



TRADUÇÃO DO ORIGINAL "ARISTOTLE'S
PHILOSOPHY OF MIND", DE TERENCE H.
IRWIN

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.202.10>

Sâmara Araújo Costa

Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Porto (Portugal). Bolsista FCT (Fundação Para a Ciência e Tecnologia)

samara.araujo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2157-2994>

RESUMO:

A presente tradução pretende contribuir para o debate em torno da filosofia da mente em Aristóteles e, para tal, buscou-se enriquecer a discussão trazendo para a língua portuguesa o texto de Terence Irwin, autor referência na área, "Aristotle's theory of mind". Aristóteles em seu livro *Sobre a Alma*, traça importantes considerações sobre a mente, já que defende todos os seres vivos têm alma e dentre eles, há um subgrupo que apresenta mente. Mas até que ponto podemos traçar paralelos entre os debates da filosofia da mente contemporâneos e as reflexões do assunto feitas por Aristóteles? Nesse sentido, Irwin pretende defender que as visões de Aristóteles sobre alma e corpo podem ser proveitosamente comparadas com as opções familiares dos debates sobre mente e corpo, e que uma comparação cuidadosa permite a conclusão bastante definitiva de que ele aceita uma posição reconhecidamente funcionalista.

PALAVRAS-CHAVE:

Aristóteles. Mente e corpo. Funcionalismo. Sobre a Alma. Terence Irwin.

TRANSLATION OF THE ORIGINAL "ARISTOTLE'S PHILOSOPHY OF MIND", BY TERENCE H.
IRWIN

ABSTRACT:

The present translation aims to contribute to the debate on Aristotle's philosophy of mind by enriching the discussion with the Portuguese translation of Terence Irwin's text, "Aristotle's Theory of Mind," a key reference in the field. In his work *On the Soul*, Aristotle makes significant considerations about the mind, asserting that all living beings have a soul, with a subgroup possessing a mind. But to what extent can we draw parallels between contemporary philosophy of mind debates and Aristotle's reflections on the subject? In this context, Irwin argues that Aristotle's views on the soul and body can be fruitfully compared with the familiar options in the mind-body debates and that a careful comparison allows for the fairly definitive conclusion that Aristotle accepts a recognizably functionalist position.

KEYWORDS:

Aristotle. Body and Mind. Functionalism. On the Soul. Terence Irwin.

1 Introdução

A discussão de Aristóteles sobre a alma (*psiquê*) em sua obra *Sobre a alma (de Anima)* pertence como parte de sua filosofia da natureza que trata das coisas vivas.¹ Ele considera a alma como um princípio da vida e, portanto, acredita que todas as coisas vivas, incluindo as plantas, têm alma; criaturas com mentes são, portanto, um subconjunto específico de criaturas com almas. Em sua visão, não há dúvida sobre a existência de almas, mas há espaço para dúvidas e desacordos sobre o tipo de coisa que uma alma é.

Este ponto simples - que nem todas as almas são mentes - deve nos alertar para não supor que a discussão de Aristóteles sobre as almas pretende ser uma contribuição para a filosofia da mente. Se presumirmos que suas perguntas são exatamente as mesmas que normalmente consideramos pertencer à filosofia da mente, corremos o risco óbvio de anacronismo. Por outro lado, não é menos perigoso fazer uma suposição oposta - que simplesmente porque Aristóteles não se propôs a discutir mentes, ele não terá nada a contribuir para a filosofia da mente. O escopo mais amplo de sua investigação pode realmente resultar em uma perspectiva distinta e esclarecedora sobre questões de filosofia da mente. Antes de abordarmos essa questão, devemos ver quais perguntas Aristóteles faz sobre a alma e como ele as responde. (Vou usar "psíquico" e "psicológico" artificialmente, para corresponder ao uso de "alma" de Aristóteles.)

¹ A tradução mais confiável do *de Anima* é Hamlyn (1968) que infelizmente não inclui todo o livro I. As referências no texto sem indicação da obra aristotélica são geralmente ao *de Anima*. Neste capítulo, passo brevemente por algumas questões importantes (especialmente sobre a teoria da substância de Aristóteles) e forneço apenas algumas referências às discussões modernas (geralmente bastante recentes). Eu ofereço mais alguns detalhes em Irwin [220], esp. capítulos. 3-5, 10-14. Para mais referências ver Barnes [224], Modrack [289], e na bibliografia a seguir.

Apesar desses cuidados sobre a diferença entre mentes e almas, pode ser útil abordar a discussão de Aristóteles com uma concepção aproximada de possíveis visões sobre a relação entre mente e corpo. Algumas visões são estas:

1. Dualismo de substância: mente e corpo são duas substâncias diferentes. Diferentes versões do dualismo substancial podem sustentar que (a) a mente é uma substância independente do corpo; ou que (b) a mente não é física e o corpo é físico; ou ambos. Descartes e Platão sustentam (a) e (b).

2. Dualismo de propriedades: não existem substâncias puramente mentais, mas os eventos mentais (ou estados, ou propriedades) não são idênticos aos eventos físicos (ou corporais, ou materiais ou fisiológicos) eventos (etc.).

3. Materialismo reducionista: uma vez que cada tipo de evento mental (por exemplo, a sensação de dor ou tédio, ocorrendo em muitas ocasiões possíveis) é idêntico a algum tipo de evento físico, as leis sobre eventos mentais podem ser totalmente reduzidas a leis sobre eventos físicos.

4. Materialismo simbólico: cada evento mental simbólico (por exemplo, o caso particular de sentir-se entediado que está ocorrendo em mim agora) é idêntico a algum evento físico simbólico.

5. Materialismo composicional: cada evento mental é totalmente composto de eventos físicos.

6. Materialismo eliminativista: não há estados mentais, e qualquer tentativa de se referir a eles deve ser eliminada em favor a referência aos estados físicos.

7. Funcionalismo: a essência dos estados mentais consiste em suas relações causais com estímulos externos, outros estados mentais e condutas comportamentais.

Especificações adicionais de cada uma dessas visões são necessárias para mostrar quais são ou não compatíveis com qualquer uma das outras.²

Os estudantes de Aristóteles têm se mostrado dispostos a atribuir a ele várias dessas posições:

(a) Uma vez que ele insiste que alma e corpo são duas substâncias, ele parece ser um dualista; e visto que ele contrasta a alma com sua matéria, ele parece tratar a alma como uma substância não física.

(b) Por outro lado, ele insiste que corpo e alma são um e, portanto, ele parece ser algum tipo de materialista.

² Para uma boa e breve introdução às diferentes visões mencionadas aqui, veja McGinn [637], cap. 2, Bloco [608], é uma fonte conveniente de discussões adicionais - ver especialmente Boyd (introdução à parte 2) (= [609]), Davidson (cap. 5) (= [618]), Putnam (cap. 7), Block (introdução à parte 3), Armstrong (cap. 13), Nagel (cap. 14) e Lewis (cap. 15).

(c) Seu contraste entre alma e corpo é supostamente iluminado pelo contraste entre forma e matéria. Esse contraste parece contrapor os estados funcionais a estados materiais que os realizam ou constituem. Consequentemente, ele parece ser uma espécie de funcionalista também sobre os estados psíquicos.³

Alguns argumentos plausíveis podem ser dados para atribuir cada uma dessas visões a Aristóteles. Como podemos explicar isso? As possíveis respostas incluem as seguintes perspectivas: (i) As diferentes posições, na versão em que Aristóteles as mantém, são consistentes, e ele sustenta todas. (ii) A evidência textual é obscura, e pode ser considerado para oferecer suporte a diferentes pontos de vista, mas na verdade oferece suporte a apenas um. (iii) A evidência é indeterminada e pode ser razoavelmente considerada como um apoio para essas diferentes direções, mas não endossa definitivamente nenhuma delas. (iv) A evidência é contraditória, porque Aristóteles realmente endossa visões contraditórias.

Diante de tais dificuldades, alguns intérpretes sugerem que estamos errados em tentar encaixar Aristóteles em qualquer uma das categorias que se desenvolveram na filosofia da mente, porque suas questões não podem ser comparadas apropriadamente com as da filosofia da mente.⁴

Não concordo com a afirmação sobre anacronismo. Espero mostrar que as visões de Aristóteles sobre alma e corpo podem ser proveitosamente comparadas com as opções familiares dos debates sobre mente e corpo, e que uma comparação cuidadosa permite a conclusão bastante definitiva de que ele aceita uma posição reconhecidamente funcionalista.

Neste capítulo, tento expor alguns dos problemas como Aristóteles coloca estes e algumas explicações sobre sua solução. Uma vez que sua resposta apela essencialmente para sua teoria metafísica, depois de apresentar sua solução, tento relacioná-la com algumas opções e problemas da filosofia da mente que nos são familiares. Nesta discussão introdutória, não posso tentar uma exposição completa da teoria de Aristóteles ou uma exploração completa das questões da filosofia da mente; espero que em algum momento tenha dito o suficiente para sugerir alguns dos aspectos interessantes e controversos de sua posição.

³ Para discussão dessas possíveis visões de Aristóteles, veja Hardie [262], Barnes [255], Robinson [267] e Shields [269] (dualismo) Slakey [292], Sorabji [271], Hartman [263] e Charles [345] (materialismo); Escudos [270] e Modrak [289] (funcionalismo).

⁴ Uma versão dessa visão é apresentada por Burnyeat [258]. Eu me beneficieei com a leitura de uma crítica convincente deste artigo por David Charles.

2 Problemas sobre a alma

No *de Anima* (DA) I, Aristóteles apresenta as crenças comuns e geralmente aceitas sobre a alma e critica as tentativas de seus predecessores em compreendê-las. Ele pensa que concordamos desde o início que a alma é “*uma espécie de princípio dos animais*” (402a6-7). Um “princípio (ou “origem”, arché) desempenha algum tipo de papel causal ou explicativo na coisa da qual é o princípio; e há algum acordo geral sobre o que é explicado apropriadamente com referência à alma: “*Todos definem a alma por meio das coisas, pode-se dizer - pelo movimento, pela percepção e por ser incorpóreo*” (405b11-12). É fácil, tanto para nós quanto para os contemporâneos de Aristóteles, concordar sobre duas dessas três características da alma. Se algo se move, podemos nos referir a algum estado de sua alma (em particular ao desejo) para explicar seu movimento; e se pensamos que algo tem percepção sensorial, prontamente consideramos isso um estado de sua alma.

