parva Naturalia*.

Palavras-chave: Aristóteles. Psicologia. Corpo. Alma.



ABSTRACT

In this work we aim to investigate the Aristotelian conception of the relationship between soul and body. This paper is divided into three parts. In the first part we start by addressing the Aristotelian psychology. We want to comprehend how Aristotle conceives the soul from its faculties, which are they, how they relate to vegetables, animals and human beings, and how the relationship between soul and body occurs. We briefly discuss the possibility of a theory of mind in Aristotelian psychology; however, this subject is addressed in the appendix of this paper. For these purposes we mainly use and quote the work *De Anima*, taking into account some questions that Aristotle makes use of, in order to dialogue with the philosophical tradition of his time. In the second part we discuss some opposing perspectives to Aristotle as well as hence his position against his opponents. To this end, we chose Democritus and Plato. In the third part we discuss the Aristotelian conception of memory, remembering and recollection, our objective here is demonstrate the fundamental relationship between soul and body regarding memory. Therefore, for this reason, we used the treatise *De Memoria et Reminiscentia* belonging to the work *Parva Naturalia*

Keywords: Aristotle. Psychology. Body. Soul.



SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA.....	8
2.1 FUNDAMENTOS DA PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA.....	8
2.2 AS FACULDADES DA ALMA.....	14
3. DEMÓCRITO, PLATÃO E ARISTÓTELES: A RELAÇÃO ALMA-CORPO.	19
3.1 OS ÁTOMOS, O VAZIO E O MOVIMENTO	19
3.2 CORPO E ALMA COMO COMPOSTO ATÔMICO	22
3.3 A SEGUNDA NAVEGAÇÃO.....	24
3.4 A EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA VIA ANAMNESE	25
3.5 A CONCEPÇÃO DUALISTA DO HOMEM.....	26
3.6 CORPO E ALMA EM ARISTÓTELES	27
4. DESDOBRAMENTOS DA CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA NA MEMÓRIA	30
4.1 A MEMÓRIA E A RECORDAÇÃO.....	30
4.2 A REMINISCÊNCIA	33
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	36
6. REFERÊNCIAS.....	38
7. APÊNDICE A	39
A RELAÇÃO MENTE-CORPO NA MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE.....	39
FUNCIONALISMO, SUPERVENIÊNCIA E EMERGENTISMO EM ARISTÓTELES	43



1. INTRODUÇÃO

A psicologia aristotélica pode ser compreendida como tendo um caráter central em todo o *corpus aristotelicum*. A partir dela identificamos desdobramentos em diversos campos do interesse de nosso autor. O conceito de *psykhê* como um princípio vital ocupará não somente Aristóteles, mas a tradição filosófica grega de seu tempo, incluindo os filósofos que o precederam. Para citar poucos nomes: Platão, Leucipo e Demócrito, Empédocles, Anaxágoras dentre outros. As preocupações sobre a *arkhê* como fundamentação ontológica, assim como o movimento (tão discutido por Heráclito e os eleatas), fizeram com que cada um destes filósofos desenvolvessem concepções metafísicas particulares com relação a este princípio vital. Isto traz à discussão uma série de soluções conflituosas e por vezes excludentes acerca da natureza e abrangência da *psykhê*, bem como da sua relação com o corpo. Esta discussão encontra-se localizada na obra *De Anima*, sobretudo no primeiro livro onde Aristóteles tem por objetivo recapitular a compreensão da tradição filosófica de seu tempo com o intuito de levantar alguns problemas nas teorias de seus predecessores, assim como endereçar soluções mais adiante (livros II e III).

Existiram muitas teorias propostas para a relação que ocorre entre a alma e o corpo. Este era um dos temas imprescindíveis na medida em que se buscava elaborar qualquer tipo de teoria acerca da *psykhê*. Os filósofos da *physis* procuravam situar esta relação por meio de explicações dos elementos constituintes da natureza. Exemplo disto é o que encontramos na teoria atomista que mediante uma visão materialista, mecanicista e determinista da realidade identificava no menor componente possível da realidade a fundamentação última de toda e qualquer relação. Em Platão, sobretudo sob a influência socrática, a relação entre alma e corpo deixará de ter como ponto central o aspecto da natureza e se estabelecerá primordialmente sob uma perspectiva ética. A explicação terá de lidar com questões acerca do homem a partir de suas deliberações e o quanto isso estará vinculado ao tratamento que se dê à alma ou ao corpo. A contribuição aristotélica à discussão é única. Tomando como base o empirismo que lhe é tão peculiar ele será capaz de dar conta tanto dos aspectos naturais desta relação quanto do fundamento da alma como



aquilo pelo qual o corpo se move e as ações enfim se concretizam. Os detalhes desta compreensão é o que desejamos destacar nas páginas que se seguem.

2. A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA

2.1 FUNDAMENTOS DA PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA

A psicologia aristotélica pode ser investigada em duas obras. A primeira, maior e mais conhecida, *De Anima*¹ (Περὶ Ψυχῆς), retrata a retomada do desenvolvimento do conceito por teorias anteriores bem como estabelece a proposta aristotélica. A segunda, menor e menos conhecida, *Parva Naturalia* (Μικρά Φυσικά), reúne oito tratados que constituem a sequência orgânica do *De Anima* dos quais *De Sensu et Sensibilibus* e *De Memoria et Reminiscentia* são os mais destacados. No entanto, a psicologia de Aristóteles tem laços fundamentais com a sua zoologia – na medida em que seu interesse compreende a todos os seres vivos – bem como desdobramentos na sua Física, Metafísica e Ética. Enquanto no *De Anima* o estagirita procura investigar se todos os estados psicológicos são também estados materiais do corpo, dito de outra forma, se todas as afecções são comuns à *psykhê*² e ao corpo ou se existe alguma exclusiva à alma, no *Parva Naturalia* realiza-se uma investigação com o intuito de identificar os fenômenos que são comuns à alma e ao corpo. Antes de tudo, é necessário ressaltar que a demarcação da psicologia aristotélica é realizada de forma distinta quando comparada à demarcação do psicologista contemporâneo. Enquanto essa última concentra-se nos estados conscientes e intencionais, Aristóteles pretende fornecer uma explicação de todas as atividades que são características dos seres vivos, isto é, que possuem alma. Portanto, o que o determina o escopo da psicologia aristotélica não é a distinção entre o mental e o físico, mas sim entre o vivo e o morto. Todavia, na elaboração de uma teoria da alma, Aristóteles implicitamente oferece uma

¹ As citações do *corpus aristotelicum* referem-se ao texto original (título da obra, número do livro, número do capítulo, número da página, coluna e linha) estabelecido pela edição de Immanuel Bekker (1831), com exceção da seção onde abordamos os filósofos pré-socráticos, para a qual utilizamos a edição de Diels-Kranz (1903) tanto para citações destes quanto de Aristóteles. Para as citações de Platão consideramos a edição de Henri Estienne (1578).

² Doravante, por falta de um termo melhor, traduziremos *psykhê* por *alma*. Todavia – considerando a abrangência significativa do conceito na história da filosofia (e mesmo da teologia) – vale salientar que nos remetemos à compreensão majoritariamente grega do termo, sem deixar de se atentar às suas distintas concepções na antiguidade.



teoria da mente. Em outras palavras, mesmo que a psicologia aristotélica não se demonstre como uma teoria da mente ela deve incluir tal teoria. Embora pretendamos desenvolver essa discussão em pesquisas posteriores, no apêndice deste trabalho trazemos alguma informação acerca da relação entre Aristóteles e algumas vertentes contemporâneas da teoria da mente. Por ora, podemos expor em poucas linhas o motivo de nossa compreensão da viabilidade de uma teoria da mente em Aristóteles: Para que a psicologia aristotélica seja completa é necessário que ela ofereça uma explicação de todas as capacidades possuídas pelos seres vivos (conforme veremos adiante). Aristóteles se utiliza, por exemplo, de uma análise da percepção, da crença e do desejo como força motriz da alma com o propósito de explicar o comportamento humano. Estes tópicos se relacionam intimamente com a preocupação da psicologia moderna cujos objetos de estudo são a consciência e intencionalidade. Embora o psicologista aristotélico não esteja preocupado em atender aos objetivos do filósofo da mente contemporâneo, não se pode supor que ele veja algum problema em estabelecer uma teoria da mente. Em defesa dessa posição podemos destacar dois pontos: (1) o vocabulário filosófico de Aristóteles, de fato, não nos fornece nenhuma palavra que corresponda ao conceito moderno de mente. No entanto, não é necessário ao psicologista contemporâneo sequer acreditar na existência da mente a fim de produzir uma teoria desta. Logo, afirmar que algo tem mente é dizer que tem pensamentos e sensações, o que pode ser facilmente encontrado em Aristóteles. (2) A abrangência da psicologia contemporânea não é maior que a da aristotélica. Muito pelo contrário, o escopo do psicologista aristotélico é por essência mais amplo do que o do moderno ou contemporâneo (evidenciaremos isso adiante). Portanto, se não desejamos uma leitura anacrônica do estagirita (o que claramente é um risco ao se buscar uma teoria da mente na psicologia aristotélica), muito menos uma reducionista que ignore pontos de contato fundamentais. Todavia, para os propósitos que delineiam essa pesquisa, ao nos referenciarmos à psicologia aristotélica o fazemos considerando-a um ramo da ciência teórica que investiga a natureza da alma, suas capacidades e relação com o corpo.

A fim de termos uma compreensão adequada de como Aristóteles concebe a alma, torna-se necessário levar em conta algumas considerações preliminares das quais ele fará uso, a saber: (1) a distinção entre ato e potência, (2) a teoria das causas



e (3) a relação entre matéria e forma (vinculada à concepção de substância). Estes temas estão totalmente entrelaçados e servirão de suporte a todo o desenvolvimento filosófico da psicologia aristotélica. Começaremos pela distinção entre ato e potência.

Um dos problemas filosóficos da antiguidade é o do princípio (*arkhê*) das coisas, da fundamentação ontológica da realidade. E para tratá-lo, os filósofos necessariamente haviam de explicar o conceito de movimento. Diversos autores trabalharam sobre essa temática frente às observações e experiências de seu mundo. Para os nossos propósitos destacamos dois: Heráclito e Parmênides. Heráclito enxergava no dinamismo do mundo a característica essencial deste princípio. Embora o famoso *panta khôrei* (“tudo flui”) não tenha sido pronunciado diretamente por ele – trata-se de uma inferência platônica (Crátilo, 402a) –, possui grande afinidade com a sua filosofia. É possível identificar isso quando nos deparamos com os fragmentos 49 a 51, por exemplo, que retratam a ideia de que não se pode descer duas vezes no mesmo rio. Isso ocorre não somente porque as águas são outras, mas também porque aquele que toma a ação já não é mais o mesmo (COSTA, 2012, p. 184). A mutabilidade da realidade é tão implacável que ser e não-ser participam simultaneamente do estatuto ontológico das coisas de forma indissociável. Parmênides, por sua vez, compreendia o ser como o absoluto contraditório do não-ser. Não é possível que algo seja e não seja ao mesmo tempo, bem como em tempos diferentes, pois, aquilo que não é não se pode pensar, e no momento em que se pensa, é (CORDERO, 2011). Para o eleata, pensar e ser se coincidem. O ser não conhece a mudança, é imutável, imóvel, pois para concebê-lo de forma diferente seria necessário assumir o deslocamento do ser para o não-ser; de algo que é para algo que *ainda* não é. Consequentemente, o movimento que experienciamos na natureza é uma ilusão. Isso fica mais claro na ilustração do discípulo de Parmênides, Zenão de Eléia, ao elaborar o paradoxo de Aquiles e a tartaruga³ (Física VI 9, 239b14-29). Aristóteles conhecia ambas as escolas e parece que a sua “justa medida”, que nos escritos sobre ética recomendava o “caminho do meio” (Ética a Nicômaco II 6, 1107a1-

³ A ilustração se expressa nas seguintes linhas: Aquiles, um herói grego, decide apostar corrida com uma tartaruga. Tendo em vista que a velocidade de Aquiles é notoriamente superior à da tartaruga, decide-se dar a esta uma vantagem. Logo, Aquiles inicia a corrida em um ponto A e a tartaruga em um ponto B. Para Zenão, Aquiles nunca ultrapassará a tartaruga, pois, na medida em que este chegar ao ponto B, a tartaruga estará num ponto C e assim *ad infinitum*.



