

da necessidade na esfera política foi demasiado alto, pois mesmo as sociedades totalitárias resolvendo a questão social o espaço da grandeza e da dignidade da política foi anulado e a visibilidade pública do cidadão foi posta de lado, colocando o respeito e a dignidade no lado obscuro, oculto, sem espaço de aparição. Assim, para Arendt, as experiências políticas que pautaram a liberdade política e deram visibilidade à participação cidadã, como no caso dos gregos antigos, da República em Roma, da Comuna em Paris ou dos soviets do início da Revolução Russa, precisam ser colocados novamente em pauta para que a liberdade seja o fundamento da política como processo de aparição e não como administração, trazendo assim o respeito à política e sua recuperação para além da esfera da necessidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Odílio. **A Questão Social em Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a01.pdf>>. Acesso em: Jan. 2016.
- _____. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Coleção Filosofia; 28. Editora Unijuí, Ijuí, 2009.
- _____. **Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt**. Princípios - Revista de Filosofia. V. 19, nº 32. Jul/Dez. Natal, 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7562/5625>> Acesso em: Jan. 2016.
- ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Editora Ática, Brasília, 1988.
- KEINERT, Fábio Cardoso. **A questão do social em Hannah Arendt**. Revista Teoria & Pesquisa. Vol. XVI – nº 1 – Jan/Jun de 2007. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/38/31>>. Acesso em: Jan. 2016.

A CONCEPÇÃO HILEMÓRFICA NO LIVRO *A DO DE ANIMA*: MODELO E INVESTIGAÇÃO CRÍTICA

RUMMENIGGE SANTOS SILVA

Resumo

O presente artigo se propõe a analisar o livro *A do De Anima* tomando por base as concepções sobre a alma dos antigos predecessores e as confrontando com a noção de substância composta apresentada por Aristóteles. Desse modo, através do *hilemorfismo* aristotélico, nos é possível empreender uma abordagem metodológica paradigmática e crítica das *psykhai* dos antigos filósofos, ressaltando, assim, a importância investigativa desse primeiro momento do tratado, que não se subsume apenas a uma dialética indutiva, mas que é estrutural ao problema do tratado como um todo.

Palavras-chave: hilemorfismo; *psykhai*; substância composta.

Abstract

This article is intended to analyze the book *A of De Anima* based on the conceptions about the soul of the ancient predecessors and confronting them with the notion of composite substance presented by Aristotle. This way, through Aristotelian *hylomorphism*, it is possible to us to understand a paradigmatic methodologic and critic approach of the *psykhai* from ancient philosophers, highlighting, therefore, the investigative importance of this first moment of the tractate, which doesn't subsume only to an inductive dialectic, but it is structural to the tractate as a whole.

Key words: hylomorphism; psykhai; composite substance.



Introdução

O hilemorfismo¹ no *De Anima* atende a uma carência de ordem investigativa no trato das substâncias, não muito bem empreendida pelos pensadores antigos, nos seres dotados de alma ou de princípio de vida (*émpsykhon*). Partindo do que fora dito sobre a alma, Aristóteles esboça um modelo, de caráter propedêutico, com o qual será permitido entender o desenvolvimento do seu estudo nos dois outros livros do tratado.

A importância dada ao primeiro livro consiste na compreensão do lugar do tema a partir de um cenário histórico e investigativo, bem como na atribuição da substância composta como viés pelo qual a abordagem do tema deverá ser erigida. Assim, por modelo entendendo a forma como o discurso deverá ser abordado, em contrapartida ao que é apresentado pelos predecessores. Desse modo, pautando-se pela concepção hilemórfica, é possível à Aristóteles tratar da alma em composição com o corpo, abrangendo seu campo de estudo do metafísico ao biológico e ao físico. Assim, vemos que no tratado são articulados conceitos próprios à física e à biologia (sobretudo no que tange ao movimento e às “partes” ou órgãos dos seres animados) com os da metafísica (no estudo da substância sensível).