Mesmo os materialistas reconhecem a crença comum de que a alma é incorpórea, na medida em que identificam a alma com o menos obviamente corpóreo dos elementos materiais que reconhecem (e, portanto, os atomistas identificam a alma com átomos pequenos e em movimento rápido, 405a3-13). Mas Aristóteles não diz no início quais características da alma deveriam estar subjacentes a essa crença comum sobre a incorporeidade.

No decorrer do *de Anima* I Aristóteles critica três visões sobre alma e corpo que são semelhantes a algumas das visões que distinguimos acima.

(1) Materialismo

Entre os predecessores de Aristóteles, a maioria dos filósofos naturais pré-socráticos são materialistas que, como diz Aristóteles, reconhecem apenas as causas materiais. Eles presumem que, se a alma deve ser a causa do movimento da percepção, devemos encontrar o tipo de material adequado para esses processos; algumas características comuns dos processos materiais devem estar sempre presentes, como também somente nas percepções e movimentos. Se olharmos para isso, podemos acreditar que a matéria da alma deve ser altamente móvel se é a causa do movimento, ou deve ser semelhante à matéria do mundo externo que ela percebe.

Aristóteles afirma que esses relatos materialistas estão errados em princípio. Ele rejeita a afirmação de Demócrito de que a alma consiste em átomos que se movem rapidamente, cujo movimento causa o movimento de todo o corpo. Aristóteles responde que “*em geral não é dessa maneira que a alma parece fazer os animais se moverem, mas por meio de algum tipo de decisão ou pensamento*” (406 b17-25). Aristóteles assume que uma explicação puramente materialista não pode atribuir o papel apropriado à

decisão e ao pensamento; mas ele não diz por que presume isso. Ele pode presumir isso porque pensa que decisão e pensamento não são processos materiais, ou porque ele pensa que seu papel explicativo não se esgota por quaisquer propriedades materiais que possam ter. Ele pode, portanto, estar simplesmente rejeitando o reducionismo ou materialismo eliminativista, ou pode estar indo além e também rejeitando o materialismo composicional.

Outras objeções ao materialismo resultam de outras características aparentes da alma. Pensamos que de alguma forma um organismo é um porquê tem uma alma (410 b10-15); e nenhuma posição material parece explicar esse papel. Pois se identificarmos a alma com as coisas as coisas que causam movimento e percepção, nós queremos conhecer o que faz que estas coisas e a questão dos componentes materiais são dentro de um organismo; e as coisas que causam movimento e percepção não respondem a esta pergunta (411b5-14).

(2) Dualismo

Se essas considerações nos levam a duvidar do materialismo, podem nos tornar mais simpáticos ao dualismo substancial de Platão. Aristóteles, no entanto, rejeita essa alternativa platônica ao materialismo. Em sua visão, a explicação dualista da alma e do corpo não explica as estreitas conexões entre a alma e o corpo cujas potencialidades ela atualiza; portanto, falha, não menos que uma visão materialista em explicar a unidade do organismo (407b13-26).

(3) Teoria atributiva

Se rejeitarmos a visão materialista de que a alma é uma substância puramente material, e a visão dualista de que é uma substância totalmente imaterial, podemos inferir que ambas as visões estão erradas porque ambas assumem que a alma é algum tipo de substância - ou uma coisa material comum ou uma coisa incomum e não material. Uma visão aparentemente mais sofisticada sustenta que a alma não é uma "coisa" de todo, mas algo mais como uma propriedade ou atributo de uma coisa - algum arranjo ou "composição" (harmonia) de constituintes materiais (407b27-408a28; Platão, Fédon 85e-86d). Essa teoria reconhece o caráter imaterial da alma sem tratá-la como uma substância imaterial; e sugere porque pensamos que algo é um único organismo por ter uma única alma - assim como a proporção dos ingredientes explica a unidade do bolo feito de farinha, água e ovos. Pode parecer surpreendente, então, que Aristóteles rejeite qualquer teoria (407b27-408a28) e sustente que a alma é uma substância.

Ao levantar objeções a esses três relatos da alma, Aristóteles sugere uma quarta que deveria ser possível. Não é necessário rejeitar todos os aspectos das três teorias aparentemente inadequadas; podemos descobrir que alguns aspectos da teoria materialista, dualista ou teoria atributiva são defensáveis, ou que algumas objeções a eles são menos convincentes do que pareciam inicialmente.

Ao expressar essas três visões, mencionei a matéria, substância e atributo, sem explicar esses termos apropriadamente. Aristóteles acredita que uma explicação adequada resolverá o problema levantado por estas três visões e mostrará por que são menos irreconciliáveis do que poderíamos pensar.

3 Forma, matéria e substância

A pesquisa de Aristóteles sobre as crenças comuns e teorias anteriores que mencionam sobre a matéria, mas não a forma, o correlato aristotélico normal sobre a matéria. Ele pensa que se entendermos a forma e, especialmente, se entendermos por que a forma é substância, também veremos por que a alma é forma e, portanto, por que a alma é substância.

A forma e a matéria são introduzidas para explicar a mudança e o devir nas primeiras substâncias. Aristóteles trata a primeira substância como um sujeito basilar, entre outras coisas (espécies e gêneros substanciais e não-substâncias tais como qualidade e quantidade) são predicados (*Categorias* 2a11-14, 34-5, 2b3-6); e é um sujeito basilar, em parte, porque é sujeito basilar de mudança ou devir (4a10-b19). Sujeitos em devir aparecem em dois tipos de devir: (1) quando Sócrates muda de pálido para escuro, o homem particular continua existindo e continua a ser um homem, enquanto a instância de palidez é substituída por uma instância de escuridão. Essa mudança de pálido para escuro é um “devir qualificado” (em que x se torna F). (2) Quando uma primeira substância passa a existir, isso é um “devir não qualificado” (em que x passa a ser simplesmente, e não meramente a ser F) (*Phys.* 190a31-b3). Neste segundo caso, a matéria (por exemplo, um pedaço de bronze) adquire uma forma (adquirindo a forma de Péricles), e a substância (a estátua) passa a existir.

Essas distinções nos permitem levantar uma outra questão: que tipo de coisas são as substâncias genuínas? Embora às vezes Aristóteles pareça simplesmente presumir que coisas como estátuas e cavalos são substâncias primeiras, ele às vezes reconhece que há razões para acreditar que a matéria é a única substância. Pois toda mudança não qualitativa de uma “substância formal” (por exemplo, uma estátua ou um cavalo) é também qualificado por sua matéria (por exemplo o bronze ou a carne e o sangue) tal como o sujeito. Além disso, todas as mudanças de qualidades dos quais as substâncias formais parecem ser os sujeitos podem ser reinterpretados como mudanças qualitativas com a matéria como seu assunto (embora quando dizemos que, por exemplo, a estátua ficou verde, poderíamos muito bem dizer isso sobre o pedaço de bronze). Por que, então, não deveríamos dizer que a matéria é o sujeito básico da mudança e, portanto, a única substância genuína, enquanto a “substância” formal não é realmente uma substância de forma alguma? (*Phys.* 193a9-28, *Metaphysics* 1029a10-26).

Aristóteles responde que a forma, assim como a matéria, é uma substância, porque também é um sujeito básico da mudança, distinto da matéria. Um artefacto ou organismo específico não depende de nenhum fragmento particular de matéria; embora esta estátua de Péricles tenha surgido de uma determinada peça de bronze, ela pode permanecer existindo, embora a peça de bronze não. Pois podemos consertar a estátua substituindo os pedaços danificados, preservando a mesma estátua, mas fazendo com que um pedaço diferente de bronze a constitua. A questão é ainda mais clara com os organismos vivos; para permanecerem vivos, eles devem substituir sua matéria por uma nova matéria e, assim, manter a mesma forma com diferentes pedaços de matéria para constituí-la (*de Generatione et Corruptione* 321b22-8, 322a24-33). Embora uma forma particular (desta casa ou estátua particular) exista sempre que exista *algum* pedaço de matéria para constituí-la, não há *um* pedaço de matéria particular que deve persistir todo tempo para que a forma persista. Por essa razão, a forma não é um assunto menos básico do que a matéria e, portanto, conta como uma substância.⁵

Às vezes, de facto, Aristóteles chega a afirmar que a matéria não pode persistir sem a forma. Quando uma criatura viva morre, o que sobrevive não é sua cabeça, mãos, braços, etc., mas coisas que são apenas "homonimamente" mãos, etc. (da mesma forma que uma mão de pedra esculpida por um escultor é apenas "homonimamente" "Uma mão, e não uma mão genuína; ver *Met.* 1035b23-5, 1036b30-2). Ele também afirma, no entanto, que criaturas perecem em sua matéria (*Met.* 1035a31-3, DA 412b25-6), e que, portanto, deve sobreviver as criaturas.

Essas afirmações sobre a matéria são consistentes apenas se Aristóteles se refere a dois tipos de matéria: (1) matéria imediata - a coleção adequadamente organizada que é apropriada (ao contrário dos cadáveres e suas partes) para realizar a forma; (2) matéria remota - a matéria que constitui a matéria imediata em algumas ocasiões, mas também sobrevive à destruição da matéria imediata. Enquanto a forma e um pedaço particular de matéria remota são existencialmente independentes um do outro, a forma e algum pedaço de matéria imediata são mutuamente dependentes.