9), reflete-se na sua solução para o impasse. Frente à realidade do movimento das coisas demonstrado por Heráclito – que em termos aristotélicos pode ser melhor compreendido por geração (*geneseos*) e corrupção (*phthoras*) – mas atentando também ao problema ontológico que pode ser concebido inclusive como a descoberta do princípio de não contradição em Parmênides⁴, o estagirita propõe a distinção entre ato e potência. Para o nosso autor, há dois modos de compreender como as coisas são: em ato e em potência. Uma semente é semente em ato, mas uma árvore em potência. Uma criança é criança em ato, mas um adulto em potência. Portanto, o ato refere-se àquilo que se manifesta do ser de forma imediata, enquanto a potência remete às possibilidades do ser enquanto desdobramentos do atual estado. É dessa forma que Aristóteles sintetizará a solução para o problema do movimento, ou seja, da geração e corrupção das coisas. Tudo o que é, é em ato e potência. Guardemos essa conclusão e passemos ao próximo tema.

Se o movimento é o deslocamento que ocorre entre potência e ato, torna-se necessário explicar a sua causa. Por que a potencialidade se atualiza efetivando-se em vez de manter-se como estava? Por que ocorre o movimento? A isso nosso autor responderá nesta longa citação que, no entanto, se mostra esclarecedora:

Delimitados esses pontos, devemos examinar, sobre as causas, quais e quantas são. Dado que o estudo é em vista do conhecer, e dado que não julgamos conhecer cada coisa antes de aprendermos o porquê de cada uma (eis o que é apreender a causa primeira), é evidente que devemos fazer isso também no que concerne a geração e corrupção e toda mudança natural, de tal modo que, conhecendo seus princípios, tentemos reportar a eles cada um dos itens que se investigam. Assim, de um modo, denomina-se “causa” o item imanente de que algo provém, por exemplo, o bronze da estátua e a prata da taça, bem como os gêneros dessas coisas; de outro modo, denomina-se “causa” a forma e o modelo, isso é a definição do “aquilo que o ser é” e seus gêneros (por exemplo: da oitava, o “dois para um” e, em geral, a relação numérica), bem como as partes contidas na definição. Além disso, denomina-se “causa” aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso, por exemplo, é causa aquele que deliberou, assim como o pai é causa da criança e, em geral, o produtor é causa do produzido e aquilo que efetua a mudança é causa daquilo que se muda. Além disso, denomina-se “causa” como o fim, ou seja, aquilo em vista de quê, por exemplo, do caminhar, a saúde; de fato, por que caminha? Dizemos “a fim de que tenha saúde” e, assim dizendo, julgamos ter dado a causa. Também se denomina “causa”, tudo que – uma outra coisa tendo

⁴ Algo que Aristóteles desenvolverá em *Metafísica* IV 3, 1005b19-34.



iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim, por exemplo, da saúde, o emagrecimento, a purgação, as drogas ou os instrumentos; todos esses itens são em vista do fim, mas diferem entre si porque uns são operações, outros são instrumentos. (Física II 3, 194b16-195a2)

Aqui somos apresentados primeiramente à ideia de que para conhecer algo é necessário conhecer as suas causas (*aitia*). Logo em seguida, o autor nos apresenta quatro causas: causa formal, causa material, causa eficiente e causa final. Embora no *De Anima* Aristóteles reconheça que seus antecessores trabalharam parcialmente a concepção de causa, para ele estes mesmos não a conceberam de forma clara como ele o faz: a causa formal e material correspondem à estrutura básica da substância. Logo, uma estátua de bronze de Hermes é composta pela forma de Hermes e pelo material de bronze. A causa eficiente tem por objetivo identificar a força motriz que traz a substância à existência, nesse exemplo, um escultor. A causa final visa o fim (*telos*) da substância em questão: uma exposição artística. Portanto, uma completa explicação das coisas requer a referência a estas quatro causas (com algumas exceções, como quando nos referenciamos ao deus aristotélico que não possui a causa material nem causa eficiente). Associando a concepção de ato e potência às quatro causas, temos parte do material complexo que Aristóteles utilizará para lidar com o problema do movimento e explicar a geração e corrupção. É com base nessa estrutura que seremos capazes de identificar uma relação muito útil para a compreensão da alma: matéria e forma. Isso nos leva ao terceiro tema.

A relação essencial que Aristóteles estabelece entre matéria e forma, posteriormente conhecida por hilemorfismo (*hyle* “matéria” e *morphe* “forma”), servirá de fundamento para toda a exposição sobre a alma bem como sua relação com o corpo. Observemos como Aristóteles inicia a sua definição da alma no começo do segundo livro do *De Anima*, tomando por objeto a substância:

Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é algo determinado –, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado – e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como o inquirir. (*De Anima* II 1, 412a6-10)



Nessa passagem temos relacionados todos os conceitos demonstrados anteriormente. No entanto, ainda há algo não muito claro: por que Aristóteles ao começar a definir a alma primeiro trata da substância (*ousia*)? Afinal, o que é substância? Em sua obra *Metafísica* (Τα Μετά τα Φυσικά) – onde Aristóteles se dedica de modo especial à definição do que seja a substância – ele afirma: “E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser?’, equivale a este: ‘que é a substância?’” (*Metafísica* VII, 1, 1028b2). Portanto, para o nosso autor, a substância refere-se tanto à essência do ser quanto àquilo sob o qual se constitui a estrutura do ser. Esse segundo aspecto pode ser mais bem compreendido quando no *De Anima* Aristóteles refere-se às substâncias como corpos naturais, uns que têm vida e outros que não a tem. Ele concebe os corpos que têm vida como substâncias compostas de matéria e forma. Atribuindo ao corpo o papel de substância enquanto matéria, ele prossegue: “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 ato; a alma será, assim, o ato de um corpo daquele tipo” (*De Anima* II 1, 412a19-22). Em outras palavras, a alma será o ato e forma de um corpo (matéria) que possui vida em potência. Essa estrutura de compreensão hilemórfica deve conduzir toda a compreensão da relação entre a alma e o corpo na filosofia aristotélica. Portanto, um ser vivo só pode ser assim considerado na medida em que é constituído de alma e corpo. Embora tratemos deste ponto adiante, cabe antecipar aqui que a proposta aristotélica não deve ser confundida com o dualismo cartesiano nem com um materialismo redutivista. Enquanto o primeiro há de conceber duas substâncias distintas que se relacionam, o último procurará explicar todos os eventos psicológicos (para algumas ramificações desta concepção: se é que existem) a partir de alterações físicas. A compreensão aristotélica assume uma substância composta de alma e corpo bem como dois eventos: aquele relacionado à faculdade (potência) e aquele relacionado ao objeto da faculdade (ato) (EVERSON, 2009, p.249-254).

Uma vez explorados alguns conceitos preliminares, podemos então avançar na concepção aristotélica da alma. Aristóteles compreende que a alma é composta por diferentes faculdades que se encontram combinadas de formas distintas em diferentes seres vivos. No início do capítulo 3 do livro II do *De Anima*, Aristóteles elenca as



faculdades da alma, a saber: nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva. Ao final do mesmo capítulo nosso autor identificará que a explicação mais adequada acerca da alma será aquela que contemple cada uma de suas faculdades⁵. O estagirita considera que as faculdades se relacionam como que em sucessão umas das outras. Isso pode ser expresso da seguinte forma: (1) todos os seres vivos possuem em sua alma a faculdade nutritiva. Portanto, vegetais, animais e os seres humanos participam dessa mesma faculdade primária. (2) Somente os seres vivos classificados como animais possuem, adicionalmente, as faculdades perceptiva, desiderativa e, em alguns casos, de deslocação. Por conseguinte, participam destas faculdades somente os animais e os seres humanos. (3) Apenas parte dos animais, que são os racionais, possuem ainda o raciocínio (*logismós*) e pensamento discursivo, isto é, a faculdade discursiva. Os seres humanos enquadram-se nessa classificação. É evidente então que Aristóteles estabelece uma progressão das faculdades, de tal forma que o ser vivo que possuir a faculdade discursiva necessariamente possuirá as anteriores. A fim de compreendermos melhor essa classificação tratemos brevemente e em linhas gerais das faculdades, com ênfase na percepção e inteligência .

2.2 AS FACULDADES DA ALMA

A faculdade nutritiva é estabelecida em primeiro lugar pois dela participam todos os seres vivos (objeto da psicologia aristotélica), conforme citamos anteriormente: vegetais, animais e seres humanos. Suas funções são a alimentação e reprodução, necessárias para a manutenção da espécie e da vida. Por esse motivo a alma é compreendida por Aristóteles como a causa e princípio (*aitiai kai arkhê*) dos seres vivos.

Por conseguinte, esse princípio da alma é uma potência tal que conserva, como tal, o que a recebe; o alimento, por sua vez, é o que o prepara para a atividade. É por isso que, privado de alimento, não pode existir. E visto que há três coisas – o que é nutrido, aquilo com que se nutre e o que nutre – a primeira alma⁶ é o que nutre; o nutrido é o corpo

⁵ Essas diferentes faculdades da alma (algumas vezes expostas no texto como “partes da alma”) não devem ser consideradas como “almas distintas” ou “partes funcionais independentes sem qualquer vinculação”. A classificação aristotélica refere-se ao composto hilemórfico e, portanto, tem caráter estritamente metodológico.

⁶ Isto é, a faculdade nutritiva.



que a possui; e aquilo com que se nutre é o alimento. (*De Anima* II 4, 416b17-22)

Aqui torna-se evidente que o que distingue o alimento de qualquer outra coisa ingerida pelo corpo é a capacidade que este tem de alimentar. Nisso vemos uma noção causal, pois, só pode ser considerado alimento aquilo que atualiza a faculdade nutritiva. Portanto, aquilo que o alimento é em ato, a faculdade nutritiva é em potência. Conseguimos identificar com isso traços do hilemorfismo que, como dissemos, permeará toda a psicologia aristotélica.

A faculdade perceptiva cobre grande parte da exposição do *De Anima*. Ao abordá-la Aristóteles contempla todos os sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato) assim como a sensibilidade (*aisthêsis*) de forma mais geral, incluindo a percepção de que se percebe. Trata-se de uma seção extensa para a qual nos limitamos a expor os pontos principais. A faculdade perceptiva é o que distingue os animais dos vegetais. Embora entre os animais haja uma diversidade de combinação de sentidos (nem todos possuem os cinco sentidos), o que será comum a todos eles é o tato. A faculdade perceptiva existe em potência, pois, de acordo com Aristóteles: “É claro que a capacidade de perceber, então, não existe em atividade, mas só em potência, e por isso não percebe a si mesma; assim como o inflamável não queima por si mesmo sem aquilo que o faz inflamar” (*De Anima* II 5, 417a2-8). Sendo assim, devemos apreender que “a faculdade perceptiva é em potência da mesma qualidade que o sensível é já em ato” (*De Anima* II 5, 418a4-5). Por *sensível* nosso autor compreende três acepções que se dividem em duas classes. Na primeira classe temos aquilo que percebemos por si mesmo, ou seja, (1) o que é próprio de cada sentido, bem como (2) aquilo que é comum a todos os sentidos. Se por um lado a cor é percebida pela visão e a superfície pelo tato, o movimento não é próprio de nenhum destes sentidos, mas percebido por ambos. Aristóteles compreende o que é próprio de cada sentido como aquilo que não pode ser percebido por outro sentido. Portanto, estão inclusos aqui a visão, audição, paladar, olfato e tato. Ao que é comum a todos os sentidos, ou seja, que pode ser percebido por mais de um sentido, constam: o movimento, o repouso, o número, a figura e a grandeza. Na segunda classe temos aquilo que é percebido por acidente, trata-se de (3) algo que acompanha o objeto da percepção. Isso ocorre quando, no exemplo que o autor



nos traz, olhamos para um objeto branco e o identificamos como sendo filho de Diares (*De Anima* II 6, 418a20-21). Cada um dos sentidos possui um domínio de objetos que lhes são perceptíveis, logo, outras coisas podem ser percebidas, mas apenas como acidentes dos verdadeiros sensíveis. Vale ainda ressaltar que considerando o hilemorfismo aristotélico, da mesma forma que a alma tem uma relação inextricável com o corpo, os sentidos deverão estar ligados aos órgãos do corpo, de forma que sejam capazes de receber sobre si os sensíveis, atualizando assim a potencialidade da faculdade perceptiva.

