

O papel da definição de alma no *De Anima* de Aristóteles

Juliana Aggio

Orientador: Marco Zingano
FAPESP

Tendo como ponto de partida o fato da definição ser o enunciado que afirma de algo *o que é e porque é*, e esta será propriamente a definição de cada tipo de alma, então a expressão geral não define de modo algum a alma, mas apenas explicita a sua existência. Sabendo, pois, que a “definição geral” de alma não cumpre as condições necessárias para ser uma definição, temos que, como próximo passo, examinar o seu estatuto, o porquê de Aristóteles a ter formulado antes da própria definição. Ora, por que a expressão geral é anterior à definição? Para responder a tal pergunta, devemos antes dizer o que é essa expressão geral, a saber: a alma é a primeira atualização da vida em potência dos corpos naturais. Tal predicado é simplesmente descritivo, ou seja, apresenta o fato da alma existir, de ser uma substância enquanto forma da matéria corpo.

Esse enunciado geral sobre a alma a designa como um certo todo, pois uma generalidade é um certo todo composto de partes. Assim, a alma determinada como certo todo composto por tipos de almas é um fato geral, já que ela é a primeira causa da vida de todos os corpos naturais ou de todos os seres vivos. Se percebemos que todos os corpos naturais, enquanto são vivos, têm vida em atividade, então,

é evidente que a alma existe como causa desse efeito, isto é, como primeira e essencial atividade de todos os seres vivos.

É fácil percebermos tal efeito e tal causa, ou seja, é mais cognoscível pela sensação tanto essa generalização quanto todas as outras. Essa formulação geral sobre a alma é mais clara e mais cognoscível para nós e, proporcionalmente, mais obscura e menos cognoscível por natureza (*physei*) ou em absoluto (*haplôs*). Neste sentido, temos uma primeira razão para afirmar que tal formulação se afasta *do que é* precisamente a alma. Isso porque designamos a generalidade da alma na medida em que apreendemos um elemento que é próprio de sua natureza – ser causa formal dos corpos naturais –, mas de modo algum apreendemos qual é a sua natureza essencial. Por isso dizemos que o primeiro passo do conhecimento da substância da alma é apreender um elemento essencial de sua natureza, o que é mais fácil para os homens, para então ser possível apreender toda a sua natureza essencial. O percurso, desse modo, está correto. Devemos sim iniciar a investigação pelos objetos mais cognoscíveis para nós e ir em direção aos mais cognoscíveis por natureza. Em outras palavras, é necessário percorrer essa ordem que vai das generalidades às especificidades (*Física I, 1: 186a21 e ss*). Concluimos, portanto, que a formulação geral deve, por questão de método, ser anterior à definição dos tipos de almas.

Há uma outra razão pela qual deve ser anterior: ela é condição necessária para que haja a definição propriamente de alma. Devemos, pois, saber genuinamente que a coisa a ser definida existe para poderemos defini-la, caso contrário, saber acidentalmente que a coisa existe, não permite definirmos *o que ela é*, se não sabemos realmente *se é o caso*. Por exemplo, com relação à alma, podemos apreender acidentalmente que ela é aquilo que se move a si mesma, porém isso não nos diz se ela existe ou não. Saberemos genuinamente se ela existe ao apreendemos algo que lhe é próprio, isto é, uma característica essencial como a de ser causa formal. Ora, é condição para definição saber o fato antes ou simultaneamente com a razão, pois se o fato existe, necessariamente a sua causa existe. Se a coisa existe, necessariamente

te a sua natureza essencial existe e, portanto, pode ser exibida na definição. Aristóteles critica todo tipo de conhecimento, até então obtido acidentalmente sobre a existência da alma, para só assim estabelecer um conhecimento exato de sua existência, o que fornece maior exatidão à sua ciência. Segue-se, portanto, que o grau de nosso conhecimento sobre a natureza essencial da alma é determinado pelo modo como estamos cientes de sua existência. Se a condição para definição atualmente existe, significa que a coisa atualmente existe. E, para termos certeza de que *é o caso*, devemos demonstrá-lo de modo que tal demonstração seja fundamento para a exibição do “o que é”, visto que não se demonstra *o que é*. Ora, a demonstração de que a alma existe, como veremos, tem como princípio a existência dos corpos naturais, visto que uma maneira de se demonstrar que *é o caso* é partir daquilo que se consente ser o caso, isto é, “tornar evidente que tal coisa é o caso, uma vez que tais e tais outras são o caso (*Analíticos Posteriores II, 7: 92^a 35-6*)” Concluímos, pois, que a formulação geral sobre a alma é anterior à definição propriamente dita, não somente por uma questão de método, mas também por ser condição necessária à definição.