Esses tipos de exemplos apoiam a afirmação de Aristóteles de que o senso comum reconhece artefactos e organismos como substâncias irreduzíveis às suas matérias imediatas ou remotas. Mas eles mostram que artefactos e organismos são realmente substâncias? Os atomistas, por exemplo, podem

⁵ O relato nos três parágrafos anteriores (I) assume que uma estátua ou cavalo em particular tem uma forma particular; (2) pode ser pensado para confundir uma estátua com a forma da estátua; e (3) falha em fazer qualquer distinção entre as opiniões expressas nas *Categorias*, na *Física* e *GC*, e na *Metafísica*. Em (3) eu simplifiquei demais, pois acho que Aristóteles mudou de ideia em alguns pontos entre as obras anteriores e a *Metafísica*. Assumi a posição geral da *Metafísica*. Contra (2), não acho que haja confusão, pois acho que a forma da estátua tem as propriedades formais que tem. Acho que a suposição em (I) é legítima. Em cada estágio, faço uma série de suposições controversas. Para alguma defesa dessas suposições, veja Irwin [220]. A discussão mais útil sobre forma e substância é Whiting [276].

conceder o ponto que Aristóteles reconhece substâncias e suas matérias, mas insistem que o reconhecimento comum de substâncias é supérfluo num relato genuinamente científico e explicativo das coisas e processos no mundo. Mesmo se acharmos conveniente reconhecer substâncias como senso comum, tais como cavalos e árvores, ainda assim, nosso reconhecimento destes pode não contribuir para nossa compreensão da realidade. Se isso for verdade, não há razão para reconhecer essas “substâncias” irredutivelmente formais como substâncias genuínas; pois não há razão para reconhecê-los como sujeitos genuínos das mudanças reais no mundo.

4 Forma como causa

Aristóteles responde a essa objeção argumentando que a forma, assim como a matéria, é uma causa - que, em alguns casos, as propriedades e o comportamento de uma substância são explicados por meio de sua forma, não somente por sua matéria.⁶ A forma e a essência de um martelo são a capacidade de pregar pregos na madeira. O martelo foi projetado para ter essa capacidade de cumprir essa função. Uma vez que o design parcialmente fez com que o martelo surgisse com as propriedades que possui, devemos mencionar a forma para explicar por que o martelo tem essas propriedades.

Aristóteles também insiste na realidade da forma nos organismos naturais. Ele nota que as partes de um organismo natural parecem desempenhar funções que beneficiam o todo: corações bombeiam o sangue, os sentidos transmitem informação útil, camuflagem pode ajudar animais a evitar predadores, e assim por diante. Aristóteles afirma que partes como corações e dentes têm causas finais, que existem para produzir o benefício que realmente produzem (*Phys.* 198b10-199a8). A “causa final” é “aquilo por causa do qual” algo existe ou acontece (194b32-195a3). Na medida em que a descrição da forma de x menciona características de x especificando resultados que explicam outras características e o comportamento de x, a causa formal de x também declara as causas finais das características e comportamento de x. (A forma de um martelo, por exemplo, é sua função de martelar, e essa função é a causa final da forma e estrutura do martelo.) Visto que Aristóteles descreve as formas dos artefactos e dos organismos naturais por meio de suas funções, eu não terei o cuidado de distinguir a causa formal e a causa final. As duas causas não são idênticas, uma vez que algumas formas (por exemplo de objetos matemáticos) não especificam as causas finais, mas para o exemplo que está sendo discutido aqui, não é necessário distingui-las claramente.

⁶ Sobre as quatro causas, veja mais Irwin [220], O leitor não acostumado a Aristóteles deve ser advertido: (1) Aristóteles fala de substâncias e estados, não apenas de eventos, como causas. Daí ele diz – como nós também – que, por exemplo, o capitão negligente foi a causa do naufrágio. (2) O termo traduzido por “causa”, *aition.*, também é aplicado a explicações não causais; portanto, “explicação” às vezes é uma tradução mais apropriada. Se os leitores mantiverem esses dois pontos em mente, não acho que serão seriamente enganados se pensarem que Aristóteles está falando sobre causalidade e explicação causal.

O *design* é um caso de causalidade final, já que o fato de o martelo cravar pregos na madeira explica por que foi feito daquela forma. Normalmente, a intenção do designer original explica para que serve um artefacto, especificando quais são suas funções, enquanto a intenção posterior de um usuário pode explicar o que acontece com ele, especificando para que é usado. (Se um peso de papel for usado para sustentar uma porta aberta, isso é verdade porque o usuário tem essa intenção específica, mesmo que não seja para isso que o peso de papel serve.)

Em outros casos de causalidade final, entretanto, um resultado pode explicar um processo mesmo quando não tenha tal *design*, nem intenção. As instituições sociais e práticas econômicas podem se tornar e permanecer dominantes porque atendem aos interesses da classe dominante em uma sociedade. Neste caso, podemos dizer por que uma instituição sobrevive por referência à sua função, sem qualquer referência às intenções de pessoas em particular (uma vez que a explicação pode ser verdadeira mesmo que ninguém tenha projetado e mantenha a instituição com a intenção de servir aos interesses da classe dominante.) Da mesma forma, uma teoria da evolução pode mostrar que esses animais têm tal cor porque as camuflam, mesmo que não haja nenhum *design* envolvido. Os ancestrais desses animais podem ter adquirido a cor como resultado de uma mutação aleatória, e não porque os beneficiou; mas se os beneficia; mas se o benefício dessa cor para as gerações anteriores promoveu a sobrevivência e a reprodução dessa espécie, então as gerações posteriores têm essa cor porque ela as camufla e, portanto, as beneficia.

Quando Aristóteles afirma, portanto, que organismos e processos naturais existem porque promovem algum bem para os organismos, sua afirmação permanece plausível, como neste exemplo, mesmo sem qualquer apelo ao *design*. Afirmar que a forma e a função explicam algo não nos diz como - mas que processo - produzem um resultado. A crença no *design* dá uma explicação possível de como eles o fazem. Uma teoria da evolução é outra explicação. Aristóteles, de facto, não acredita em nenhuma dessas duas possibilidades. Quando ele afirma que há causas formais e finais, ele não endossa *design* ou evolução, ou qualquer outra teoria em particular, tendo em conta o correto relato sobre processos relevantes; ele simplesmente afirma que o tipo certo de relato deve mostrar como a forma e a função explicam as propriedades e o comportamento dos organismos naturais. Embora a confirmação de sua reivindicação exija a aceitação de um relato mais específico sobre os processos relevantes, a plausibilidade de sua reivindicação não depende da aceitação prévia de tal relato específico. (Muitas vezes podemos ter boas razões para acreditar que algo acontece sem ter uma boa ideia de como isso acontece.)

Aristóteles está certo ao supor que as causas finais são importantes. Podemos ilustrar seu ponto em casos simples envolvendo artefactos. Supomos que as xícaras de chá têm a forma e o tamanho que têm e são feitas dos materiais de que são feitas (*Phys.* 200b4-8), por que são para colocar o chá. Não preveremos

que as xícaras de chá normalmente terão o formato de taças, ou tão grandes quanto chaleiras, ou feitas de plástico que derreteriam ao tocar em um líquido quente. Além disso, não podemos afirmar facilmente essas previsões e generalizações sobre as xícaras de chá em outros termos; pois as xícaras de chá diferem amplamente em forma, tamanho e composição.

Esses pontos sobre a explicação podem parecer familiares demais para valer a pena nos preocuparmos com eles. Mas se Aristóteles está certo ao afirmar que a explicação teleológica também é adequada para processos biológicos e órgãos, independentemente de qualquer design, então os pontos simples sobre artefactos também se aplicam a organismos. Supomos que os corações dos animais têm a estrutura que têm porque são para bombear o sangue; e a compreensão que possuímos sobre corações a partir do conhecimento de sua contribuição para o bem de todo o animal não pode ser prontamente expresso em termos não teleológicos; pois as semelhanças e diferenças entre diferentes corações em diferentes tipos de animais são funcionais e não necessariamente materiais. Negar a causalidade final nesses casos é carecer de explicações que pareçam plausíveis e indispensáveis.

Essas afirmações sobre o caráter explicativo das causas finais ajudam a explicar por que as formas são substâncias genuínas. Dois pontos são importantes:

1. As propriedades formais que Aristóteles considera essenciais aos organismos naturais são propriedades funcionais. A forma de uma estátua são suas funções representativas (por exemplo, representar Péricles); a forma de um martelo é sua função de martelar; e a forma de uma vaca é a vida da vaca - o complexo de atividades para as quais sua matéria é organizada.

2. Na medida em que uma propriedade formal explica a estrutura e o comportamento de artefactos e organismos, temos razão para reconhecer as formas como substâncias. Pois, na medida em que a forma explica a mudança, temos razões para dizer que a forma é realmente o sujeito da mudança e, portanto, satisfaz o critério de Aristóteles para ser a substância primeira. Ao afirmar que as formas são sujeitos basilares e, portanto, substâncias, Aristóteles estabelece que, se reconhecermos as formas como sujeitos de mudança, identificamos insubstituíveis importantes leis que explicam características e processos reais no mundo.

Se aceitarmos essa concepção da forma como substância, podemos reconsiderar as objeções de Aristóteles às três visões sobre a alma. Se ele estiver certo, não precisamos supor, com o materialista, que apenas uma coisa material pode ser uma substância; pois Aristóteles reconhece formas que são substâncias irreduzíveis à sua matéria constituinte. Nem precisamos concordar com o dualista que pensa que uma substância imaterial é a única alternativa ao materialismo. Nem precisamos aceitar uma teoria atributiva; pois se algo não satisfaz nem a concepção materialista nem a dualista de uma substância, não se segue que

não seja uma substância - uma substância pode ser feita de matéria sem ser simplesmente uma coleção de pedaços de matéria. A visão de substância de Aristóteles sugere que a apresentação inicial das visões sobre a alma ignora algumas possibilidades relevantes.