A faculdade desiderativa acompanha imediatamente a faculdade perceptiva, visto que “se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de fato, apetite, impulso e vontade” (*De Anima* II 3, 414b2-4). Aristóteles atribuirá à faculdade desiderativa a causa do movimento da alma e, por conseguinte, a capacidade de deslocação. É interessante notar que para Aristóteles as faculdades nutritiva e perceptiva não são as responsáveis pela locomoção dos animais, uma vez que estas existem também em seres fixos, por exemplo vegetais, e não garantem com isso a faculdade de deslocação. Portanto, restam apenas as faculdades desiderativa e intelectiva para que o nosso autor estabeleça uma causa (*aitia*) do movimento da alma. Na visão do estagirita, o intelecto deve ser subordinado ao desejo, considerando que sozinho não pode comandar o comportamento e ações no indivíduo, pois o faz somente mediante a vontade (*boulêsis*) que é a forma racional do desejo. Por sua vez, o desejo pode ser movido pelo apetite (*epitymia*) que comanda o deslocamento do animal sem qualquer vínculo à razão (REIS, 2012, p.325). Desta forma, Aristóteles está subordinando o intelecto ao desejo por meio do desejável. Após analisar se o entendimento e desejo são as causas do movimento dos seres vivos, ele concluirá que “Existe apenas uma coisa, então, que move: a faculdade desiderativa” (*De Anima* III 10, 433a20-21).

A faculdade discursiva ou do entendimento (*nous*) é concebida por Aristóteles como a “parte da alma pela qual ela conhece e pensa” (*De Anima* III 4, 429a10). Ele inicia a sua obra *Metafísica* afirmando que todos os homens tendem ao saber por natureza (*Metafísica* I 1, 980a1). Portanto, da mesma forma que a posse da faculdade perceptiva é o que distingue os vegetais dos animais, a faculdade do entendimento



distingue os homens de todos os demais. É mediante essa capacidade que o homem se torna apto a escolher, ponderar e deliberar – ações cruciais nos escritos éticos que têm por objetivo a sabedoria prática (*phrónesis*). Para Aristóteles, o pensar, entender e raciocinar (*noein*, *phronein* e *dianoesthai*) – que parecem ser utilizados por ele como sinônimos – não são iguais ao perceber, mas assemelham-se a ele na medida em que tanto um como o outro percebem algo (os respectivos objetos de cada faculdade). Se por um lado a percepção sensível é sempre verdadeira ou está sujeita a erros mínimos (*De Anima* III 3, 428b20) uma vez que a percepção, segundo a compreensão de nosso autor, não pode ocorrer de forma diferente da que já está predeterminada, o pensar/entender/raciocinar por sua vez pode ocorrer de maneira incorreta/falsa, na medida em que depende de uma opinião muita das vezes vinculada à convicção (*pistis*).

Aristóteles trabalhará a distinção entre pensamento e imaginação, tecerá considerações sobre a suposição (uma noção ampla que inclui ciência [*epistémé*], opinião [*doxa*] e entendimento [*phrónesis*], bem como os seus opostos) assim como realizará uma distinção entre o aspecto passivo e ativo do conhecimento. Dada a extensão dos assuntos abordados, nos limitaremos a expor algo acerca da imaginação, visto que essa concepção servirá de suporte para o desenvolvimento da seção onde trataremos sobre a memória.

A imaginação (*phantasia*) é compreendida em um sentido amplo como a capacidade de produzir imagens. Ela é diferente do pensamento discursivo pois depende apenas daquele que imagina e de quando tem vontade: “pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens” (*De Anima* III 3, 427b16-18). Já, formar opiniões não depende apenas de nós, pois, as opiniões são necessariamente falsas ou verdadeiras, isto é, relacionam-se com as experiências sensíveis imediatas de forma tal a causar até mesmo sentimentos. A imaginação, pelo contrário, traz um sentido de espectador àquele que imagina:

Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que



contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras. (*De Anima* III 3, 427b19-23)

Trata-se de produzir uma imagem no momento em que a percepção sensível não está presente. Se por um lado a imaginação é diferente do pensamento discursivo, por outro é diferente da faculdade perceptiva. A percepção sensorial está sempre presente, conforme já vimos, seja em ato ou potência. Já a imaginação não. Ela é utilizada na falta da percepção em ato, por exemplo, nos sonhos ou quando estamos de olhos fechados. Caso a imaginação fosse o mesmo que a percepção sensível, deveríamos então assumir que todos os animais a possuem, já que a faculdade perceptiva é o que os distingue enquanto tais. No entanto, de acordo com o nosso autor, não podemos assumir que todos os animais partilham da imaginação (*De Anima* III 3, 428a9-12). Portanto, a imaginação embora não seja percepção sensorial é uma atividade que está ligada à percepção sensível, isto é, que tem nela a sua fonte: “a imaginação antes parece dar-se nos seres dotados de sensibilidade e ter por objeto os objetos da percepção sensorial” (*De Anima* III 3, 428b12-13). De forma análoga, embora a imaginação não seja um tipo de pensamento é possível que o pensamento se sirva dela. Afirmamos anteriormente que, para o nosso autor, da mesma forma que existe uma relação hilemórfica entre alma e corpo, deve existir uma relação entre as faculdades e os respectivos órgãos que as atualizam. No entanto, Aristóteles ao tratar sobre o *nous* considera-o como algo separável do corpo. Isto porque afirma que se o entendimento estivesse misturado ao corpo, teria uma certa temperatura ou possuiria um órgão específico (*De Anima* III 4, 429a24-29). Embora pareça que Aristóteles assuma como evidente a não existência de um órgão corpóreo responsável pelo pensamento, seria precipitado afirmar que o pensar independa de todo evento fisiológico, tendo em conta que ele mesmo afirma que o pensamento ocorre mediante imagens mentais (*phantasmas*) e estas não são viáveis sem o corpo. (*De Anima* III 7, 431a16; 431b2; 432a8 e a13)

Uma vez exposta a compreensão aristotélica da alma mediante as suas faculdades e ressaltados alguns aspectos das faculdades perceptiva e do entendimento, prosseguiremos então na exposição de algumas concepções da relação entre alma e corpo na antiguidade.



3. DEMÓCRITO, PLATÃO E ARISTÓTELES: A RELAÇÃO ALMA-CORPO.

3.1 OS ÁTOMOS, O VAZIO E O MOVIMENTO

Sabemos que a principal ocupação dos filósofos da *physis* era pensar a *arkhê*. A discussão se estabelecia sobre a possibilidade de uma *arkhê* unitária ou múltipla. Para citar alguns nomes, de um lado encontramos os milésimos (Tales, Anaximandro e Anaxímenes) bem como Parmênides. Estes identificavam a *arkhê* como um princípio unitário a partir do qual todas as demais coisas tinham acesso à existência. De outro temos os pitagóricos, os atomistas e os físicos Empédocles e Anaxágoras. Estes últimos identificavam a *arkhê* como um princípio plural que se dava por meio de diversos elementos (os números, os átomos, os quatro elementos e as sementes [*spermata*]).

Os autores de nossa atenção, Leucipo e Demócrito, são conhecidos como atomistas devido a doutrina que defendiam. De Leucipo temos um único e breve fragmento conservado que fazia parte da obra *Sobre a Inteligência*: “Nada acontece ao acaso, mas tudo ocorre por uma razão e por necessidade” (DK 67, B 2). Temos também um testemunho de Simplicio sintetizando o pensamento de Leucipo (a ser levado adiante por Demócrito):

Leucipo propôs a ideia de os átomos, cujas formas são inumeráveis, serem elementos infinitos que se movem eternamente como explicação do ser e do “não ser”, porque observou que o nascimento e a mudança têm lugar no mundo dos seres de modo contínuo. E mais, postulou que os entes não possuem mais ser que “não ser”, visto que ambos são causas iguais dos seres gerados. De fato, defendendo que o ser consiste na essência sólida, densa e cheia dos átomos, afirma que estes se encontram no vazio e se mantêm pelo movimento no vazio, a que chama “não ser”, e do qual diz ser não menos que o ser. Do mesmo modo, também o seu amigo Demócrito de Abdera estabelece como princípio o cheio e o vazio. Demócrito é semelhante a ele nesse aspecto, embora fosse mais produtivo em outros pontos. (DK 67, A 8)

Neste testemunho identificamos o ser como constituído a partir do cúmulo de átomos que se movem no vazio. Portanto, a *arkhê* para Leucipo e Demócrito está relacionada aos múltiplos átomos que se movem no vazio. Cabe salientar que esta compreensão envolve não apenas o sentido físico/material, mas principalmente o aspecto ontológico



da realidade. A preocupação pelo ser enquanto ser mantém-se fundamentalmente presente.

Por átomo⁷ os atomistas concebiam a menor partícula pensável de realidade. Isto se encontra na própria raiz etimológica da palavra (“a” não “*tomo*” divisível). Além de indivisível e invisível, o átomo também seria inalterável, indestrutível, eterno. Desta forma, a combinação dos átomos e do vazio é o que possibilita a fundamentação de toda a realidade. Vejamos, nas palavras de Melisso de Samos, a posição da escola eleática sobre o vazio:

E não há vazio, pois o vazio é nada, e o que é nada não pode ser. Tampouco [o que é] pode mover-se: não teria lugar algum para onde deslocar-se, pois é um pleno. Se houvesse o vazio, poderia deslocar-se no vazio, mas dado que não há vazio, não existe espaço para onde se deslocar. (DK 30, B 7)

Temos portanto na filosofia atomista um confronto direto com Parmênides e os seus discípulos, uma vez que, para admitir o vazio e o movimento, os atomistas precisam defender a existência de um não ser, e além disso elevá-lo à mesma condição ontológica daquilo que é. Se para Parmênides o não ser não poderia ser pensado, para os atomistas ele é totalmente inteligível. Leucipo e Demócrito superam a visão eleática ao afirmar que o não ser é e pode ser pensado. No entanto, por outro lado, preservam nos átomos as características do ser parmediano, isto é: não criados, imperecíveis, imateriais, indivisíveis, imutáveis e perfeitos.

A precaução em compreender que os atomistas estão desenvolvendo uma ontologia – e que, por isso mesmo, se utilizam de uma metafísica – possibilita que cheguemos mais próximo das concepções genuinamente atomistas do século V. A

⁷ A ciência moderna compreendeu o átomo como indestrutível e indivisível no século XVIII a partir da obra *A New System of Chemical Philosophy* (1808) do físico e químico John Dalton. Um pouco mais de um século depois Ernest Rutherford (1871-1937) realiza uma experiência e descobre que o átomo tinha um núcleo. A partir disto sugere então que à volta deste núcleo giram elétrons de acordo com os padrões do modelo planetário. Com o prosseguimento dos experimentos de Rutherford e de James Wick, em 1932 descobriu-se que no núcleo dos átomos existiam prótons (partículas com carga elétrica positiva) e nêutrons (partículas com carga elétrica neutra), sendo que à volta do núcleo giravam os elétrons (partículas com carga elétrica negativa). Logo, a concepção moderna do átomo de cunho empirista já descaracterizou o termo técnico que remetia à indivisibilidade dos antigos. Todavia, no pensamento atomista, o átomo só pode ser intuído intelectualmente e não empiricamente. Isto se dá pois o valor do átomo para Leucipo e Demócrito encontra-se no âmbito ontológico e não no fenomênico.



compreensão moderna e contemporânea dos átomos não está plenamente em linha com aquilo que os atomistas desejavam expressar. Os átomos, embora fundamento da realidade do mundo sensível (em termos platônicos), não podem ser enxergados por meio dos sentidos. Trata-se de uma realidade de tipo intelectual e não empírica (MILANI, 2016, pg. 56). Por isso os átomos não apresentam cor, sabor ou cheiro. O que os distingue é a forma, ou seja, sobretudo a figura geométrica.