Por demonstração, Aristóteles estabelece o fato do seguinte modo: sendo o corpo natural aquele que tem vida, ele não pode ser a alma; sendo o corpo sujeito ou matéria e não o que é atribuído a ele, “então a alma deve ser a substância no sentido de forma do corpo natural que tem a vida em potência (*De Anima II, 2: 412^a 19-21*)”. Ao corpo, sendo matéria, lhe será atribuído forma, isto é, alma. Neste sentido, a alma é atualidade da vida em potência do corpo natural, é ela quem faz o corpo ser vivo, em outras palavras, faz o ser vivo ser propriamente vivo, realizando ou atualizando a vida que esse tem em potência. Como vimos, por demonstração, Aristóteles prova a existência da alma ao apreender algo da própria coisa – isto é, que o predicado *ser causa formal* pertence à substância alma. Tal conclusão é a exposição do fato e não da natureza essencial. Se o fato tem uma causa, essa sim será a sua essência. O ponto é que a alma é causa formal e, portanto, princípio primeiro que não pode ser causado e, por

isso, deve ser indemonstrável. Neste sentido, exhibir a sua natureza significa dizer *como* e *do que* exatamente é causa, e não exhibir a causa da causa e, assim, indefinidamente.

Se a alma é causa do ser vivo ser o que é, então, em qual sentido exatamente é causa da planta ser o que é? E do animal? E do homem? Pois que não pode ser a mesma causa para todos eles, já que a *qüididade* de cada um difere. Não dizemos que há uma mesma causa para a planta ser planta, o animal, animal e o homem, homem, senão assumiríamos que eles têm a mesma essência, a mesma definição e que, portanto, são iguais. Não podemos dizer que a primeira atualização da vida ocorre no corpo natural, senão quando dizemos que certa atualização ocorre em certo corpo natural, como a atividade de se nutrir na planta, a de se nutrir e sentir no animal e a de se nutrir, sentir e pensar no homem. Deste modo, a definição propriamente de alma será a definição dos tipos de alma: a nutritiva, a sensitiva e a pensante. Essas definições exibem como exatamente a alma é causa formal, final e eficiente das plantas e dos animais. Eis a sua natureza essencial. Concluimos, pois, que defini-la não é fornecer a causa dela ser causa, mas especificar *como* é causa, a saber, enquanto formal, final e eficiente. Dizer, simplesmente, que ela é a atualização da vida em potência é defini-la somente como causa formal. Mas além de atualizar a vida, ela é a causa da finalidade para a qual os animais e as plantas existem, e os seus corpos são seus instrumentos em vista desse fim. Temos também que, além de ser causa formal e final, ela é causa eficiente ao ser a causa e a origem de qualquer tipo de movimento nos animais e nas plantas. Cada tipo de alma é de determinado modo causa formal, final e eficiente para cada espécie de ser vivo, o que significa dizer que cada ser vivo é ser enquanto tal, isto é, é um ser particular devido à atuação da alma como causa de sua *qüididade*.

Retornando à questão sobre o papel da definição geral, Hicks¹ nos diz que ela será aperfeiçoada pela nova definição de alma. Ora,

¹ HICKS. *Aristotle, De Anima* (Georg Olms Verlag, New York, 1990), notas, p. 313.

mas se a formulação geral não é propriamente uma definição, como podemos dizer que há uma nova e aperfeiçoada definição? Há o estabelecimento do fato (*to hoti*) pela formulação geral que é condição para a exibição da causa (*aitia*) pela definição propriamente dita dos tipos de alma. Haveria, para Hicks, um salto qualitativo da velha para a nova definição, sendo que a última elucidaria a primeira. Com relação ao raciocínio que se desenvolve no *De Anima* II, 2, Hicks aponta a existência de uma revisão da primeira definição pela segunda, a saber,

the characteristic of the reasoning which follows is, as Simplicius points out, that it argues from effects to causes, and revises the definition by investigating the different types of soul with which experience has made us familiar.²