5 Alma como forma

Na visão de Aristóteles, chegamos a uma solução plausível para dificuldades sobre a alma se a identificamos com a forma de um ser vivo. No DA II. ele argumenta que a alma é a substância natural na medida em que é forma.⁷ Seu argumento é este:

- (1) O corpo vivo é um composto de forma e matéria (412a15-16)
- (2) É um composto de corpo e alma.
- (3) Por ser um corpo vivo, é um corpo de certo tipo (412a16-17)
- (4) Portanto, o corpo é sujeito e matéria, não é dito de um sujeito (a17-19)
- (5) Portanto, a alma não é corpo (a17)
- (6) Consequentemente, a alma não é matéria.
- (7) Portanto, a alma é forma (a19-21)

Depois de conectar corpo e alma com sua teoria metafísica da forma e da matéria, Aristóteles também os conecta com a potencialidade e atualidade ou atualização (*energia* ou *entelechia*, 412a19-28). Se pensarmos na forma como a função, também podemos dizer que ela atualiza as capacidades da matéria de uma maneira específica direcionada a um objetivo (por exemplo, a forma do martelo atualiza as potencialidades da madeira e do metal, formando-os para martelar); e, portanto, identificamos prontamente a forma com a atualidade.

Aristóteles pode defender (1) de sua descrição geral dos organismos vivos, afirmando que as causas formais e materiais devem ser citadas para explicar o comportamento desses organismos. Também podemos aceitar (2) como uma crença de senso-comum. Mas o movimento para (4) é intrigante. A fim de alcançar (4), Aristóteles parece assumir que se as criaturas vivas são compostos de matéria e forma, como (1) afirma, e se são compostos de corpo e alma, como (2) afirma, então o corpo deve ser a matéria e a alma forma, pelo contrário, devem ser verdadeiras; e então (3) descarta a possibilidade de que o corpo possa ser forma. Essa suposição sobre (1) e (2) parece duvidosa, no entanto. Pois mesmo se aceitarmos (1) e (2), por que deveríamos pensar que deve haver alguma correspondência um a um entre os elementos em cada composto?

⁷ Estou entendendo “a forma de x” e “x na medida em que é forma” para se referir à mesma coisa. Veja *Met.* 1035a6-9. *DA* 412b6-8 implica a forma como também matéria.

Poderíamos concordar, por exemplo, que um bolo é composto de forma e matéria e de dois ingredientes - farinha e ovos - sem concordar que um dos dois ingredientes deve ser matéria e o outro deve ser forma. Aristóteles, no entanto, parece assumir que ou o corpo deve ser matéria e a alma forma, ou o contrário deve ser verdadeiro, e que a única questão que resta é decidir qual é qual.

Uma suposição semelhante é necessária para apoiar a afirmação em (4), de que o corpo deve ser matéria. Pois se "vivo" é simplesmente uma qualificação não substancial do corpo, de modo que um corpo vivo não conta como um tipo de substância distinta de um corpo, então Aristóteles não tem razão para identificar o corpo com a matéria e a alma com a forma. (Considere o argumento com "branco" substituindo "vivo" e "brancura" substituindo "alma". Isto não mostraria que a brancura é uma substância por ser uma forma; pois é simplesmente uma qualidade não substancial de um corpo.) E mesmo se concordarmos que os corpos vivos são um tipo distinto de substância, por que deveríamos inferir que a alma deve ser substância como forma?

Aristóteles deve confiar em sua afirmação de que a alma é primariamente o princípio da vida, "aquilo pelo qual vivemos, percebemos e pensamos de maneira primária" (414a12-13). Ele entende "vida" como "nutrição, crescimento e envelhecimento" (412a14-15). Um organismo vivo é nutrido, cresce e envelhece por si mesmo - a partir de uma origem causal dentro de si mesmo, ao invés da ação de agentes externos. Uma vez que concordamos com essa concepção de vida, devemos, na visão de Aristóteles, também concordar que um organismo vivo é teleologicamente ordenado; pois ele rejeita qualquer tentativa de descrever ou explicar a nutrição sem apelar para a causalidade final (415b28-416a18).

Se concordamos que a vida deve ser concebida teleologicamente e que a alma é o princípio primário da vida, então devemos concordar que a alma é forma e não matéria. Pois o princípio primário é tudo o que explica nossas atividades vitais; e uma vez que Aristóteles mostrou que essas são atividades dirigidas a objetivos, sua explicação primária deve referir-se às características teleologicamente organizadas e dirigidas a objetivos do sujeito e, portanto, à forma e não à matéria. Se a alma é o que vivemos principalmente, ela deve ser a causa final do corpo e, portanto, um aspecto formal, não material, do sujeito. Não pode ser o primeiro princípio da vida e ser algum tipo de coisa material. Mas mesmo se nós encontramos algum componente material ou algum componente que tem algo se e somente se estiver vivo, isso seria um princípio subordinado, não o princípio primário da vida; aceitar a concepção de vida de Aristóteles é implicar que sua causa primeira deve ser formal.

Se, então, admitirmos que a alma é o primeiro princípio da vida, podemos ver por que ela é a substância como forma. Pois os corpos vivos são um tipo distinto de substância em seu próprio direito, e suas formas - seus primeiros princípios de vida - também devem ser substâncias.

Por que devemos concordar, no entanto, com a afirmação de Aristóteles de que a alma é o primeiro princípio da vida? Ele precisa dessa afirmação se quiser conectar as questões sobre a alma com sua descrição geral da matéria e da forma aplicada aos organismos vivos. E, no entanto, essa afirmação não reflete as crenças comuns com as quais começamos na discussão da alma. Pois começamos concordando que a alma é o princípio dos animais (402a6-7) e o princípio do movimento e da percepção. Este acordo fica significativamente aquém da afirmação de Aristóteles; pois sua afirmação implica que as plantas têm almas (410b22-3, 411b19-20,27-30), ao passo que o senso comum não aceitaria isso. Devemos supor que a crença de Aristóteles nas almas das plantas não é menos contraintuitiva para seus leitores originais do que para nós.

Talvez possamos compreender melhor as razões de Aristóteles para sua afirmação um tanto contraintuitiva se retornarmos aos seus problemas iniciais sobre a alma.

6 Respostas para problemas

Os problemas surgem das diferentes visões da alma que enfocam seu papel como a causa da percepção ou movimento, a fonte da unidade e como algo incorpóreo. Aristóteles acredita que esses problemas são solúveis a partir do momento em que aceitamos sua teoria hilemórfica, tratando a alma como forma (*eidōs* ou *morphē*) e o corpo como matéria (*hylē*).

Primeiro, entendemos por que a alma está conectada com a percepção e com o início do movimento, e por que alguma coisa está conectada com ambas. Aristóteles sugere que o tipo relevante de movimento deve ser dirigido a um objetivo; portanto, a percepção e a origem do movimento pertencem à alma na medida em que fazem parte da causa formal. Mas esta explicação de porquê a percepção e a origem do movimento pertencem à alma implica que um organismo tem uma alma na medida em que tem sua própria fonte de processos direcionados a um objetivo; e uma vez que pensamos nas almas nesses termos, temos de concordar que as plantas também têm almas, embora tenhamos começado atribuindo almas apenas aos animais. Pois a característica comum da causa do movimento e da causa da percepção é compartilhada pelos estados direcionados a um objetivo das plantas sem estados de consciência. A característica contraintuitiva da concepção de alma de Aristóteles resulta diretamente de sua tentativa de capturar as crenças intuitivas sobre ela dentro de sua própria concepção de causalidade formal e final.

Se a alma é a forma, está provado que estamos corretos até certo ponto em acreditar que a alma é uma substância, e que é “incorpórea”, isto é uma substância irreduzível a um corpo material não orgânico; e, nessa medida, o bom senso está certo em suspeitar que a alma deve de alguma forma ser incorpórea, e não apenas alguma coisa material comum. Aristóteles concorda que a alma é incorpórea neste nível, sem

endossar a alegação adicional de que é uma substância imaterial; pois ele permite que a alma seja composta e (em algum nível) dependente de algum corpo não orgânico ou outro.

Além disso, a visão de Aristóteles implica que a alma é uma substância por direito próprio, e não apenas uma harmonização do corpo, se a alma fosse simplesmente uma harmonização, o corpo e suas partes seriam as substâncias básicas, e a alma seria simplesmente uma qualidade deles, não uma substância adicional. Mas essa visão da alma e sua relação com o corpo falha em reconhecer a independência da alma. Pois a alma não depende de nenhum corpo não orgânico particular. Depende de um corpo orgânico; mas este corpo também depende da alma, uma vez que não sobrevive à perda da alma.

Visto que a alma é forma, é também a fonte de unidade que transforma um monte de constituintes materiais num único organismo. Pois uma coleção de carne e ossos constitui um único organismo vivo na medida em que é teleologicamente organizado; e as atividades de um único organismo são a causa final dos movimentos das diferentes partes. Visto que o organismo tem uma única causa final, ele tem uma única alma e um único corpo, que são a alma e o corpo de um único organismo.

Da mesma forma, uma vez que a alma é a forma, sua identidade e persistência determinam a identidade e persistência da criatura que a possui, explicando por que Sócrates está devidamente identificado com sua alma. Se algo tem alma na medida em que tem vida, então é razoável dizer que Sócrates deixa de existir sempre que sua alma deixa de existir. Essa é a visão de Platão no *Fédon* (115c-e); e Aristóteles mostra que podemos aceitar isso sem sermos dualistas.

7 Alma e corpo

Se a alma é a forma e o corpo é a matéria, então as visões gerais de Aristóteles sobre forma e matéria - e especialmente sua distinção entre matéria imediata e remota - também se aplicam para alma e corpo. Aristóteles argumenta que de fato se aplicam a este caso. Pois o corpo que é a matéria da alma é (1) orgânico, (2) potencialmente vivo e (3) incapaz de existir sem a alma. Ao chamá-lo de orgânico, Aristóteles mostra que isto essencialmente possui membros e órgãos funcionais e, portanto, está realmente vivo. Uma vez que cada um desses órgãos tem essencialmente sua função adequada; tudo o que resta é um “homônimo” de (por exemplo) uma mão, não mais uma mão genuína do que uma mão de pedra é uma mão. Uma vez que o corpo orgânico é essencialmente orgânico, ele está essencialmente vivo e, portanto, não pode sobreviver sem alma (412b20-5).