Os partidários da teoria dos átomos, que os concebem privados de cor, afirmam que as qualidades sensíveis surgem de elementos concebíveis apenas com o pensamento e privados de qualidade. (DK 68, A 124)

Ora, se a qualidade objetiva dos átomos é quantitativa, como podemos compreender o aspecto qualitativo relacionado aos sentidos? A resposta dos filósofos de Abdera será que o aspecto qualitativo está relacionado ao dado quantitativo dos átomos, sendo possível chegar àquele somente por convenção. Dito de outra forma, as qualidades do mundo sensível dependem das nossas opiniões, enquanto a existência dos átomos e do vazio não, pois, pode ser demonstrada pela razão. “Uns dizem que as coisas sensíveis [cores, sabores, cheiros etc.] são por natureza, mas para Leucipo, Demócrito e Diógenes, são por convenção, enquanto, para os nossos, são segundo a opinião e a afeição” (DK 67, A 32). Toda a apreensão sensível ocorrerá portanto de acordo com a disposição acidental dos átomos que variam (em termos aristotélicos) em função da posição, da ordem e da forma. A isso se vinculará a opinião (*doxa*) seguida de convenção.

Uma vez compreendidos alguns aspectos da doutrina atomista, podemos evidenciar agora o porquê do movimento dos átomos. Para os atomistas, o movimento dos átomos é eterno e, portanto, trata-se de uma característica intrínseca aos próprios átomos, não sendo necessária nenhuma força motriz externa que o estabeleça. A princípio poderíamos ter a impressão de que o atomismo de Leucipo e Demócrito afirma que o mundo, os seres e as coisas foram criados ao acaso, todavia, conforme já citamos acima, o único fragmento conservado de Leucipo torna bem clara a visão deste: “Nada acontece ao acaso, mas tudo ocorre por uma razão e por necessidade” (DK 67, B 2). Nossos pensadores são gregos e como bons gregos não perdiam de vista o *logos* que guia a realidade. Os abderistas estão tão comprometidos com uma



concepção de necessidade quanto Aristóteles. A diferença essencial entre estes é que o estagirita, na sua teoria das 4 causas, estabelece que todas as coisas necessitam de uma causa final, todavia, esta não é a preocupação de Leucipo e Demócrito. Enquanto Aristóteles vincula ao divino o motor imóvel que a tudo move, os atomistas enxergam no movimento dos átomos o fluxo necessário para a existência de tudo. Temos aqui então uma visão materialista, mecanicista e determinista da realidade, tendo em vista que o conceito de necessidade se encontra subjacente ao movimento dos próprios átomos.

3.2 CORPO E ALMA COMO COMPOSTO ATÔMICO

Compreendidos os pontos estruturais da teoria atomista, nos voltamos agora para a sua compreensão psicológica, isto é, a concepção da alma a partir de uma teoria materialista e mecanicista. A pergunta norteadora deste tópico deve ser aquela que questione sobre a distinção entre alma e corpo uma vez que toda a realidade deve ser submetida aos átomos. Para tanto, podemos dizer que, para os atomistas, a alma é o princípio que distingue o ser vivo do não vivo. De fato, ela teria a função (a partir da sua tradução latina) de *animar* o corpo, o que para os abderistas coincide com a respiração. Desta forma, a alma deve ser compreendida como aquilo que tem movimento em si mesma, bem como aquilo por meio do qual os seres se movem. Como tudo deve ser compreendido como átomos, vazio e movimento, a alma se apresenta também como um composto atômico, no entanto, diferente daquele que forma o corpo. Os átomos da alma seriam mais sutis, lisos e de forma esférica similares àqueles que compõem o fogo. É por essa característica de sua composição que eles penetram no corpo e o tornam animado. Portanto, no próprio corpo existe o vazio que os átomos da alma conseguem preencher. Aristóteles sintetiza essa visão atomista da seguinte forma:

Daí que Demócrito afirme que a alma é uma espécie de fogo e um elemento quente; sendo infinitos em número as figuras e os átomos, conclui que os de figura esférica são fogo e alma e compara-os com as partículas que há em suspensão no ar e que se deixam ver nos raios de luz através das frestas; afirma que o conjunto originário formado por



átomos constitui os elementos da natureza na sua totalidade (Leucipo pensa de maneira semelhante); deles, por seu lado, os que têm forma esférica são alma, já os que tais figuras são especialmente capazes de passar por tudo, de mover o resto, estando elas mesmas em movimento: e partem do pressuposto de que a alma é aquilo que proporciona o movimento dos animais. E é por esse motivo que consideram igualmente que a fronteira do viver se encontra na respiração; de fato, quando o meio ambiente contrai os corpos empurrando para o exterior aquelas figuras que – por nunca estarem em repouso – proporcionam o movimento aos animais, a ajuda vem de fora, ao penetrar outras semelhantes no momento da respiração. E estas últimas, contribuindo para repelir a força condensadora e de contração, impedem que as figuras já presentes no interior dos animais se dispersem; estes, por seu lado, vivem até serem capazes de realizar tal operação. (DK 67, A 28)

Nesta passagem Aristóteles explica a relação física entre os átomos do fogo e os da alma na concepção atomista, sendo que a principal característica entre eles é a de uma forma geométrica esférica. Vemos também que os átomos da alma, por possuírem um movimento intrínseco e eterno, não permanecem nos corpos que animam, antes com a mesma facilidade que o incorporam também o deixam. Identificamos, portanto, a respiração como um elemento dinâmico e fundamental na manutenção da vida, pois, na medida em que essa função é prejudicada o ser vivo deixa de viver. Sendo assim, o papel da respiração é de equilíbrio entre os átomos da alma que se agregam ao corpo e os que saem dele. Por este motivo é que as coisas e os vegetais não possuem vida, pois, de acordo com os atomistas, lhes falta o componente essencial da manutenção da vida. Somente os seres humanos e os animais são capazes da respiração, logo, somente estes possuem alma.

Se por um lado podemos afirmar que os animais e seres humanos possuem alma devido a respiração, por outro devemos considerar alguns problemas com a simples admissão desse corolário. Os atomistas – pelo menos no que chega até o nosso conhecimento mediante os testemunhos registrados – não abordaram a relação entre a alma humana e animal como o fez Aristóteles. Em uma passagem de Teofrasto, Demócrito alega que “a inteligência nasce da mistura da alma com o corpo quando é bem proporcionada relativamente ao corpo” (DK 68, A 135). Aristóteles afirma que para Demócrito “alma e inteligência são uma e a mesma coisa” (DK 68, A 101). Desta forma a racionalidade presente nos seres humanos deveria também se fazer presente nos animais, o que certamente os atomistas não defenderiam.



A despeito de todas as dificuldades de vincular uma teoria materialista à alma como um princípio vital, os atomistas compreendem a interação entre alma e corpo como uma relação material e dinâmica. Na medida em que um corpo possui alma, possui vida. O meio pelo qual se adquire e se “renova” a vitalidade é a respiração, sendo que quando esta cessa, encerra-se com ela a vida do corpo.

3.3 A SEGUNDA NAVEGAÇÃO

Trataremos agora da concepção platônica acerca da alma, do corpo e da relação que se estabelece entre eles. Não pretendemos aqui demonstrar de forma pormenorizada a doutrina platônica da alma e os seus desdobramentos, embora isto não signifique que os ignoremos. Contudo, nosso objetivo é identificarmos como se dá a relação entre esses dois objetos.

Ao olharmos para as propostas psicológicas da antiguidade, observaremos que em Platão haverá uma reorientação metafísica, conseqüentemente distinta daquela adotada pelos filósofos da *physis*. Se estes últimos se fundamentavam em características materiais e mecânicas para a constituição ontológica da realidade (que por sua vez estavam vinculadas em maior ou menor grau aos sentidos), Aristocles procurará – libertando-se desta tendência – fundamentar-se naquilo que é puramente intelectual, isto é, naquilo que é puramente inteligível. Nas palavras de Platão essa empreitada relaciona-se com a “segunda navegação” (Fédon, 99d-102a). Este termo deriva-se da estratégia utilizada pelos marinheiros da antiguidade que alçavam as velas a fim de aproveitar a força dos ventos a seu favor. Esta era a “primeira navegação”. No entanto, quando a natureza não oferecia a sua ajuda ou até mesmo se colocava em oposição ao destino desejado, os marinheiros deveriam se utilizar dos remos, realizando assim a “segunda navegação”. Essa ilustração (uma das muitas encontradas nos diálogos socráticos) tem por objetivo demonstrar que, na visão de Platão, os filósofos da natureza ficaram limitados demais ao mundo sensível e que para alcançar uma compreensão adequada da realidade é preciso, através de um esforço intelectual, projetar-se para outras bases; é preciso deixar as sombras da caverna. Portanto, a proposta platônica firma-se na necessidade de desprender-se dos aspectos materiais da natureza no que se relacione à busca por uma



fundamentação ontológica, uma vez que para ter acesso ao verdadeiro conhecimento se faz necessária a superação do plano sensível. A inauguração por Platão de uma metafísica transcendente é um marco na história da filosofia. A distinção entre um plano fenomênico e outro metafenomênico é o que constitui as bases de todo o seu pensamento e sem o qual nada mais faria sentido.

3.4 A EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA VIA ANAMNESE

A inscrição “Conhece-te a ti mesmo” no Templo de Apolo em Delfos converteu-se em uma missão para Sócrates. Sua busca pela compreensão do motivo da pitonisa tê-lo definido como o mais sábio de Atenas (Apologia de Sócrates, 20e-21a) refletiu-se para além das questões éticas. Apesar da contribuição socrática no que se refere a um redirecionamento da filosofia para a conduta humana, não podemos perder de vista o caráter epistemológico subjacente. Existe aí, em termos modernos, um sujeito cognoscente que deve ter consciência dessa condição. O que nos resta é identificar sobre quais bases esta epistemologia está alicerçada.

Em contraposição à muitos erísticos que procuraram defender a impossibilidade da aquisição do conhecimento e da pesquisa por meio dos argumentos: (1) Aquilo que é conhecido não precisa ser investigado uma vez que já é conhecido. (2) Não se pode investigar o que não se conhece, pois, dado que não se conhece, não seria possível identificá-lo (Mênon, 80a-e), Platão – procurando desvencilhar-se de tal aporia – contrapõe o conceito de anamnese, ou seja, o conhecimento na realidade é uma recordação; uma recordação da alma que por sua vez é imortal. É necessário ressaltar a influência que Platão recebe do orfismo e dos pitagóricos, sobretudo no que se refere às peculiaridades de suas doutrinas escatológicas e soteriológicas. Sabemos que ambas as correntes filosóficas repudiavam o corpo e o mundo material bem como pregavam a crença na reencarnação da alma por meio da metempsicose. Esse pano de fundo nos habilita a compreender muitos dos pressupostos platônicos, pois, se o princípio do conhecimento de si mesmo envolve a identificação de um eu que tem uma alma imortal mas um corpo mortal, será necessário tanto identificar o núcleo dessa consciência quanto esclarecer a relação entre estes objetos.