Ao assumir tal revisão e aprimoramento, Hicks também assume que a formulação geral é, de fato, uma definição menos aprimorada, mas uma definição geral. Ora, como Aristóteles formularia uma definição geral para, logo em seguida, dizer que tais definições são absurdas (*De Anima*: 414b25)? Aristóteles, ao contrário, não comete o erro de afirmar que a conclusão da demonstração sobre a existência da alma é uma definição geral da alma, mas apenas uma expressão geral que expõe o fato da alma existir enquanto forma do corpo natural. Se isto fosse uma definição geral, Aristóteles estaria, como muitos de seus predecessores o fizeram, cometendo o absurdo de se definir algo que não existe realmente. A analogia da figura reforça essa tese, pois a definição geral de figura, como a de alma não define nada em particular. Deste modo, a conclusão da demonstração sobre a existência da alma não poderia assumir o estatuto de definição geral; Aristóteles não poderia ter cometido o mesmo erro de Platão que define de modo geral a alma como harmonia, e Pitágoras, como um número que move a si mesmo. Ao contrário, Aristóteles critica tais definições gerais que

² Idem ibidem, p. 322.

não definem nada realmente existente e, além do mais, dificultam, ou mesmo impossibilitam, o conhecimento dos atributos. Enfim, é um tanto quanto difícil admitirmos que Aristóteles estaria escrevendo um capítulo para estabelecer a definição geral e, logo no segundo capítulo a teria que abandonar por completo, já que tal definição seria um absurdo.

Bolton, por sua vez, afirma ser a formulação geral uma definição nominal cuja natureza será explicada pela “definição real”, isto é, a definição real, ao exibir a causa, fundamentaria a definição nominal. Nas palavras do mesmo,

what we should be given in De Anima II, 2, ff. according to the opening sentence of the chapter, is a new account of soul which stands to the account of II, 1 as explanation to fact and as reason to conclusion. So we should expect to find a new account from which the old account is somehow derivable³.

Dois problemas podem ser levantados sobre essa colocação: (1) se a formulação geral é uma definição nominal, por ser definição, não poderia ter qualquer princípio que a fundamentasse, pois sabemos que uma definição deve ser verdadeira, primária, imediata, melhor conhecida e anterior à conclusão, mas se ela própria é uma conclusão, então, para que não haja contradições, não poderia ser também definição; (2) sabemos que a formulação geral não é derivada da “nova definição”, e sim da demonstração que tem como fundamento aquilo que se consente existir, a saber, o corpo natural (*De Anima*: 412a11-21) – de tal demonstração, não temos dúvida, ela é a conclusão, o que, por si mesmo, nos impede de concebê-la como definição.

Retomando Bolton, para ele a formulação geral seria uma definição nominal suficiente, isto é, “I want to suggest that it is a nominal definition of the latter type [one that exhibits a sufficient condition]: It points to the most familiar instances of soul by means of a description

³ BOLTON, R., *Aristotle's definition of soul: De Anima II 1-3*, Phron 23, 1978, 267.

which exhibits only sufficient conditions for being an instance of soul, and defines the soul as a generic form possessed by those instances.”⁴ Ao definir dessa maneira a expressão geral sobre a alma, Bolton não tem como objetivo estabelecer a sua função para o conhecimento da substância alma, mas resolver os vários enunciados da definição geral, pois tomando-na como definição nominal, todos os enunciados que definem a alma no livro I do *De Anima* exibiriam unicamente condições suficientes para ser uma única instância da alma, deste modo, concluiu Bolton serem equivalentes, estando resolvido o seu problema, ou seja, “the definitions of II, 1 are equivalent if they are read as nominal definitions which exhibits sufficient conditions for belonging to the kind defined.”⁵ Os vários enunciados seriam equivalentes desta maneira: a alma como primeira atividade (1) do corpo natural que tem a vida em potencia, (2) do corpo natural simplesmente, (3) do corpo natural com órgãos e (4) dos corpos que possuem algum tipo de movimento.⁶ Ora, a equivalência dos predicados do sujeito alma parece ser nítida por si só, pois são modos diferentes de dizer o mesmo predicado, a saber: corpos naturais com órgãos, que têm a vida em potência e sofrem algum tipo de movimento. Não seria necessário, portanto, atribuir ao termo “definição nominal suficiente” para unir os predicados em um só. Tais predicados, de modo geral, significam o ser vivo. Se não vemos a necessidade que viu Bolton em atribuir tal definição, parece que a mesma se torna inútil, ou, o que é ainda pior, gera conseqüências paradoxais para o que poderia ser colocado de modo muito mais simples e claro.