Este, entretanto, não é o único tipo de corpo, ou o único tipo de matéria, que é relevante. Aristóteles acrescenta: “*Não é o corpo que perdeu uma alma que é potencialmente capaz de viver, mas o corpo que tem uma alma*” (412b25-6). Visto que este corpo pode sobreviver à perda da alma, ele não pode satisfazer

as três condições satisfeitas pelo corpo orgânico. Vamos chamá-lo de corpo não orgânico; isto é presumivelmente, os materiais e compostos químicos que compõem o corpo orgânico. Uma vez que essas coisas não tem uma alma, o corpo não orgânico sobrevive à alma.⁸

O contraste implícito entre o corpo orgânico e o não orgânico corresponde ao contraste geral que notamos entre a matéria imediata e a remota. Devemos manter o contraste em mente se quisermos entender as afirmações de Aristóteles sobre a unidade entre corpo e alma. Por isso ele compara sua unidade com (a) a unidade da cera e a impressão feita de cera (412b6-7). (b) a unidade entre forma e matéria (*Met.* 1045b17-22), e (c) a unidade da atualidade e o que atualiza (412b8-9). Se confiarmos em (a) sem (b) e (c), podemos concluir que a alma e o corpo são um apenas no sentido em que os constituintes e a coisa constituída são um; e este tipo de unidade fica aquém da identidade (já que as propriedades históricas e modais dos constituintes são diferentes da coisa constituída). Mas (b) e (c) nos asseguram que Aristóteles deve se preocupar com a unidade da forma e do corpo orgânico que é a matéria imediata. Nesse caso, alma e corpo têm as mesmas histórias e as mesmas propriedades modais; quando existe um determinado organismo, isso é tanto uma alma particular quanto um corpo particular, e tudo o que acontece, atualmente ou possivelmente, com um acontece com o outro também. Ainda assim, algo é um corpo orgânico porque tem as potencialidades certas para estados funcionais, e a mesma coisa é uma alma porque tem os estados funcionais adequados para atividades vitais e, portanto, ser um corpo orgânico não é a mesma propriedade que ser uma alma, embora todo sujeito que é uma alma é também um corpo orgânico.

8 Dualismo

Podemos agora tentar dizer mais claramente onde Aristóteles se posiciona em algumas das questões sobre corpo e alma que apresentamos anteriormente. Vimos que ele rejeita tanto a posição materialista Pré-socrática de que a alma é simplesmente matéria não orgânica, quanto a afirmação dualista Platônica de que deve ser algo inteiramente incorpóreo. Sua teoria hilemórfico pretende mostrar que essas outras visões não são as únicas posições possíveis e que o hilemorfismo é preferível a ambas. Escolhemos uma dessas posições extremas quando vemos as dificuldades da outra; mas Aristóteles sugere que não precisamos escolher nenhuma das duas.

Ele deve aceitar alguma forma de dualismo, na medida em que afirma que a alma é uma substância distinta do corpo não orgânico. Mas isso está muito aquém do dualismo Platônico ou Cartesiano, na medida

⁸ Quando Callias perece em carne e osso (*Met.* 1035a31-b1), estes devem ser seu corpo não orgânico. A diferença entre o corpo orgânico e o não orgânico é significativa para avaliar algumas visões recentes sobre as afirmações de Aristóteles sobre o corpo. Veja Ackrill [254], Burnyeat [258], Williams [277] e Cohen [260]. Uma discussão completa está em Whiting [275].

em que Aristóteles não afirma que a alma é imaterial (se ser imaterial exclui ser composto de matéria) nem que é independente de algum corpo não orgânico ou outro. (No restante desta seção, usarei "dualismo" para me referir às versões de dualismo que são mais fortes da que Aristóteles aceita.)

Em oposição as versões mais fortes do dualismo, Aristóteles argumenta que entendemos o que são as almas ao considerá-las como causas formais de corpos naturais, e que não temos razão para acreditar que qualquer coisa poderia ser uma alma sem um corpo orgânico do qual seja a causa formal. Ele estaria errado se a “causa formal de um corpo orgânico” fosse simplesmente uma descrição que nos permite reconhecer as almas, sem necessariamente nos dizer o que é essencial para elas. Mas ele acredita que, na verdade, não temos base para acreditar que qualquer coisa é essencial para uma alma que implicaria sua independência de um corpo orgânico cujas potencialidades ela atualiza. A definição de almas e de atividades psíquicas necessariamente menciona o sujeito material imediato (o corpo orgânico e suas partes), cujas capacidades se atualizam nas funções do organismo (*Met.* 1036b28-30). Não podemos, então, supor que uma alma está apenas acidentalmente conectada a um tipo particular de corpo orgânico (*DA* 407b20-4).

O dualismo identifica a alma com um componente não material do composto de corpo e alma. Mas Aristóteles argumenta que se a alma é forma, ela não pode ser um componente imaterial; pois a presença do componente não pode ser a causa primária da unidade de todo o composto, ao passo que a forma é a causa primária da unidade (*Met.* 1041b11-28). Na visão de Aristóteles, as razões para negar que a alma seja um componente material repousam na conexão entre alma e unidade; e essa conexão torna igualmente razoável negar que a alma seja um componente imaterial. Os fatos aparentemente apoiando o dualismo, portanto, não o apoiam.

Este argumento é difícil de ser enunciado em termos precisos que não solicitem uma questão contra um dualista. Certamente, um dualista não deseja identificar a alma com um composto meramente material; e o próprio Aristóteles deve admitir que em algum sentido de “componente” a alma é um componente do composto e do corpo. Talvez seu ponto seja mais claro se entendermos que ele quer dizer que um componente que difere de um componente material simplesmente por ser imaterial (sem nenhuma explicação adicional de como essa característica ajuda a resolver os problemas levantados pelos componentes materiais) não responderá à pergunta sobre a unidade melhor do que um componente material responderá. Para responder à questão sobre a unidade, devemos, na visão de Aristóteles, reconhecer a forma, bem como os componentes materiais; e a forma difere dos componentes imateriais na medida em que pode ser composta e dependente da matéria.

O argumento de Aristóteles sobre os componentes desafia um argumento para o dualismo. Se os dualistas confiam na insuficiência de explicações puramente materiais da unidade e inferem a verdade do

dualismo Platônico ou Cartesiano, então, na visão de Aristóteles, eles estão enganados. Mas embora Aristóteles rejeite esse tipo de argumento em favor do dualismo, não se segue que ele rejeite tudo o que um dualista deseja manter; em particular, ele não precisa negar que um organismo vivo tenha algum componente imaterial, ou mesmo que o organismo tenha uma alma se e somente se tiver um componente imaterial apropriado. Essa doutrina quase dualista não é uma explicação da alma, uma vez que o componente imaterial não é ele mesmo a forma do corpo vivo; o quase-dualismo descreve a composição que é (supostamente) causalmente necessária e suficiente para que um corpo seja animado.⁹

O próprio Aristóteles reconhece que um componente pode ser necessário e suficiente para a presença de uma alma sem que ele mesmo seja a alma; ele sugere que o coração ou o cérebro podem não ser anteriores nem posteriores ao organismo vivo, uma vez que um depende do outro (*Met.* 1035b25-7). Seu tratamento desses componentes materiais mostra como o quase-dualismo pode se encaixar em uma teoria hilemórfica da alma e corpo. Pois sua teoria e seus argumentos não implicam que tudo que seja causalmente necessário ou suficiente para as atividades psíquicas deva ser composto do tipo normal de matéria remota (em última análise, composto dos quatro elementos). Suponha, então, que em vez de, ou ao mesmo tempo, um coração material, uma pessoa precise de um componente imaterial - chame-o de espírito - para ter uma alma. Poderíamos até afirmar que, quando a pessoa morre, esse componente sobreviverá à sua morte. Nessa condição não será um¹⁰ espírito, a não ser homonimamente - digamos que é um ex-espírito; e se quaisquer funções psíquicas forem independentes dos órgãos do corpo, é possível que o ex-espírito exista com essas funções. Portanto, o que sobrevive ao composto que chamamos de “Sócrates” não é de fato, como pensava Platão, o próprio Sócrates, mas apenas o ex-espírito de Sócrates.

O quase-dualismo não é apenas um suplemento logicamente possível à visão de Aristóteles. Pois algumas de suas próprias afirmações sobre o intelecto (*nous*) podem de fato parecer comprometê-lo com o quase-dualismo. Ele afirma: (1) o intelecto não tem órgão corporal (429a15-27); (2) parte do intelecto, o intelecto produtivo, é capaz de existir sem um corpo (430a22-3); (3) o intelecto produtivo é necessário para qualquer pensamento (430a23).

Na verdade, não está claro que a primeira dessas afirmações implique quase dualismo. Pois a afirmação de que o pensamento não tem órgão corporal específico, localizado, não implica por si mesma que o pensamento requer quaisquer processos não materiais. Mas a segunda e a terceira afirmações parecem implicar quase dualismo. Em (2), Aristóteles aceita o dualismo sobre uma parte da alma humana, e em (3)

⁹ Ver mais Shoemaker [660].

¹⁰ Estou deixando de lado as muitas disputas sobre a doutrina aristotélica do intelecto produtivo, e sobre se ela o compromete com (2) e (3). Pois (2) e (3) parecem ser a melhor evidência disponível no *De Anima* para mostrar que Aristóteles está comprometido com o quase-dualismo; e, portanto, vale a pena perguntar se eles são inconsistentes com sua teoria geral da alma.

ele aceita uma explicação parcialmente dualista do pensamento. Quer Aristóteles tenha ou não justificativa para aceitar esse grau de dualismo, isso não contradiz sua teoria hilemórfica da alma como um todo.