3.5 A CONCEPÇÃO DUALISTA DO HOMEM

Nos diálogos *Mênon*, *Fedro* e *Fédon*, Platão nos apresentará a sua doutrina da imortalidade da alma, bem como (mais especificamente no *Fédon*) uma concepção dualista do homem. Platão chegará a expor o corpo como um obstáculo para que a alma alcance o acesso pleno ao conhecimento. Portanto, fica claro o motivo de um olhar tão amigável à morte no *Fédon*, mesmo que as circunstâncias não se demonstrem as mais justas. Sócrates é retratado como alguém que não tem receio e muito menos medo de sua pena capital. Apenas um cálice de cicuta é o que o separa do acesso ao inteligível. A sua postura diante de uma sentença letal é a de liberdade, tanto em submeter-se à decisão do júri quanto de reconhecer a eminente separação entre sua alma e corpo. Em vez de o corpo ser compreendido como um receptáculo da alma, um meio, instrumento a partir do qual lhe é possível operar, ele será entendido como uma tumba, um cárcere, um local de expiação do qual a alma deve ter por objetivo se libertar. Desta forma, observa-se que o morrer do corpo na verdade é viver, porque os seres humanos são essencialmente almas. A morte do corpo possibilita a verdadeira vida da alma, pois, uma vez que a alma seja imortal, a morte é um episódio ontológico pertencente somente à matéria, mas não ao espírito. Daqui surgem os paradoxos da fuga do corpo e fuga do mundo. Já que a filosofia tem por finalidade a aproximação do inteligível em detrimento do sensível ou fenomênico, nosso autor defenderá que a alma deve fugir do corpo tanto quanto possível. Por conseguinte, desejar a morte é devidamente o exercício do filosofar. Isto é, o autêntico filósofo será aquele que deseja a verdadeira vida. Se por um lado a fuga do corpo representa a abertura para o mundo inteligível – o que me parece altamente associável a um âmbito escatológico –, a fuga do mundo representa o estágio no qual é possível assemelhar-se a Deus até onde seja possível ao homem (Teeteto, 176a-b) o que me soa altamente associável a um âmbito soteriológico.

Robinson, ciente das dificuldades em se conciliar todas as exposições sobre a relação entre alma e corpo no *corpus platonicum* devido ao seu caráter contraditório em determinados pontos, demonstra algumas perspectivas sobre a compreensão desta relação:



1) Por um lado, é forte a argumentação de que a alma é completamente imaterial e, daí, semelhante às Formas transcendentais; por outro lado, sua descrição em termos ectoplásmicos parece ser transportada de um período anterior em que era concebida em termos mais francamente físicos. 2) Por um lado, é forte a argumentação de que é estritamente uma unidade, sem partes e imune à mudança e, daí, novamente semelhante às Formas transcendentais; por outro lado, é vista como nosso eu mais genuíno, completa, com toda a complexidade e mudança advindas do conhecimento, desejo, arbítrio e toda uma classe de sofrimentos e desejos possíveis. 3) Por um lado, é considerada duplicada, de modo não-natural, para uma existência terrena com um corpo que é, a maior parte do tempo, inimigo de sua verdadeira felicidade e interesses, que se encontram em uma existência em outra parte, desencarnada e imaterial; por outro lado, enquanto princípio vital, parece ter como sua essência mesma animar o que é físico. 4) Por um lado, diz-se que a alma e o eu são o mesmo; por outro lado, Sócrates fala, às vezes, e talvez em sentido lato, como se corpo e alma fossem as propriedades de uma terceira entidade que – seja o que for – seria o eu genuíno. (ROBINSON, 1998, p.342)

Harmonizar todas estas noções certamente não seria uma tarefa fácil e possivelmente caracterizaria uma violação ao desenvolvimento do pensamento platônico. O que juntamente com Robinson podemos concluir é que há para Platão uma superioridade da alma na relação com o corpo (ROBINSON, 1998, p.342). Se há um eu genuíno que devo conhecer e pelo qual devo zelar, certamente este se encontra na alma. Desta forma, no Fédon (que constitui o dualismo platônico em sua forma mais extrema), a relação entre alma e corpo não é natural. Cabe salientar aqui que o conflito interno que existe nunca será da alma consigo mesma, mas na relação dos seus respectivos desejos versus os desejos corporais. Na República, ao estabelecer a tripartição da alma (República, 439d-580d), Platão parece se distanciar da posição do Fédon, pois, dá a entender que os desejos do corpo tem a sua fonte na própria alma. Embora não desconsideremos este dado, a ambiguidade do *corpus platonicum* ainda nos permite enxergar um dualismo psicofísico que, de alguma forma, se mantém

3.6 CORPO E ALMA EM ARISTÓTELES

O capítulo 2 do livro I do *De Anima* é dedicado a um levantamento das opiniões dos predecessores acerca da alma. Nele Aristóteles avalia as similaridades e distinções de cada teoria a partir de três pontos fundamentais: 1) o movimento, 2) a percepção e 3) a incorporeidade. O ponto de contato entre todas as perspectivas é o



de que aquilo que difere o *animado* do *inanimado* seja o movimento e a percepção. A partir de então diferentes propostas serão estabelecidas com o intuito de explicar o princípio do movimento e da percepção. Com relação ao aspecto material, alguns defenderão que a alma é corpórea (*sômatikon*) enquanto outros a conceberão como incorpórea (*asômaton*)⁸. Conforme já identificamos, uma das principais preocupações do *De Anima* é a relação da alma com o corpo. O objetivo de Aristóteles é compreender em que medida estes dois objetos estão integrados e em que medida podem se dissociar. O estagirita concebe o corpo como *matéria* enquanto a alma como *forma* do ser vivo. Por *forma* nosso autor compreende a capacidade que a alma tem de *animar* o corpo, isto é, de fornecer-lhe as funções que identificamos na primeira sessão. Por este motivo, a alma não pode ser um tipo de corpo como pretendiam os atomistas, pois, neste caso, teríamos dois objetos constituídos estritamente de matéria, por conseguinte não possuiriam em si mesmos a causa eficiente necessária para a moção ou manutenção do corpo, o que só pode ser identificado com a forma e não com a matéria. A alma também não pode ser algo totalmente independente do corpo e/ou que se encontra em constante tensão como deseja Platão, uma vez que a relação hilemórfica preestabelecida exige que haja um vínculo inseparável entre ambos. Apesar de Aristóteles parecer conceber a possibilidade de o entendimento existir de forma separada do corpo (*De Anima* III 4, 429a24-29), não se demonstra como seria possível a ele manifestar-se senão por meio do corpo. De acordo com o exemplo citado pelo próprio autor, estar nervoso representa tanto uma afecção psicológica quanto corporal (*De Anima* I 1, 403a24-b9). Aristóteles sugere que tanto a alma quanto o corpo são substâncias (*ousia*) e que o composto de ambas é uma terceira substância, isto é, o indivíduo (*De Anima* II 1, 412a6-10). Caston nos adverte que muitos tomam a passagem que Aristóteles parece sugerir que o entendimento exista de forma apartada do corpo para afirmar que o estagirita defende um dualismo substancial, entretanto, isto perde de vista a compreensão aristotélica de um indivíduo integral:

⁸ Reis nos adverte que o fato de determinados filósofos pré-socráticos defenderem a alma como incorpórea (*asômaton*) não significa que necessariamente o que esteja em questão seja a imaterialidade da alma, mas sim o fato de tratar-se de uma matéria sutil, quase imperceptível a olho nu. Assim como afirma que o materialismo implícito ou explícito é a tônica dominante de todas as concepções de alma anteriores a Aristóteles (REIS, 2012, p.152-160).



Body and soul are therefore not “substances” in the way that substance dualism requires. They are not two species of a single genus, each of which can exist independently on its own. Rather, each is a substance in a fundamentally different sense, as matter and as form, and both must be conjoined for there to be an individual at all⁹. (CASTON, 2006, p. 319)

Portanto, se por este motivo nosso autor não deve ser considerado um dualista substancial, pelas mesmas razões não pode ser compreendido como um materialista redutivista, isto é, aquele que concebe a alma em termos meramente materiais ou que não a admita de nenhuma outra forma. Haverá uma clara distinção entre a alma e o corpo para Aristóteles, embora não se verifique a possibilidade da existência de um indivíduo sem ambas as substâncias. Isto aproxima o estagirita de um certo tipo de materialismo que, no entanto, leve em conta tanto os eventos psicológicos quanto materiais.

Não será novidade afirmar que os intérpretes divergirão quanto aos pressupostos aristotélicos¹⁰. Alguns filósofos contemporâneos o compreenderão sob uma perspectiva dualista, outros sob uma materialista. Todavia, entre os extremos de um dualismo substancial e um materialismo redutivista, podemos elencar formas mais complexas expressas pelas teorias do funcionalismo, superveniência e emergentismo apresentadas no apêndice deste trabalho. Neste momento, voltaremos a nossa

⁹ “Corpo e alma não são, portanto, ‘substâncias’ da maneira que o dualismo substancial deseja. Eles não são duas espécies de um único gênero onde cada qual pode existir por si próprio. Antes, cada um é uma substância em um senso fundamentalmente diferente: como forma e matéria, e ambos devem estar unidos para que haja um indivíduo.”

¹⁰ Com o objetivo de se manter a coerência no pensamento aristotélico, algumas visões têm se estabelecido no decorrer da história recente. Uma primeira posição afirmará que o seu pensamento evoluiu. Essa convicção se baseia no *método genético* que tem suas raízes em Werner Jaeger por meio de sua obra *Aristóteles: bases para la história de su desarrollo intelectual* (1923). Jaeger se estabelece sobre os diálogos de Aristóteles, cujo conhecimento nos chegou através de poucos fragmentos e que se encontram fora do *corpus* tradicional. Para Jaeger existe uma evolução no pensamento aristotélico que se dá em três fases: (1) nos primeiros 20 anos em que frequenta a Academia ele teria aceitado a doutrina da pré-existência e imortalidade da alma, bem como a compreensão do conhecimento como reminiscência, assim como a teoria das formas como transcendentais. (2) Em um período de viagens e atividades didáticas pela Ásia Menor, isto é, na fase acadêmica e peripatética ele teria produzido trabalhos biológicos e se distanciado das posições anteriormente defendidas. (3) Por fim, haveria um período de maturidade, em Atenas, onde ele funda o Liceu e desenvolve seus próprios princípios (muitos deles em oposição a Platão). Uma segunda posição defenderá que as contradições são aparentes e constituem perspectivas e abordagens diversas de um mesmo assunto, esta posição será conhecida por *abordagem pluralista* e pode ser identificada na obra de Nussbaum *The Text of Aristotle's De Anima* (1992). Uma terceira e engenhosa posição salienta que é provável até mesmo que Aristóteles tenha deliberadamente recorrido a proposições contraditórias como uma maneira de aprofundar suas reflexões sobre um tema. Tal posição pode ser conferida na obra de Guthrie *A History of Greek Philosophy* (1981).



atenção à concepção aristotélica da memória e como esta se situa na relação corpo-alma.

4. DESDOBRAMENTOS DA CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA NA MEMÓRIA

4.1 A MEMÓRIA E A RECORDAÇÃO

Na obra *Parva Naturalia* (Μικρά Φυσικά) no tratado *De Memoria et Reminiscentia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως), Aristóteles investiga a natureza da memória, sua procedência e a que parte da alma está vinculada. Ele inicia o tratado distinguindo memória, recordação e reminiscência, e prossegue indagando-se qual seja o objeto da memória. Aristóteles identifica que o futuro não pode ser objeto da memória pois representa conjectura e expectativa, logo, não há como obter dele qualquer tipo de memória. O presente também não pode ser objeto da memória pois nele há apenas percepção-sensorial, ou seja, é inconcebível termos memória de algo que está ocorrendo enquanto ocorre. Desta forma, Aristóteles chega à conclusão de que a memória não é constituída por percepção-sensorial (contemplação das coisas presentes) nem pensamento (conjectura, expectativa que nos remete ao futuro), mas sim o que ele denomina de “estado ou afecção de uma ou outro no decorrer do tempo” (*De Memoria* 1, 449b24-26). Se toda memória, portanto, implica decorrer do tempo, ela só pode ser objeto do passado¹¹, o que faz com que o estagirita alegue que “somente os seres vivos que têm percepção do tempo se recordam e que o fazem com a parte de si que dele tem percepção” (*De Memoria* 1, 449b28-30).