Segundo o mesmo, a nova definição deve dar a totalidade da essência da alma, e a primeira não pode dar sequer uma parte dela.⁷ Mas como a definição nominal estaria totalmente separada da definição da natureza essencial? Se assim fosse, definir seria uma proposi-

⁴ Idem ibidem, p. 264.

⁵ Idem ibidem.

⁶ Idem ibidem, p. 260.

⁷ Idem ibidem, p. 269.

ção disjuntiva: ou provaria a essência ou o significado de seu nome. Teríamos assim, conseqüências estranhas, ou seja, a definição nominal que fornece o significado do nome, poderia (1) significar algo não existente, (2) qualquer sentença pode possuir um nome e ser uma definição, (3) não poderíamos provar que um nome particular significaria algo particular. Em suma, a definição nominal, que não fornece ao menos um elemento da natureza essencial, não garante se a coisa definida existe. Quando a definição nominal de alma é justamente aquela que fornece em parte ou totalmente *o que é*, mas de nenhuma maneira *o porquê é*, então dizemos que ela exhibe um conhecimento genuíno da natureza essencial da coisa definida. Assim, poderíamos dizer o significado do nome bode-cervo, mas não qual é a sua essência, pois bode-cervo não existe, e dizer apenas o significado do nome não é uma definição nominal (*Analíticos Posteriores II, 7: 92b6 e ss*). Ou seja, nas próprias palavras de Aristóteles,

se quem define mostra ou o *o que é* ou o que significa o nome, se o *o que é* não for o caso de modo algum, a definição seria o enunciado que significasse o mesmo que um nome. Mas isso é absurdo. Pois, em primeiro lugar, haveria definição também do que não é essência e daquilo que não é o caso: pois é possível que também os não-entes tenham um significado. (*Analíticos Posteriores: 92b26-29*)

De qualquer modo, se tal definição nominal da alma, como foi dito acima, apenas fornece um de seus elementos essenciais, então ela é tão vaga e tão provisória que não merece o estatuto de definição, pois, mesmo a definição nominal deve fornecer *o que é* a coisa em sua totalidade e não um elemento apenas de sua natureza. Se Bolton ainda insistisse na terminologia, poderia dizer que a formulação geral é uma definição nominal incompleta, o que parece encerrar contradição entre os próprios termos definição e incompletude. Ora, em nenhum momento do capítulo 10 do livro II de *Analíticos Posteriores*, o qual Aristóteles diferencia definição nominal de definição “real”, temos a afirmação de que a definição nominal poderia ser uma definição parcial ou incompleta. Para Aristóteles, a definição nominal (*ho logos toû ti sêmainei to onoma*) designa, mas não prova *o que é*, sendo, portanto, o enunciado

que exhibe a essência (*ho logos tou ti esti*) e não a conclusão que expõe o fato (*to hoti*). Já a definição “real” é a demonstração do *o que é*, que difere da demonstração por posição, na medida em que mostra *o porquê é*, a causa. A primeira é um enunciado indemonstrável do *o que é*, e a segunda é uma demonstração do *o que é*. Ora, a formulação geral não mostra o que é a alma, nem demonstra o que é, mas expõe, enquanto conclusão de uma demonstração, o fato da alma existir.

Sabemos ser necessário tanto metodológica como epistemologicamente que se cumpra a seguinte ordem em direção da definição propriamente dita: em primeiro lugar, a apreensão verdadeira do fato por demonstração, em segundo lugar a designação do *o que é* e, em terceiro, a demonstração que mostra *porque é*, sendo que, em alguns casos, a apreensão do fato pode vir a ser simultânea com a definição da essência – o que não é o caso da alma. No caso da alma, em primeiro lugar a formulação geral expôs verdadeiramente a sua existência, em segundo lugar, poderíamos dizer que a definição nominal é seguinte:

agora sabemos que a alma é a causa e a origem do corpo vivo. Como causa e origem são termos usados em vários sentidos, a alma, de acordo com os sentidos já estabelecidos, é causa em três sentidos. A alma, pois, é a causa de corpos animados por ser ela mesma a causa do movimento, enquanto causa final e formal (*De Anima*: 415b8-12).