As afirmações quase dualistas sobre o intelecto podem ajudar a esclarecer uma observação que muitas vezes foi considerada em conflito com a teoria hilemórfica geral. No final do *DA II*, Aristóteles observa que ainda não está claro se a alma é ou não a realidade do corpo da mesma forma que um marinheiro é a realidade de um navio (413a8-9). Um marinheiro (ou seja, um passageiro) é necessário para que o navio alcance sua atualidade (no sentido de que um navio é para transportar passageiros e não haveria navios se não houvesse marinheiros - haveria apenas navios que poderiam ser usados como navios); no entanto, o marinheiro é capaz de existir, como ex-marinheiro, sem o navio. Da mesma forma, um componente imaterial, um espírito, pode ser necessário para a existência de uma alma, e ainda ser capaz de existir, como um ex-espírito, sem o corpo orgânico do qual a alma depende. A sugestão sobre tal componente imaterial parece antecipar a descrição de Aristóteles do intelecto, e especialmente do intelecto ativo; e seria um erro supor que a sugestão implica que Aristóteles aceita o dualismo Platônico ou contradiz sua visão geral de que a alma e o corpo formam uma unidade.¹¹

9 Materialismo

Aristóteles não mostra nenhum sinal para aceitar o materialismo eliminativo, uma vez que ele não mostra nenhum sinal para duvidar da realidade dos estados psíquicos, ou para acreditar, explícita ou implicitamente, que as crenças do senso comum sobre os estados psíquicos entram em conflito com quaisquer visões plausíveis sobre os fenômenos fisiológicos que explicam essas crenças do senso comum.

Podemos supor, entretanto, que Aristóteles aceita alguma forma de redução materialista, na medida em que concorda que um relato de um ser humano deve mencionar algumas partes do corpo; pois poderíamos argumentar que, uma vez que a alma e o corpo são um, os estados da alma são apenas estados dessas partes corporais. Mas, para avaliar o grau de comprometimento de Aristóteles com o materialismo, é importante ver que tipo de corpo e que tipo de matéria ele considera ser um com a forma. Se ele está falando do corpo orgânico e da matéria imediata, ele não está necessariamente se comprometendo com o materialismo redutivista como poderíamos razoavelmente entendê-lo. Pois o corpo orgânico possui

¹¹ Ambos Tomás de Aquino, *Com. Em DA 243, Summa c. Gentiles II 57*, e Descartes, *Meditation VI* (Adam and Tannery (eds.), *Euvres de Descartes* (12 vols., Paris 1897-1910), vol. 7, 81), parecem acreditar que a comparação com o marinheiro implica alguma concessão ao platonismo e alguma ameaça à unidade de corpo e alma (portanto, Descartes trabalha para mostrar que a analogia não se aplica à sua própria concepção de mente e corpo).

essencialmente uma alma; e assim a mera redução de leis sobre as almas a leis sobre os corpos orgânicos não constitui uma redução de leis sobre as almas a leis sobre algo que não envolve almas.¹²

Agora, quando Aristóteles faz suas observações sobre a estreita conexão entre a alma e o corpo e entre partes da alma e partes do corpo, as partes e processos corporais relevantes parecem pertencer ao corpo orgânico, não ao corpo material não orgânico. As partes que têm as capacidades atualizadas nas atividades vitais são as partes com alma, não seus constituintes materiais. Essas observações, então, não constituem uma concessão ao materialismo reducionista. Na medida em que Aristóteles reconhece corpos orgânicos e almas, bem como corpos não orgânicos, ele rejeita o materialismo reducionista.

Se Aristóteles não se compromete com a redutibilidade, em que tipo de argumento ele pode confiar, o que seria aconselhável? Os argumentos contra a redutibilidade costumam apelar para o caráter contextual de nossos estados psicológicos e para a improbabilidade de descobrirmos que o tipo de contexto que determina o tipo de estado psicológico em que estamos corresponde exatamente a condições fisiológicas que produzem o mesmo tipo de estado fisiológico. Suponha, por exemplo, que em uma ocasião eu decida votar no candidato da direita porque estou sofrendo de uma ilusão temporária que me leva a pensar que ele é o melhor candidato, e que em outra ocasião eu decida votar no candidato da direita porque ele me lembra uma estrela de cinema. Nessas duas ocasiões, estou no mesmo tipo de estado psicológico - decidindo votar no candidato da direita; mas as duas possibilidades deste tipo surgem em diferentes circunstâncias que parece muito improvável que sua similaridade de conteúdo corresponda a uma similaridade no nível fisiológico ou químico.

Outro tipo de argumento apela para a possibilidade de perceber o mesmo estado psicológico em diferentes tipos de matéria. Se criaturas com componentes à base de silicone em vez de carbono fossem como nós, não teriam os mesmos estados psicológicos? E poderiam os computadores ou robôs adequadamente sofisticados não ter os mesmos estados psicológicos que os nossos? O próprio Aristóteles reconhece a força desse tipo de argumento, uma vez que ele reconhece que o mero fato de que *x* é sempre, como a matéria é um fato empírico, incorporado na mesma matéria remota não mostra que esse tipo de matéria remota é essencial para *x* (*Met.* 1036a30-b3). Aristóteles certamente acredita que o certo tipo de matéria imediata (isto é, certo corpo orgânico) é necessário para os estados psíquicos; mas isso não o compromete a insistir no mesmo tipo de matéria remota.

Podemos, no entanto, desafiar este argumento da variação possível, se pensarmos que este fundamento nos permite reconhecer muitas coisas e propriedades distintas. Se as variações possíveis simplesmente nos mostram que 'crença', 'percepção' e assim por diante não são sinônimos das descrições

¹² Sobre questões de redução, veja Boyd [209].

de suas realizações materiais reais, então eles não mostram que ter uma crença, etc. são propriedades diferentes das propriedades materiais subjacentes a eles. Pois, por meio desse tipo de argumento, poderíamos mostrar que, ao contrário do fato, 'calor' e 'meio de energia cinética' correspondem a duas propriedades diferentes simplesmente porque o nome e a descrição não são sinônimos.

Para responder a essa objeção, precisamos mostrar que o argumento sobre os estados psicológicos não deve ser paralelo ao argumento inadequado sobre o calor e o meio de energia cinética. Pois, para supor que o calor é uma propriedade diferente daquela que realmente é; as leis sobre o calor e suas conexões com outras propriedades seriam diferentes, assim como as explicações do que acontece quando as coisas esquentam. Visto que, neste caso, a suposição contra factual de que o calor não é meio de energia cinética inclui a suposição de que é uma propriedade diferente daquela que realmente é, a suposição contra factual não pode mostrar que não é idêntico ao meio de energia cinética. No caso de estados psicológicos, entretanto, a suposição contra factual de que eles não têm sua base material real não implica que as leis e explicações que os envolvem devam ser diferentes. Pois a suposição contra factual inclui as leis psicológicas normais que acompanham a atribuição de estados psicológicos; portanto, os mesmos tipos de leis e conexões se aplicarão aos sistemas psicológicos na medida em que sejam psicológicos, enquanto outras diferentes se aplicarão na medida em que os sistemas sejam físicos. Visto que as leis e explicações psicológicas são estáveis, é razoável dizer que as propriedades psicológicas são as mesmas; e, uma vez que fornecem explicações diferentes daquelas fornecidas pelas propriedades físicas, são propriedades diferentes.

Os argumentos de uma possível variação apelam a possibilidades que nos mostram as reais diferenças entre os estados físicos e psicológicos. A função das possibilidades é mostrar que os dois tipos de explicação são diferentes. A afirmação que é crucial aqui é a afirmação de que os estados psicológicos fornecem explicações teleológicas.

Aristóteles, então, falha em endossar o materialismo reducionista e reconhece alguns dos argumentos que podem ser dados para rejeitá-lo. E, em geral, seu compromisso real com o materialismo é muito mais fraco do que pode parecer à primeira vista. Pois embora ele pense que a alma requer um corpo, este corpo é um corpo orgânico; e Aristóteles falha em fazer outras afirmações sobre os corpos orgânicos que o comprometeriam claramente com o materialismo. Suas afirmações sobre a alma são incompatíveis com o materialismo eliminativista e reducionista. Eles são compatíveis com o materialismo composicional, mas não o implicam. Suas afirmações quase dualistas sobre alguns estados psíquicos são incompatíveis com o materialismo composicional sobre esses estados. Mas as afirmações quase dualistas não decorrem de sua teoria geral da alma, que permanece neutra entre quase dualismo e materialismo composicional.

Nem devemos supor que Aristóteles deixe de aceitar o materialismo simplesmente porque ele é um quase dualista sobre algumas coisas. Mesmo se ele não aceitasse o quase-dualismo, ele estaria justificado em alegar que seu relato geral da alma não lhe dá nenhuma razão (sem mais argumentos empíricos) para aceitar qualquer versão do materialismo.

10 Funcionalismo

A relação entre a visão de Aristóteles e uma visão materialista sugere fortemente que sua visão é apropriadamente descrita como uma forma de funcionalismo. Pois as questões que acabei de discutir foram proeminentes nos debates sobre a plausibilidade do funcionalismo e sobre sua relação com o materialismo. A visão de Aristóteles levanta as mesmas questões porque um de seus pontos básicos é o mesmo. A teoria hilemórfica insiste que os estados psíquicos desempenham essencialmente um papel particular em uma explicação teleológica do comportamento do organismo; e uma vez que esse papel explicativo é essencial para eles, qualquer que seja sua base material, nenhum tipo particular de composição é essencial para os estados psíquicos. Conceber estados psíquicos dessa maneira é tornar seu papel funcional essencial para eles e, assim, aceitar uma teoria funcionalista.

A visão de Aristóteles dos estados psíquicos não é simplesmente funcionalismo, mas uma versão particular de funcionalismo. A característica essencial dos estados psíquicos, em sua opinião, não é apenas que eles têm algum papel causal intervindo entre o estímulo externo e a resposta comportamental da criatura, mas que eles têm um papel teleológico; pertencem à forma da criatura, e a referência a eles mostra como suas respostas comportamentais tendem a promover o seu bem. O aspecto teleológico da forma e, portanto, dos estados psíquicos pertencentes à forma, determina as características essenciais dos estados psíquicos.