Aristóteles chama a atenção ao fato de que toda memória está ligada a uma imagem (*phantasma*) – em termos modernos, uma imagem mental – que por sua vez está vinculada à capacidade de imaginar (*phantasia*) abordada na primeira seção deste trabalho. Para ele “Está claro que temos que conceber que o que é produzido pela percepção sensorial na alma e naquela parte do corpo que é a sua sede, ou seja,

¹¹ Sorabji enxerga problemas com essa posição ao acreditar que nem todos os objetos da memória são do passado, como, por exemplo, lembrar-se de algo a se realizar amanhã. Ele sugere que uma visão mais correta sobre o que Aristóteles propõe seja que a memória envolva a cognição passada de um objeto. Cf. SORABJI. R. *Aristotle on memory*. London: Brown University Press Providence, 1972. p.13-14.



a afecção cujo estado duradouro chamamos de memória, é uma espécie de imagem” (*De Memoria* 1, 450a28-30). A teoria aristotélica requer, portanto, que a memória se valha de uma imagem semelhante ou uma cópia (*eikôn*) da afecção sensorial. Desta forma, esse *eikôn* será tanto similar quanto derivado da respectiva afecção da percepção sensorial. Podemos, contudo, nos questionar o motivo de Aristóteles postular que uma imagem sempre esteja associada ao ato de se lembrar. A resposta a isso pode ser apresentada em três pontos: (1) ele afirma que todos os homens que pensam o fazem mediante uma imagem (*De Memoria* 1, 449b31; *De Anima* III 7, 431a16; 431b2; 432a8 e a13). Nem o imaginar, nem o pensar são possíveis sem uma imagem. (2) Os objetos do pensamento precisam estar armazenados em algum lugar (*De Anima* 432a3-9), caso contrário nada poderíamos aprender nem compreender. (3) Quando a percepção sensorial se encerra é a imagem, a cópia resultante, que fornece a lembrança do dado sensível. Sobre os motivos pelos quais a imagem deva ser semelhante ou uma cópia da afecção sensorial seguem-se duas justificativas: (1) Se a imagem não fosse uma semelhança da afecção sensorial seria uma imagem de nada. (2) Caso não pudéssemos recordar a imagem derivada de certa afecção sensorial, não seria possível ter memória do que está ausente, resultando na conseqüente contemplação do que é pura percepção sensorial e por conseqüência objeto do presente, inviabilizando assim a própria concepção de memória (*De Memoria* 1, 450b11-451a16). Vale ressaltar ainda que não se deve confundir a memória com a imaginação, pois, se a memória deve se estabelecer sobre uma verdadeira cópia da afecção sensorial e conseqüentemente ter o reconhecimento de que aquilo de fato ocorreu por aquele que se lembra, a imaginação não. Portanto, o estagirita chega à conclusão de que a memória sempre envolve uma imagem mental, mesmo que dos objetos do pensamento, e que, por ser assim, pareceria pertencer incidentalmente à faculdade intelectual, mas na verdade pertence essencialmente à faculdade de percepção sensorial primária, isto é, da faculdade perceptiva da alma. É a partir desta faculdade que a memória é alimentada. Identificamos então que Aristóteles entende a memória como a afecção cujo estado seja duradouro, isto é, uma espécie de imagem impressa na alma, um tipo de similitude da percepção do objeto. Para exemplificar, ele nos traz uma analogia da impressão com um sinete, bem como justifica haver diferentes graus de memória:



Assim, em alguns indivíduos, devido à paixão ou devido à idade, a memória não se processa mesmo sob um estímulo intenso, como se o estímulo ou sinete fosse aplicado em água corrente; por outro lado, no caso de outros, devido ao desgaste semelhante ao de velhas paredes nas construções, ou devido à dureza da superfície receptora, não ocorre a impressão. O resultado é os jovens e os velhos terem memória falha, já que ambos se acham num estado de fluxo, os jovens em função de seu desenvolvimento, enquanto os velhos devido ao seu declínio. Por razão análoga, nem os demasiado rápidos nem os demasiado lentos parecem contar com boa memória; enquanto os primeiros são excessivamente úmidos, os segundos são excessivamente duros, o que resulta na impermanência da imagem na alma, no caso dos demasiado rápidos, e impossibilidade de impressão dela, no caso dos demasiado lentos. (*De Memória* 1, 450b1-11)

Nessa passagem fica nítido como Aristóteles vincula a memória tanto à alma quanto ao corpo. Esse fato se harmoniza com o contexto maior no qual o tratado *De Memoria* se insere. Logo no início do primeiro tratado do *Parva Naturalia* (*De Sensu et Sensibilibus*), Aristóteles indica que após ter investigado de forma pormenorizada sobre a alma, restava então abordar as questões restantes: “Os mais importantes atributos dos animais, comuns ou particulares, são evidentemente os que dizem respeito tanto à alma quanto ao corpo, tais como sensação, memória, paixão, apetite e desejo em geral, adicionando a isso prazer e dor” (*De sensu* 1, 436a6-10). Por esse motivo ele considerará que a memória é constituída por imagens impressas “na alma e naquela parte do corpo que é sua sede”¹² (*De Memoria* 1, 450a29). Ele as compreende como um ícone (*eikôn*) que se armazena de formas diferenciadas dependendo da idade, paixões (*pathos*) ou disposição intelectual (rápidos e lentos).

Na hipótese de a memória de fato ocorrer desse modo, o que se recorda é a afecção em pauta, ou aquilo do qual ela se originou? Se tratar-se do primeiro caso, estaríamos impossibilitados de lembrar qualquer coisa na sua ausência; se tratar-se do segundo, como poderíamos, com base na percepção da afecção, recordar o fato ausente não percebido por nós? Admitindo que haja em nós alguma coisa como uma impressão ou imagem, por que deveria a percepção de exatamente isso constituir memória de alguma coisa mais e não disso mesmo? Quando alguém utiliza sua memória, é essa afecção o que é por ele contemplado e percebido. (*De Memoria* 1, 450b11-19)

¹² Aristóteles concebe o coração como órgão central da percepção, possuindo assim um vínculo com todos os demais órgãos sensíveis (*De Somno et Vigília* 2, 455a15-21). Além disso o estabelece como sede de todas as capacidades psíquicas relacionadas a nutrição, percepção e deslocação (*De Partibus Animalium* II 1, 647a25-26).



Ao admitir a constituição da memória mediante uma imagem que é impressa em nós, Aristóteles questiona se o ato de recordar é possível para algo além da afecção em questão. Digamos que haja um quadro em minha sala retratando uma viagem que fiz e que neste exato momento eu estivesse distante de casa. Ao imaginar a sala de minha casa me lembraria do quadro e conseqüentemente da viagem que ele retrata. Certamente as três coisas estão conectadas de alguma forma (a sala, o quadro e a viagem), no entanto, como poderíamos explicar o fato de que ao se recordar uma afecção (a sala de minha casa incluindo o quadro na parede) isso me leva a outra (a viagem que realizei dois anos antes)? A resposta vem logo a seguir: “devemos conceber a *phantasma* no nosso interior tanto como um objeto de contemplação em si quanto como uma *phantasma* de alguma outra coisa” (*De Memoria* 1, 450b24-25). Aqui temos um dado novo: é possível que uma imagem seja tanto por si mesma um objeto de recordação quanto um meio pelo qual alcançamos uma outra imagem. Com isso somos capazes de continuar a investigação aristotélica sobre a reminiscência, mas primeiro estabeleçamos de forma preliminar a distinção entre memória e recordação bem como definamos a fonte da qual procedem: a memória refere-se ao estado induzido por uma imagem impressa na alma e no corpo, enquanto a recordação é a capacidade de representação a partir desta imagem. A fonte da memória é a faculdade de percepção sensorial primária, isto é, a faculdade perceptiva.

4.2 A REMINISCÊNCIA

Aristóteles dedica metade do seu tratado para investigar a reminiscência. Isso nos leva a questionar o motivo de tamanha ênfase. Sorabji nos elenca dois motivos pelos quais ele assim procede: (1) a reminiscência tem um papel preponderante na metafísica e epistemologia platônica. Embora saibamos que Aristóteles não as aceite, ele herda o interesse pelo assunto. (2) A reminiscência desenvolveu um papel importante como parte do treinamento dos estudantes para o debate dialético. Isso pode ser identificado na obra *Retórica* (SORABJI, 1972, P.35-36). No entanto, Aristóteles nega que a reminiscência seja o mesmo que recuperação ou aquisição de memória¹³ (*De Memoria* II, 451a20-25). Nisso ele confronta a concepção platônica de

¹³ Sorabji enxerga dificuldades na tentativa aristotélica de distinção entre reminiscência e aprendizado. Cf. SORABJI, 1972, p.37-46.



reminiscência que alegava que a alma possuía conhecimentos que poderiam ser recuperados através da contemplação filosófica. Na discussão precedente é impossível que haja memória e conseqüentemente recordação do momento que se vive enquanto se vive, pois, somente no decorrer do tempo é que existe a memória e ela só pode existir após a afecção. Contudo, quando recuperamos algum conhecimento, experiência ou sensação (que atribuímos a alguma memória), temos então uma reminiscência. Ou seja, Aristóteles vincula o processo de reminiscência não somente como procedente da memória, mas também como sucedido por ela. E complementa:

Tampouco é certo asseverar simplesmente que revocação constitui a reintrodução de algo que existia em nós anteriormente; se isso é certo num sentido, num outro não é; de fato, um mesmo indivíduo pode aprender ou descobrir duas vezes a mesma coisa. A conclusão é a de que o ato de revocação deve ser distinguido de tais atos, ou seja, a revocação deve determinar naqueles que revocam algum princípio ou fonte que vai além daquele ou daquela que constitui a origem de nosso aprendizado. (*De Memoria* II, 451b6-11)

Aristóteles afirma que os atos da reminiscência ocorrem por meio de uma sucessão natural de movimentos, podendo ser classificados de forma necessária ou habitual. O processo de reminiscência abordado pelo estagirita pode ser exemplificado através de uma situação corriqueira que praticamente todos nós já vivenciamos: ao tentarmos lembrar onde deixamos determinado objeto, partimos do momento presente ou de algum momento anterior a fim de então identificarmos qual foi a última ação que nos leva ao objeto perdido. Ou seja, percorre-se uma sucessão de movimentos até se chegar ao alvo da procura: “Isso explica porque atos de revocação, quando têm como ponto de partida o começo de uma série, obtêm a mais rápida realização e o maior êxito; tal como os objetos estão mutuamente relacionados numa ordem de sucessão, assim também estão os movimentos” (*De Memoria* II, 451b32-452a3). Por esse motivo Aristóteles reforça que as matérias que estão dispostas ordenadamente como por exemplo as matemáticas, apresentam menor grau de dificuldade ao processo de reminiscência do que aquelas onde os assuntos são dispostos de forma deficiente. Aproveita também para outra vez salientar a distinção da reminiscência e do aprendizado, pois alega que a reminiscência é um ato interno de “mover-se”, dependendo única e exclusivamente do esforço próprio,



enquanto o aprendizado só é possível mediante uma ação externa, o que faz com que a capacidade de recordar cesse.

Recordar consiste na existência potencial do efetivo estímulo na mente, isso, como foi dito, de um modo em que o indivíduo é movido, ou seja, estimulado a partir de seu próprio interior. Mas é necessário garantir um ponto de partida, o que explica porque certos indivíduos, ao revocarem, parecem partir de lugares. A causa para isso é passarem rapidamente de uma etapa para a seguinte, por exemplo, do leite para o branco, deste para o ar, do ar para o úmido, com base no que se recorda do outono, se for essa a estação que o indivíduo está procurando revocar. (*De Memoria II*, 452a10-452a16)

O estagirita ilustra o processo de reminiscência utilizando as oito primeiras letras do alfabeto grego (ΑΒΓΔΕΖΗΘ que aqui tomaremos por ABCDEFGH). Aristóteles sugere então que nos movamos por trios a partir dos seus respectivos centros¹⁴. Se alguém não encontra o que procura partindo de B, poderá então iniciar a busca a partir de E, já que neste ponto é possível tanto prosseguir para F quanto voltar para D, e assim sucessivamente a partir de novos pontos de referência. A explicação do motivo pelo qual muitas vezes recordamos enquanto em outras não é exatamente a possibilidade de realizarmos caminhos diferentes a partir do mesmo ponto de saída. E a isso se soma a importância do tempo, isto é, se determinado (quando sabemos em que momento o fato se deu) ou indeterminado (quando não temos certeza). “A conclusão é que é quando o movimento relativo ao fato e o movimento relativo ao seu tempo ocorrem conjuntamente que alguém realmente se recorda” (*De Memoria II*, 452b24-25). Ou seja, considerando que a memória só é possível no decorrer do tempo, o ato da reminiscência não pode ignorar essa extensão, pois, caso contrário, o recordar seria impossível. Pode ser que alguém se lembre de um fato, mas não se recorde do tempo exato em que isso ocorreu, no entanto, mesmo assim há uma percepção (mesmo que indeterminada) de tempo. A partir disso, Aristóteles contrapõem a memória, recordação e reminiscência. Retomando a alegação do começo do tratado, ele reafirma que aqueles que possuem boa memória não são por isso eficientes na reminiscência, bem como que a reminiscência difere da recordação pelo fato de que alguns animais também partilham da memória e por isso recordam, todavia a reminiscência só pode ser algo exclusivo

¹⁴ Sigo a interpretação de Sorabji. Cf. SORABJI, 1972, p.32-34.



dos seres humanos por tratar-se de uma investigação que demanda deliberação, um certo tipo de inferência (*sylogismos*), a qual apenas um animal racional poderia realizar.