Logo em seguida, temos a definição “real” ou a demonstração do porquê da alma ser o que foi designado pela definição nominal (*De Anima*: 415b12-28).

Por fim, vimos que através de um procedimento metodológico de passagem do conhecimento mais claro para o homem em direção ao conhecimento mais claro em relação ao ser, é preciso estabelecer primeiro a condição necessária para a definição propriamente dita, ou seja, primeiro assumimos *que é* para depois dizermos *o que é*. E definir *o que é* a alma significa dizer, ao mesmo tempo, não *porque é* causa mas *como é* causa. Em outras palavras, é mais fácil para nós entendermos uma demonstração da alma como causa formal e apreender apenas esse elemento de sua natureza do que entender *o que é* precisamente a

alma e *como é causa* ao mesmo tempo. Assim, *exibir o que é* e *apresentar como é* ao mesmo tempo significa constituir as definições dos tipos de alma, ou seja, os princípios imediatos e fundamentais do *Tratado da Alma*. Tais princípios ou verdades básicas são indemonstráveis, primeiros e, portanto, não podem ter causa. Através deles as outras verdades são deduzidas e o valor de universalidade da ciência é estabelecido. Por isso, justamente, que a busca pelo *o que é* de modo mais exato a alma, princípio primeiro de toda demonstração concernente a esta ciência, é fundamental para elevar o grau de exatidão da investigação.

Bibliografia central

- ARISTÓTELES, *De Anima*, trad., introd. e notas de R. D. Hicks, ed. Georg Olms Verlag, New York, 1990.
- _____. *De l'Ame*, trad. de R. Bodeús. Paris, 1993.
- _____. *Aristotle De Anima*, trad. de W. Ross. Oxford, 1961.
- _____. *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Trad. W. Hett, Harvard, 1936.
- _____. *Works of Aristotle*. In: "The Great Books", ed. by W.D. Ross, by arrangement with Oxford University Press.

Bibliografia complementar

- BARNES, Schofiel & Sorabji. *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*. Londres, 1979.
- BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, 1995.
- Block, I. *The Order of Aristotle's Psychological Writings*. *America Journal of Philology* 82, 1961, p. 93-101.
- BLOND, J.M.Le, *Aristotle on Definition*. In: *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*, Londres, 1979.
- BOLTON, R. *Aristotle's definition of soul: De Anima II 1-3*, *Phron* 23, 1978, 258-78.
- _____. *Definition and scientific method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals*, em *Philosophical Issues*. In: *Aristotle's Biology*, ed. A. Gotthelf e J. Lennox, Cambridge, 1987.

- BYUM, T. *A new look at Aristotle's theory of perception*. Aristotle's De Anima in Focus, ed. M. Durrant, 1993, p. 90-109.
- CHARTON, W. *Aristotle's definition of Soul*. Aristotle's De Anima in Focus, ed. M. Durrant, 1993, p. 197-216.
- CHISHOLM, R. *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, 1957.
- DURRANT, M. *Aristotle's De Anima in Focus*, ed. London and New York, 1993.
- GRAESER, A. *On Aristotle's Framework of Sensibility*. Aristotle on Mind and the Senses, ed. G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen, Cambridge, 1978 (1979), p. 69-97.
- HARDIE, W. *Aristotle's Treatment of the Relation Between the Soul and the Body*. Philosophical Quarterly 14, 1964, p. 53-72.
- _____. *Concepts of Consciousness in Aristotle*. Mind, 1976, p. 388-411.
- MASION, S. *Deux définitions différentes de la vie chez Aristote*, RPL 71, 1973, 425-50.
- MODRAK, D. *Aristotle – The Power of Perception*. Chicago, 1987.
- NARCY, M. *Krísis et aisthêsis (De Anima, III, 2)*. Corps et Ame – sur le De Anima d'Aristotle, G. Romeyer Dherbey et C. Viano (Eds.). Paris, 1996, p. 239-56.
- NUSSBAUM, M. & A. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 1992.
- ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles – um ensaio sobre De anima III 4-5*, LP&M. Porto Alegre, 1998.
- WARDY, R. *The Chain of Change – a study of Physics VII*. Cambridge, 1990.