Ao afirmar que a alma é uma substância distinta do corpo não orgânico e ao reconhecer um corpo orgânico que depende da alma, Aristóteles vai claramente além das afirmações normalmente associadas ao funcionalismo. É menos claro, entretanto, se uma posição funcionalista pode realmente prescindir de suas reivindicações ontológicas. Pois, se as explicações psicológicas não são suficientemente importantes e fundamentais para corresponder a tipos genuínos de substâncias formalmente caracterizadas, podemos nos perguntar se temos razões boas o suficiente para insistir em uma distinção entre os estados funcionais e os estados materiais que os incorporam. Tanto o argumento de Aristóteles para reconhecer as almas como substância quanto os argumentos do funcionalismo para distinguir os estados psicológicos dos materiais parecem depender dos mesmos tipos de afirmações sobre a explicação psicológica.

11 Psicologia e filosofia da mente

Embora eu tenha comparado as visões de Aristóteles sobre alma e corpo com visões diferentes sobre mente e corpo, ainda não levei em consideração o fato de que sua investigação é mais sobre almas do que sobre mentes. Devemos agora considerar mais de perto o que seus argumentos contribuem para a filosofia da mente.

A filosofia da mente deve seus problemas e questões característicos à visão de que as mentes são de alguma forma diferentes do resto da natureza. Os estados mentais parecem não ser físicos e, portanto, uma perspectiva metafísica que reconhece apenas a realidade física parece estar errada. Alguns filósofos argumentam que essa aparência é correta e outros que é enganosa. Mas não compreenderíamos o escopo e o conteúdo da filosofia da mente a menos que a víssemos contra esse pano de fundo. Essas diferenças aparentes entre a mente e o resto da natureza implicam num nítido contraste entre (1) o mental e o físico; (2) mente e matéria; (3) mente e corpo. Podemos, de facto, pensar que esses três contrastes são realmente todos iguais; e todos os três contrastes estão claramente subjacentes à concepção de Descartes sobre a mente.¹³

Entretanto, os contrastes não se aplicam da mesma forma às almas aristotélicas:

(1) Se a realidade física é simplesmente tudo o que é estudado pelas ciências naturais, então Aristóteles não vê nenhuma oposição entre o físico e o psicológico, mas considera a compreensão das almas como a chave para compreender uma grande parte da natureza. A psicologia se baseia na metafísica, epistemologia e teoria da explicação que precisamos para compreender a natureza em geral.

(2) Aristóteles reconhece um contraste entre alma e matéria; e ele rejeita fortemente uma concepção materialista da alma. Mas, uma vez que ele rejeita o materialismo sobre as almas, não simplesmente sobre as mentes, seu argumento não supõe que nada peculiar aos estados mentais (em oposição aos estados psicológicos em geral) seja incompatível com o fato de serem estados materiais.

(3) Aristóteles rejeita a identificação da alma com o corpo não orgânico. Mas ao rejeitar essa identificação, ele não implica que a alma seja incorpórea.

Em geral, então, podemos contrastar a posição aristotélica e a cartesiana dizendo que Aristóteles é menos materialista do que Descartes sobre a mente.

Esse contraste entre as objeções aristotélicas e cartesianas ao materialismo aparece mais claramente na metafísica geral de Aristóteles. Pois ele não é um não reducionista apenas sobre as mentes, mas sobre as almas em geral e, na verdade, sobre as formas em geral. Os seres humanos com estados mentais não são

¹³ Muitas questões em Descartes relevantes para uma comparação com Aristóteles são utilmente discutidas em Hoffman [632].

mais irredutíveis à sua matéria não orgânica do que os animais e as plantas; e se os artefactos têm formas, estas são irredutíveis à sua matéria não orgânica. Nesse ponto, sua posição é nitidamente diferente da visão de Descartes sobre a mente. Pois Descartes defende a imaterialidade da mente precisamente porque ela é diferente de outros sistemas naturais; para outros sistemas, Descartes vê a possibilidade de uma explicação mecânica puramente material e, assim, admite a verdade do materialismo para estes. Do ponto de vista aristotélico, Descartes concede muito ao materialismo sobre almas não racionais; pois Aristóteles pensa que não somos menos justificados em rejeitar o materialismo reduutivo e eliminativo para as almas não racionais do que para as almas racionais, e não mais justificado em aceitar o dualismo cartesiano para as almas racionais do que para as almas não racionais.

Dualistas cartesianos e materialistas reducionistas (ou eliminativistas) podem acreditar que Aristóteles não entendeu o verdadeiro problema. Pois eles podem supor que a questão que os preocupa não é aquela ilustrada por plantas e martelos; certamente o sentido em que essas coisas são consideradas irredutíveis à matéria não ajuda muito o oponente de qualquer materialismo que valha a pena defender? Se o argumento de Aristóteles é válido, então esses dualistas e materialistas estão errados; as questões que eles pensavam ser diferentes acabam sendo as mesmas, e se eles rejeitam a redução para os sistemas teleológicos em geral, eles devem rejeitá-la também para as mentes.

12 Alma e mente

O argumento de Aristóteles para uma teoria hilemórfica da alma também dá boas respostas a perguntas sobre a mente? Duas questões precisam ser distinguidas:

1. As razões de Aristóteles para o hilemorfismo, em oposição ao dualismo ou materialismo, sobre a alma em geral constituem razões igualmente boas para se ter uma visão hilemórfica dos estados mentais em particular? Poderíamos aceitar razoavelmente a psicologia hilemórfica e insistir em uma filosofia da mente dualista ou materialista?

2. Aristóteles pode explicar o que é distinto sobre os estados mentais em oposição a outros estados psíquicos? As características distintivas do mental podem ser capturadas com os recursos da psicologia hilemórfica?

Essas duas questões devem ser distinguidas, porque Aristóteles pode ter uma boa resposta para a primeira sem ter uma boa resposta para a segunda. Nesse caso, poderíamos dizer que o hilemorfismo dá a explicação correta dos tipos de estados que os estados mentais são, ao afirmar que são estados formais, mas não dá uma boa explicação de quais estados formais devem ser identificados com a mente. Para responder

à segunda pergunta, nessa visão, precisamos complementar a teoria hilemórfica, mas não precisamos rejeitá-la.

Mas, embora as duas questões sejam distintas, é provável que estejam conectadas. Pois provavelmente precisamos de alguns pontos de vista sobre a segunda questão se quisermos ter qualquer resposta estável para a primeira. Nossa visão sobre a característica distintiva dos estados mentais pode muito bem nos persuadir de que eles não podem ser identificados adequadamente com os estados formais da matéria orgânica. Para nos contentarmos com a resposta de Aristóteles à primeira questão, devemos pelo menos descartar as respostas à segunda questão que ameaçam o hilemorfismo.

É razoável, então, primeiro voltarmos para a segunda questão - para ver como Aristóteles poderia respondê-la, e que objeções poderiam ser levantadas à sua resposta.

Na visão de Aristóteles, as almas formam uma hierarquia, na qual o tipo inferior de estado psíquico é necessário para o tipo superior e a alma superior é potencialmente a inferior (414b20-33). Compreender cada tipo de alma é compreender a maneira específica como esses estados psíquicos específicos são a forma desse tipo específico de criatura.

Aristóteles distingue as almas perceptivas e racionais de nutritivo; e nos dois primeiros casos ele conecta os estados psíquicos com 'aparência', *phantasia*.¹⁴ Essas almas pelo menos parecem ter o alcance certo para isolar estados mentais de outros; pois estamos inclinados a acreditar que a extensão da percepção, desejo, prazer e (no caso das almas racionais) do pensamento é também a extensão dos estados mentais, e que as criaturas com esses estados são todas conscientes.¹⁵

O papel da aparência resulta num tipo diferente de explicação teleológica nas almas dos animais do tipo que se aplica às almas das plantas. As plantas criam raízes para obter água e os leões se aproximam da água para obter água; mas o 'para' precisa de uma interpretação diferente nos dois casos. Com as plantas, presumimos alguma conexão causal passada entre criar raízes e obter água: e, como diz Aristóteles, o leão atua em função do 'bem aparente' (433a27-30). Isso distingue um animal de uma planta.

A concepção de alma de Aristóteles, então, inclui uma concepção de estados mentais. Os estados psíquicos em geral são aqueles que pertencem à forma de uma criatura e tornam seus estados e comportamento teleologicamente explicáveis; estados mentais são o subconjunto de estados psíquicos que

¹⁴ Veja 413b20-4, 414b1-16, 415^a8-11. Essas passagens mostram que Aristóteles tem alguma dificuldade em decidir sobre a relação entre *phantasia* e percepção. Suas dificuldades podem ser explicadas considerando as dificuldades em decidir se certas criaturas são ou não conscientes. Sobre questões sobre a consciência em Aristóteles, ver Hardie [323] e Modrak [289].

¹⁵ Contraste a concepção de estados mentais de Descartes. Ele limita as mentes a criaturas racionais; mas ele reconhece que ao fazer isso está violando o bom senso. Enquanto Aristóteles amplia a concepção de senso comum da alma para aplicá-la às plantas, por causa de sua teoria da alma, Descartes, correspondentemente, limita os estados mentais de forma mais estreita do que o senso comum os limita, por causa das exigências de sua teoria da alma.

tornam o comportamento de uma criatura teleologicamente explicável por referência às aparências para a criatura (e, portanto, por percepção, desejo e prazer).

Dizer isso ainda não é definir ou descrever os estados mentais em termos totalmente não mentais. Pois não compreenderemos o que uma aparência deve ser, a menos que já tenhamos alguma concepção do que é um estado mental. Mas talvez possamos explicar melhor as características relevantes da aparência, contrastando-a com estados que podem estar presentes em uma criatura teleologicamente organizada sem que haja alguma aparência.