Reafirmando que a memória é constituída por imagens mentais Aristóteles acredita que o processo de reminiscência ocorre de fato na esfera corpórea e para isso traz um exemplo:

Que a experiência é, num certo sentido, corpórea, isto é, que a revocação constitui a busca de uma *phantasma* na esfera corpórea, é indicado a título de prova pelo desconforto manifestado por certos indivíduos quando, a despeito de intensa concentração intelectual, não conseguem revocar, incapacidade que persiste mesmo quando cessaram suas tentativas de revocar; isso ocorre principalmente com os melancólicos, os quais são especialmente movidos por imagens mentais. (*De Memoria* II, 453a15-20)

Nessa passagem é possível identificar a aderência de Aristóteles à teoria humoral que segundo a tradição fora utilizada por Hipócrates. Finalizando o tratado ele traz outras observações de cunho empírico com o objetivo de endossar a sua teoria.

Em suma, podemos destacar da seguinte forma os conceitos trabalhados nesse tratado: A memória é um estado ou afecção que é gravado como uma imagem na alma e na parte do corpo que é a sua sede – destacando assim a inviabilidade de qualquer memória à parte do composto hilemórfico. Parece pertencer incidentalmente à faculdade intelectual, mas na verdade tem sua fonte na faculdade de percepção sensorial primária. Logo, é partilhada pelos animais que possuem a faculdade perceptiva e também a capacidade de imaginação; a recordação é a capacidade de representação a partir de uma imagem que nos remete à outra ou da imagem em si mesma; a reminiscência é o ato intencional pelo qual, de forma ordenada, podemos percorrer uma cadeia de movimentos até atingir a imagem (lembrança) procurada.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles não foi o único, nem o primeiro, a trabalhar a relação corpo-alma na filosofia antiga. Muito próximo dele seu mestre, Platão, já tinha muito a dizer. Antes ainda a teoria atomista de Leucipo e Demócrito já forneciam explicações da alma



como um princípio vital que *anima* os corpos. Isto sem contar com tantos outros que de alguma forma contribuíram para o desenvolvimento desta temática. Tratando especificamente da memória, Plotino tentará refutar Aristóteles por meio de um neoplatonismo do século III d.C. e Agostinho no século IV d.C. expandirá as fronteiras da memória como nenhum outro havia realizado (inclusive se utilizando de alguns pressupostos aristotélicos). No entanto, a forma magistral como o estagirita fundamenta a sua compreensão da relação corpo-alma a partir de sua concepção psicológica, levando a efeito o empirismo que lhe é tão peculiar, de fato, pode ser considerado um marco na filosofia antiga. No desenvolvimento desta pesquisa fomos capazes de identificar as linhas mestras da psicologia aristotélica, como essas fundamentam a relação entre o corpo e a alma bem como contrapor as correntes em vigor no tempo de Aristóteles. Portanto, acreditamos que o objetivo principal da nossa investigação foi alcançado. Todavia, dos muitos desafios que encontramos no processo de elaboração desse trabalho, três se destacam como futuros objetos de pesquisa: (1) demonstramos sucintamente na primeira seção e no apêndice deste trabalho que é possível identificarmos uma teoria da mente na psicologia aristotélica, uma vez que sem essa não seria possível dar conta de todas as faculdades da *psykhê*. No entanto, acreditamos ser necessário fundamentarmos adequadamente essa posição mediante um desenvolvimento mais profundo desse tema. (2) Ao desenvolvermos a concepção aristotélica de memória tivemos que ressaltar a distinção que existe entre a memória e a imaginação (*phantasia*). Realizamos isto levando em consideração que a memória se desenvolve a partir de experiências factuais, diferentemente da imaginação que não está limitada à imediaticidade da realidade. Porém, não totalmente satisfeitos com essa resposta, nos vem à mente o seguinte questionamento: Se a memória só é possível mediante imagens (*phantasmas*) e estas são derivadas da imaginação (*phantasia*) que é alimentada pela faculdade perceptiva, qual a distinção essencial entre memória e imaginação? Julgamos necessária uma maior atenção e dedicação a esse ponto. (3) Pudemos expor (também na mesma sessão) que a memória está vinculada tanto à alma quanto ao corpo. Trata-se de uma concepção hilemórfica sem a qual perderemos o fio condutor de toda a psicologia aristotélica. Por mais que não defendamos que Aristóteles seja um tipo de materialista redutivista, seria possível aproximá-lo da biologia e neurociência contemporâneas quando essas discutem, por exemplo, a



memória muscular ou a biologia da mente? Em caso afirmativo, sob quais bases? Esses são pontos e questões que entendemos como relevantes para futuras pesquisas.

6. REFERÊNCIAS

ANGIONI, Lucas. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 15. Aristóteles Metafísica Livros I, II e III. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFHC, 2002.*

_____. *Aristóteles: Física I e II. Prefácio, introdução, tradução e comentários Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.*

ARISTÓTELES. *De Anima. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.*

_____. *Metafísica. Ensaio introdutório, tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.*

_____. *Sobre a Alma. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.*

_____. *Parva Naturalia. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.*

_____. *The Nichomachean Ethics. Translated by David Ross and revised with an introduction by Lesley Brown. New York: Oxford University Press Inc., 2009.*

BARNES, Jonathan (org). *Aristóteles. Tradução Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.*

_____. *The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1991.*

BEKKER, Immanuel (org). *Aristotelis Opera ex recensione. Berlim: Academia Regia Borussica, 1831.*

CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides. Tradução Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.*

COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos contextualizados. Tradução, estudo e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.*



- DALTON, John. *A New System of Chemical Philosophy*. Manchester, 1808.
- DIELS, Herman; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1903.
- ESTIENNE, Henri (org). *Platonis opera quae extant omnia*. Paris, 1578.
- GUTHRIE, William K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1981. 6 v.
- NUSSBAUM, Martha C; RORTY, Amélie Oksenberg. The Text of Aristotle's De Anima. In: NUSSBAUM, Martha C; RORTY, Amélie Oksenberg (orgs.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará, 1988.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia pagã antiga*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. 1 v.
- SHIELDS, Christopher. Aristotle's Psychology. IN: ZALTA, Edward N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Inverno de 2016. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>>. Acesso em: 24 jul. 2019.
- SORABJI, Richard. *Aristotle on memory*. Rhode Island: Brown University Press Providence, 1972.
- STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. 4ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- WERNER, Jaeger. *Aristoteles: bases para la história de su desarrollo intelectual*. Pánuco: Fondo de Cultura Económica, 1946.

7. APÊNDICE A

A RELAÇÃO MENTE-CORPO NA MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE

A filosofia da mente tem se debruçado sobre diversas questões. Para citarmos algumas: a consciência, a identidade pessoal e o papel da mente no comportamento.



Estas e outras decorrem do problema principal que esta disciplina se propõe a tratar: o problema da relação entre mente e corpo. Diversas teorias procuram responder às questões que se apresentam a partir de diferentes perspectivas. Nosso intuito aqui não é expor definitivamente toda a abrangente discussão existente sobre o tema bem como seus desdobramentos, mas apenas, e de forma sucinta, traçarmos um fio condutor, assim como um paralelo, de algumas teorias recentes que são atribuídas à Aristóteles¹⁵.

No período moderno, o primeiro a trabalhar a relação entre a mente e o corpo foi Descartes. O dualismo cartesiano expresso a partir da compreensão de que a mente é totalmente distinta do corpo e, portanto, puramente espiritual – assim como a relação entre mente e corpo ocorre de modo causal – o leva a conceber que se por um lado os eventos corpóreos atingem a mente por meio de sensações, experiências e pensamentos, por outro a mente é responsável por estimular o corpo à ação (LYCAN, 2013, p. 181). Disso decorre que, por tratar-se de objetos distintos, a mente sobreviveria à morte do corpo físico, tornando-a o centro do genuíno sujeito. Essa perspectiva interior, ou seja, de um sujeito cognoscente que se reconhece a despeito de sua condição física, sofrerá em meados do século XX severas críticas com o impacto acumulado do positivismo, sobretudo na vertente do positivismo lógico e da teoria verificacionista do significado. Se o dualismo cartesiano se fundamenta em uma metafísica robusta e um forte apelo indutivo ao reconhecimento desse eu interno, o critério dos positivistas lógicos será o da proibição científica por meio da verificabilidade intersubjetiva, o que automaticamente coloca em xeque todos os pressupostos metafísicos. Assim, para ser respeitada cientificamente, a mente deve submeter-se a uma análise intersubjetiva, isto é, um ponto de vista de “terceira pessoa”.

Como uma reação frontal ao dualismo cartesiano temos o Behaviorismo. Carnap (1932)¹⁶ e Ryle (1949)¹⁷ notam que a verificabilidade de atributos mentais

¹⁵ Utilizamos como base para este primeiro tópico o texto *Filosofia da Mente* de William Lycan (LYCAN, William G. *Filosofia da Mente*. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (org). *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.)

¹⁶ CARNAP, R. *Psychology in physical language*. Erkenntnis, 3, 1932. p.107-142.

¹⁷ RYLE, G. *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble, 1949.



somente é possível na esfera comportamental. Devido a recusa à metafísica e aos excessos do dualismo, o behaviorista não investigará a mente sob bases imateriais assim como considerará até mesmo os estados e eventos neurofisiológicos como objetos da biologia. Embora dentro do behaviorismo existam diferentes vertentes, a teoria como um todo procura se libertar de diversos problemas subjacentes ao dualismo cartesiano, bem como estabelecer a possibilidade de verificação intersubjetiva. Apesar de todo o progresso alcançado, algumas críticas foram levantadas ao behaviorismo, das quais citamos duas: 1) Nem todos os eventos mentais são necessariamente acompanhados por comportamentos. Era possível conceber ocorrências mentais conscientes (por exemplo um caso de introspecção) que não fossem acompanhadas por comportamentos característicos. 2) Parecia perfeitamente possível, apesar da semelhança entre os comportamentos efetivos, que duas pessoas fossem totalmente distintas psicologicamente (LYCAN, 2013, p. 184). Ao desprezarem o aspecto interno em favor da possibilidade de verificabilidade intersubjetiva, os behavioristas deixaram de lado pontos importantes que pediam por uma solução intermediária.

Place (1956)¹⁸ e Smart (1959)¹⁹ se contrapuseram aos behavioristas, exatamente por entenderem que existem eventos mentais que são genuinamente internos e, conseqüentemente, não deveriam ser identificados com o comportamento externo ou disposições hipotéticas de comportamento. Contudo, isto não significa um retorno ao dualismo cartesiano, pelo contrário, os eventos mentais não ocorrem para além do físico, antes são equivalentes aos neurofisiológicos. Isto significa que para todo estado ou evento mental haverá um estado ou evento neurofisiológico. Sentir dor seria equivalente a ter as fibras-c, ou de modo mais provável as fibras-a, em tensão no sistema nervoso central (LYCAN, 2013, p.185). A teoria da identidade da mente estabelece então uma total correspondência entre o mental e físico. Desta forma, seria possível evitar as objeções levantadas contra o behaviorismo ao levar em consideração os eventos e estados internos. Assim, a teoria da identidade se colocava como uma síntese entre o dualismo e o behaviorismo. Se os dualistas estavam errados em pensar que os componentes mentais não são físicos, estavam certos em

¹⁸ PLACE, U. T. *Is consciousness a brain process?*. British Journal of Psychology, 47, 1956, p.44-50.