A reação de uma planta ao seu ambiente é determinada por interações puramente físicas; o sol de inverno brilhando sobre uma planta faz com que ela cresça, e não precisamos presumir que a planta acredita que a primavera chegou. Em animais, entretanto, as reações dependem de algo mais do que interações físicas diretas; devemos também assumir que as características dos estados do animal correspondem de alguma forma sistemática às características do objeto externo, e que essa correspondência, ao invés da mera interação física, explica o comportamento do animal. Se afirmamos que um leão está tentando comer um boneco de plástico porque foi enganado por um boneco que se parece com um cervo morto, temos de confiar em mais do que as leis comuns da interação física entre o leão ao ver o plástico; devemos também supor que o estado do leão está conectado tanto às características do boneco quanto aos estados anteriores resultantes do confronto real com o cervo.

Aristóteles tenta captar a diferença entre interações puramente físicas e correspondência sistemática que vai além dessas interações, na medida em que tenta distinguir a percepção da mera interação física. Na percepção, afirma ele, adquirimos 'a forma sem matéria' (424a17-24); ao passo que podemos adquirir o cheiro de uma cebola ao tocá-la em nós, não precisamos chegar a cheirar a cebola (424b11-18). Ao falar em adquirir a forma sem matéria, Aristóteles tenta capturar o elemento representativo dos estados mentais - o elemento que distingue o cheiro da cebola de passar a cheirar a cebola. Sua fórmula precisa de mais explicações e precisa estar mais intimamente ligada à sua concepção de aparência. Mas se olharmos para essas características de sua teoria, podemos ser capazes de ver como sua visão geral da alma pode capturar as características distintivas dos estados mentais.

13 Estados mentais como estados explicativos

Falei livremente sobre o papel explicativo dos estados mentais; e sugeri que, na visão de Aristóteles, esse papel explicativo é realmente essencial para estes. Essa ênfase na explicação pode parecer errada.¹⁶

¹⁶ Algumas das questões que abordo aqui são exploradas mais adiante em Grice [630] e Dennet [622], cap. 2-3.

Pois podemos protestar que os estados mentais são observados, não inferidos; não passamos a acreditar neles porque formamos uma teoria sobre a explicação de nosso comportamento. Esta objeção erroneamente, na visão de Aristóteles, confunde a afirmação de que os estados mentais são explicativos com a afirmação de que sua existência é inferida para explicar algumas observações não inferidas. Frequentemente, as entidades explicativas também são entidades inferidas. Mas nem sempre precisam ser inferidas. Quando olhamos para as aparências em termos teleológicos, estamos explicando-as de uma maneira particular. Mas Aristóteles se recusa a separar a perspectiva teleológica das observações básicas iniciais dos fenômenos (*Parte dos animais* 639b7-17). Esteja ele certo ou não sobre isso, ele pode justamente entender do mesmo modo sobre os estados mentais. Não precisamos supor que os fenômenos que explicamos usando termos mentais são descritíveis sem termos mentais, ou que os termos mentais são de alguma forma menos básicos do que outros.

Nosso apelo aos estados explicativos pode parecer uma introdução insatisfatória de estados mentais, se notarmos que muitos estados explicativos parecem fictícios. Podemos explicar o comportamento dos cães e das pessoas atribuindo desejos e crenças a eles; mas podemos igualmente explicar o comportamento dos rios, dizendo que querem chegar ao mar, o comportamento das plantas, dizendo que querem água, ou o comportamento dos termostatos, dizendo que acreditam que a sala está quente o suficiente e querem desligar o aquecimento. Mas certamente não atribuímos estados mentais a nós mesmos da mesma maneira; não parecem ser maneiras simplesmente convenientes ou compreendidas para explicar nosso comportamento. Não somos livres para assumi-los ou rejeitá-los; nós apenas os temos, quer queiramos que eles expliquem alguma coisa ou não.

Essa objeção se baseia num equívoco da afirmação sobre a explicação. Podemos falar dos desejos do termostato porque queremos explicar o seu comportamento. Mas, de facto, não explicamos seu comportamento dessa maneira; o termostato não tem desejos e, portanto, seus desejos nada explicam. Os estados mentais são considerados entidades explicativas na medida em que realmente explicam o comportamento, e não na medida em que alguma explicação que os envolve seja consistente com o comportamento observado. Consequentemente, a comparação com atribuições puramente fictícias de estados mentais é mal concebida. Com o termostato, o alegado conteúdo do estado mental não tem nenhuma influência causal sobre o comportamento, mas para cães e pessoas sim. Leis teleológicas sobre termostatos e suas crenças são facilmente substituídas por leis sobre as intenções de projetistas ou usuários de termostatos, sem nenhuma referência aos estados mentais dos termostatos. O mesmo não acontece com os cães; e não é verdade que os cães sejam produtos de um *design* inteligente. Objeções aos estados mentais

como explicativos não são boas o suficiente para mostrar algo de errado com a concepção de alma de Aristóteles.

14 Conclusão

Leitores que gostam de teorias filosóficas atraentes, especulativas e de preferência um pouco selvagens muitas vezes ficam desapontados com Aristóteles e injustamente concluem que suas opiniões são enfadonhas, incontroversas e pouco iluminadas. Alguns reagem dessa forma à sua psicologia.¹⁷ Se Aristóteles desenvolve toda uma teoria metafísica simplesmente para chamar nossa atenção para a relação entre um martelo e o ferro de que é feito, isso não é demais para explicar algo que parece não precisar de muita explicação em primeiro lugar? E se ele pensa que a relação entre o martelo e o ferro resolve os principais problemas da mente e do corpo, não deve ter subestimado a profundidade e a gravidade desses problemas?

Esta é uma reação irracional à teoria de Aristóteles. Pois a teoria responde a várias perguntas que podemos razoavelmente esperar que sejam respondidas por uma descrição da mente e do corpo. Ajuda a explicar por que surgem alguns dos problemas relacionados à mente e ao corpo; pois o hilemorfismo explica por que ambos nos sentimos tentados pelo materialismo e pelo dualismo e não podemos aceitar prontamente qualquer um deles. Não implica que as mentes devam ser compreendidas, nem que as mentes sejam uma anomalia tal que tenhamos motivos para não acreditar em sua existência. Aristóteles mostra por que a fisiologia empírica é relevante para a compreensão dos estados mentais, sem admitir que a teoria fisiológica é um substituto adequado para a compreensão mentalista dos estados mentais. Sua visão não implica que as criaturas com mentes sejam nitidamente descontínuas com o resto da natureza; mas sugere que os estados mentais desempenham um papel importante na compreensão de um agente consciente. Nessa medida, a visão de Aristóteles sugere que estamos certos em atribuir a importância que atribuímos ao fato de termos mentes.¹⁸

Referências

ACKRILL, J. L. Aristotle's Definitions of *Psuché*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 73, 1972-3.

¹⁷ Veja as reclamações de Williams sobre a 'cortesia' de alguns relatos das visões de Aristóteles [277], 197. Seja qual for exatamente o valor de tais reclamações, Williams presumivelmente as levaria para aplicar ao relato que ofereci.

¹⁸ Aproveitei a oportunidade de apresentar um rascunho deste capítulo em um seminário na Universidade de Iowa. Sou grato pelos comentários úteis e instrutivos (mais instrutivos, de fato, do que eu poderia suportar em um ensaio dessa escala) do editor deste volume e de Paul Hoffman, Jennifer Whiting, Christopher Shields e Sydney Shoemaker.

- BARNES, J. Aristotle's Concept of Mind. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 72, p. 101-114, 1971-2.
- BLOCK, N. (ed.). *Readings in Philosophical Psychology*, 2 vols. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1980.
- BOYD, R. N. Materialism Without Reductionism. In: BLOCK, N. (Ed.). *Readings in Philosophical Psychology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1980. p. 67-106.
- BURNYEAT, M. F. Is and Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? In: NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, A. O. (Eds.). *Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- CHARLES, D. O. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth, 1984.
- COHEN, S. M. The Credibility of Aristotle's Philosophy of Mind. In: *Aristotle Today*. Edmonton, 1987. p. 103-21.
- DAVIDSON, D. Mental Events. In: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- DENNET, D. *The Intentional Instance*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.
- GRICE, H. P. Method in Philosophical Psychology. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 48, p. 23-53, 1974-5.
- HAMLIN, D. *Aristotle's De Anima. Books II, III*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- HARDIE, W. F. R. Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body. *Philosophical Quarterly*, v. 14, p. 53-72, 1964.
- HARDIE, W. F. R. Concepts of Consciousness in Aristotle. *Mind*, v. 85, p. 388-411, 1976.
- HARTMAN, E. *Substance, Body and Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- HOFFMAN, P. The Unity of Descartes Man. *Philosophical Review*, v. 95, p. 339-70, 1986.
- IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. Aristotle's philosophy of mind. In: EVERSON, Stephen (Ed.). *Psychology (Companions to Ancient Thought: 2)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 56-83.
- MCGINN, C. *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- MODRACK, D. K. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987.
- ROBINSON, H. M. Aristotelian dualism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. I, p. 123-44, 1983.
- SANTAS, G. *Plato and Freud: Two Theories of Love*. Oxford: Blackwell, 1988.
- SHIELDS, C. Soul and Body in Aristotle. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 6, p. 103-38, 1988.

_____. The First Functionalist. In: SMITH, J. C. (Ed.). *Historical Foundations of Cognitive Science*. Dordrecht: Kluwer, 1989.

SHOEMAKER, S. *Identity, Cause and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SLAKEY, T. Aristotle on Sense-Perception. *Philosophical Review*, v. 70, p. 470-84, 1961.

SORABJI, R. Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, v. 49, p. 63-89, 1974.

WHITING, J. *Aristotelian Individuals*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

WHITING, J. Living Bodies. In: NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, A. O. (Eds.). *Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

WILLIAMS, B. Hylomorphism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 4, p. 189-99, 1986.

Recebido em: 20/11/2022

Aceito em: 11/04/2024