¹⁹ SMART, J. J. C. *Sensations and brain processes*. Philosophical Review, 68, 1959, p.141-156.



pensá-los como internos e episódicos. Por outro lado os behavioristas estavam certos em sua perspectiva materialista, mas errados em repudiar os episódios mentais internos.

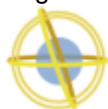
Dentro de pouco tempo, Hilary Putnam²⁰ e Jerry Fodor²¹ levantaram uma importante objeção aos pressupostos da teoria da identidade. Se podemos afirmar que a dor pode ser caracterizada de forma neurofisiológica mediante a descarga de impulsos elétricos das fibras-c, por conseguinte, precisaríamos assumir que somente os seres vivos que, assim como os seres humanos, possuam fibras-c são passíveis à dor. Tal proposta demonstra-se inviável dada a variedade de compostos orgânicos, por exemplo, no mundo animal e o fato de que estes também sentem dor. Assim, é necessário que haja uma reformulação da teoria da identidade que leva muito em conta os estados neurofisiológicos característicos de um composto orgânico específico. A proposta que Putnam e Fodor apresentam é que ter dor, *per se*, não deve estar vinculado às descargas de impulsos elétricos das fibras-c, mas estar num estado – de qualquer descrição bioquímica – que possa desempenhar o mesmo papel causal que as centelhas de fibras-c nos seres humanos (LYCAN, 2013, p.187). Vale ressaltar que isto não modifica o fato de que nos seres humanos o evento mental de dor esteja vinculado às descargas de impulsos elétricos de fibras-c, no entanto, a dor como gênero universal deve ser identificada com algo mais abstrato, ou seja, com papéis funcionais mais abstratos.

O funcionalismo, portanto, é a doutrina segundo a qual o que torna o estado mental o tipo de estado que ele é – uma dor, um odor de violetas, uma crença de que os coalsas são perigosos – é o seu conjunto distintivo de relações funcionais, seu papel na economia comportamental do sujeito. (LYCAN, 2013, p.187)

Para o funcionalismo, os estados mentais poderiam ser comparados aos estados funcionais de um computador, ou seja, da mesma forma que um programa de computador pode ser executado com diferentes configurações de hardware, um

²⁰ PUTNAM, H. Minds and machines. In: HOOK. S. *Dimensions of Mind*. New York: Collier Books, 1960, p.136-164.

²¹ FODOR, J.A; PYLYSHYN, Z, W. *Connectionism and cognitive architecture: a critical analysis*. Cognition, 28, 1988. p.3-71.



“programa” psicológico pode ser executado por diferentes organismos com composições físico-químicas diversas (LYCAN, 2013, p.187).

O funcionalista, portanto, mobiliza três níveis de descrição, mas aplica-os todos à mesma realidade fundamental. Um estado físico no cérebro de uma pessoa num momento particular pode ser descrito de modo neurofisiológico, mas pode ter também uma descrição funcional relativa a um programa de máquina que por acaso o cérebro está executando, e pode ainda ter uma descrição mental, se um estado mental recebe uma identificação-tipo correta em relação à categoria funcional que ele exemplifica. E há assim, afinal, um sentido pelo qual “o mental” é distinto do “físico”. Embora, como seja de presumir, não existam substâncias ou conteúdos não físicos, e toda ocorrência mental seja ela própria inteiramente física, a caracterização mental não é a caracterização física, e a propriedade de ser uma dor não é simplesmente a propriedade de ser determinada descarga neural. Além disso, diferentemente do behaviorismo e da teoria da identidade, o funcionalismo não implica estritamente que a mente seja física; isso pode ser verdade em relação a mentes não físicas, na medida em que essas mentes executassem os programas pertinentes. (LYCAN, 2013, p.188).

FUNCIONALISMO, SUPERVENIÊNCIA E EMERGENTISMO EM ARISTÓTELES

Diversos estudiosos de Aristóteles dentre os quais destacamos Irwin (1991)²² e Shields (1990)²³ defendem, com o endosso de Putnam, uma visão funcionalista em Aristóteles. No entanto, após a publicação do ensaio de Myles Burnyeat “*Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?*”²⁴ em 1992, essa perspectiva vem sofrendo algum retrocesso:

Hence all we can do with the Aristotelian philosophy of mind and its theory of perception as the receiving of sensible forms without matter is what the seventeenth century did: junk it. Having junked it, we are stuck with the mind-body problem as Descartes created it, inevitably and rightly so. The modern functionalist should be grateful to Descartes for having set him the problem to which functionalism is supposed to be a more satisfactory solution than Cartesian dualism. For the moral of this

²² IRWIN, T. Aristotle’s Philosophy of Mind. IN: EVERSON, S. (ed.). *Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.56-83.

²³ SHIELDS, C. The First Functionalism. In: SMITH, J.-C. (ed.). *Historical Foundations of Cognitive Science*. Amsterdam: Kluwer, 1990, p.19-33.

²⁴ BURNYEAT, M. F. Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft). In: NUSSBAUM, Martha C; RORTY, Amélie Oksenberg (orgs.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 15-26.



paper's history is that new functionalist minds do not fit into old Aristotelian bodies²⁵. (BURNYEAT, 1992)

Conforme descrevemos anteriormente, para o funcionalismo, cada estado mental é definido pela função que desempenha. Nisto estão envolvidos o estado neurofisiológico, o estado mental e o estado comportamental. Dada a relação inextricável do hilemorfismo aristotélico, espera-se que aquilo que desempenhe o papel funcional esteja vinculado a algum estado material. Todavia, o funcionalismo não assume essa premissa. O que ele requer é que em vez de um estado material, trate-se de um estado cujos poderes causais desempenhem o papel funcional em questão. Por conseguinte, mesmo que certa função seja realizada por um determinado tipo de estado material, ela não será identificada como tal. Desta forma, poderia até mesmo haver diferentes tipos de estados materiais que se adequam ao mesmo papel funcional²⁶. A conclusão será que as definições funcionais deixam em aberto a possibilidade de múltiplas realizações. Sobre isso Caston nos adverte o seguinte:

It is worth emphasizing that multiple realizability only entails *epistemic* possibility: *for all we know*, there might be several types of material state that satisfy the definition, since it does not explicitly specify a certain type of material state, much less one that uniquely satisfies it. But it does not follow that multiple realization is a genuine *physical* possibility in any given case, as is sometimes alleged. Epistemic possibility is just a question of what is "left open" by the definition, due to its abstractness²⁷. (CASTON, 2006, p.321)

Portanto, as explicações funcionais acabam por tornarem-se autônomas das materiais. Disto resultam diversos temas: 1) A concepção aristotélica de forma é

²⁵ "Portanto, tudo o que podemos fazer com a filosofia da mente aristotélica e sua teoria da percepção como o recebimento de formas sensíveis sem matéria é o que o século XVII fez: desprezá-la. Depois de descartá-la estamos presos ao problema mente-corpo como Descartes o criou, inevitavelmente e com razão. O funcionalista moderno deveria ser grato a Descartes por ter estabelecido o problema para o qual o funcionalismo deveria ser uma solução mais satisfatória que o dualismo cartesiano. A moral deste artigo é que as novas mentes funcionalistas não se encaixam nos antigos corpos aristotélicos."

²⁶ Cf. CASTON, V. Aristotle's Psychology. In: GILL. M. L; PELLEGRIN. P (orgs.). *A Companion to Ancient Philosophy*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, p.320.

²⁷ "Vale ressaltar que a múltipla realização envolve apenas uma possibilidade *epistêmica*: *pelo que sabemos*, pode haver diversos tipos de estados materiais que satisfaçam a definição, uma vez que não fica explícito um certo tipo específico de estado material, muito menos um que o satisfaça exclusivamente. No entanto, disto não segue que uma múltipla realização é uma possibilidade genuinamente *física* em qualquer caso como as vezes se afirma. Uma possibilidade epistêmica é apenas uma questão do que é 'deixado em aberto' pela definição devido à sua abstração."



funcional (em um sentido mais amplo do termo); nada pode pertencer a um tipo de K se não executar as atividades características de K. 2) A matéria tem um caráter subsidiário quando relacionada à função que os seres vivos exercem; uma certa substância K necessita do tipo de matéria que execute as atividades características de K. 3) As explicações psicológicas em Aristóteles ocorrem de “cima para baixo”, isto é, a primazia é dada à *forma* que é o que fundamenta as potencialidades do ser vivo. Todavia, deve-se levar em conta o aspecto material, embora haja um certo tipo de superioridade para as explicações psicológicas (CASTON, 2006, p. 321). Diferente do funcionalismo, a principal ênfase de Aristóteles não se encontra nos estados psicológicos ou mentais, mas sim na alma e nas capacidades que a constituem. Embora o estagirita exija que a definição indique as quatro causas de um determinado estado psicológico e para isso naturalmente utilize a causa eficiente, sua ênfase não se limita a esta, pelo contrário, é direcionada para a relação entre matéria e forma, o que se opõe ao funcionalismo. Um exemplo claro é quando ele trata a ira tanto em seu aspecto psicológico quanto em um estado material (*De Anima* I 1, 403a30-b1).

Os questionamentos de Burnyeat agitaram as discussões não somente sobre o funcionalismo, mas também sobre questões relacionadas. Uma destas era se havia superveniência entre o estado mental e o estado físico, ou seja, se existia uma covariação necessária entre eles. Embora alguns rejeitem a possibilidade de superveniência, dentre eles o próprio Burnyeat, Caston acredita ser possível que algumas observações de Aristóteles possibilitem a defesa desta posição (CASTON, 2006, p.323). Vale lembrar que o estagirita repreende aos seus predecessores por falarem como se qualquer tipo de alma pudesse habitar qualquer tipo de corpo, e salienta que cada corpo parece ter sua própria forma e estrutura (*De Anima* I 3, 407b20-24). Isto é, da mesma maneira como de modo mais geral há relação de correspondência entre forma e matéria que são distintas por espécies (vegetais, animais e seres humanos), conseqüentemente deverá haver também uma correlação particular ao nível do indivíduo.

Uma outra objeção ao funcionalismo vem do emergentismo. Para esta corrente Aristóteles não pode ser um funcionalista, pois, ele relaciona os estados psicológicos e a alma como causas eficientes. Por sua vez, o funcionalismo localiza o poder causal



no estado material subjacente (CASTON, 2006, p.325). Portanto, deverá existir uma preocupação não somente em relacionar os estados psicológicos e materiais, mas em estabelecer uma primazia dos últimos sobre os primeiros. Portanto, para o emergentismo, se o funcionalismo for deixado de lado mas a superveniência igualmente prescindir dos estados psicológicos como causa eficiente, ainda assim continuará existindo dificuldades para interpretação. Um exemplo dessa precedência defendida pelo emergentismo é quando Aristóteles identifica estados mentais, por exemplo o desejo, como causa eficiente que leva à ação (*De Anima* III 10, 433b13-20). Vale ressaltar que se a causa eficiente identificada no nível psicológico for possível ou não ao funcionalismo, é compatível com a superveniência. Uma vez aceitos a superveniência e este tipo de causalidade, estamos diante do emergentismo:

For Aristotle, chemistry, biology, and psychology have a crucial explanatory role as well. He thus tends towards a form of *emergentism*: a position committed to downward causation, while upholding the supervenience of higher states, on lower, material ones²⁸. (Caston, 2006 p. 326)

²⁸ “Para Aristóteles, química, biologia e psicologia também tem um papel explicativo crucial. Assim, ele tende a uma forma de *emergentismo*: uma posição comprometida a uma causação descendente, mantendo a superveniência dos estados superiores nos inferiores, nos estados materiais.”