A concepção hilemórfica veio como uma crítica à tese de Parmênides sobre a mudança. Em um esclarecedor artigo intitulado *The Aristotelian Psuchê*, Christopher Shields² nos diz que:

1 O termo é o resultado da junção das palavras ὕλη e μορφή, respectivamente matéria e forma. Segundo o hilemorfismo, toda alma é alma de um corpo e todo corpo é corpo de uma alma. De onde se compreende que, no estudo dos seres dotados de alma, esta é vista como a primeira atualidade do corpo que possui em si mesmo a potencialidade para ser atualizado.

2 Ver artigo completo em: *A Companion to Aristotle*. Edited by Georgios Anagnostopoulos. Wiley-blackwell, 2009, pp. 292-309.

Parmenides had argued with great ingenuity that contrary to all appearances there is no change. Aristotle in response introduced matter (hylê) and form (morphê), whence hylomorphism, as correlative notions: there is change, he reasoned, but all change requires a kind of persistence (Phy I.7 189b30-191a22). [...] Aristotle’s hylomorphism is simply this: (i) there is change; (ii) a necessary condition of there being change is the existence of matter and form; hence, (iii) there are matter and form. (SHIELDS, 2009, p. 297).

Devemos ainda fazer um esclarecimento de ordem conceitual. Em Aristóteles a substância é dita de três modos³: a) substância como matéria; b) substância como forma; e c) substância como composto de matéria e forma. A matéria é aquilo de que algo provém, é a potência capaz de receber uma determinação; a forma é o que algo é, ou seja, a sua determinação; e composto é o objeto ou o indivíduo. Nos seres dotados de *psykhê*⁴, a matéria corresponde ao corpo, a forma a alma e o composto a mútua relação entre corpo e alma.

A substância hilemórfica no *De Anima* é aquela que possui um corpo dotado de vida. Para Aristóteles, um estudo sobre o princípio do ser animado deve ser pautado nessa tríade logicamente distinguível que é a substância hilemórfica. Ao contrário de Platão, por exemplo, que trata da alma a partir de uma dicotomia (forma/matéria), segmentando a alma individual em partes diversas do corpo; Aristóteles irá optar por uma divisibilidade diferente, onde a alma se encontra uniformemente presente no corpo.

O rompimento com a tradição, demonstrado sob uma argumentação lógica e com base na experimentação, relacionado à

3 Na *Metafísica A 3*, 1070 a 10-15, Aristóteles classifica assim as substâncias: “Las substancias son de tres clases: la materia, que es algo determinado en apariencia (pues las cosas unidas por contacto y no por unión natural son materia e sujeto); la naturaleza, que es algo determinado y cierta manera de ser hacia la cual tiende la materia; y la tercera, compuesta de estas dos, es la individual, por ejemplo Sócrates o Calias”.

4 Em Aristóteles o termo ψυχή deve ser entendido como princípio de vida de um corpo orgânico. Ela pode ser dita de três modos: a) substância como forma do corpo material que tem vida em potência; b) primeira atualidade de um corpo material que tem vida em potência; c) determinação de um corpo material que tenha em si mesmo um princípio de movimento.

concepção de substância composta, permitirá à Aristóteles preparar um discurso verdadeiramente *physikón*, que diga respeito não apenas às afecções da alma, ou à uma redução corpórea desta, mas que permita reunir estes dois aspectos complementares e mutuamente dependentes.

Método de abordagem

Para Aristóteles, o estudo da alma deve versar tanto sobre sua forma como sobre sua matéria. Assim, se se pretende falar da natureza da substância composta, o filósofo não deve se limitar à abordagem simplista que consiste em tratar a alma somente à partir de suas atribuições, como que isoladamente, mas em relação ao corpo orgânico. Desse modo, natureza e substância devem fazer parte da abordagem.

Há duas maneiras principais apresentadas por ele (403 a29). Uma consiste na do estudioso da natureza (*physikós*) e a outra na do dialético (*dialektikós*). Segundo Aristóteles, o primeiro discorre sobre a matéria enquanto que o segundo sobre a forma. O primeiro aborda as afecções sob uma descrição da matéria, enquanto o segundo se dedica apenas as determinações ou formas. “... por exemplo, o que é a cólera. Pois este falaria do desejo de retaliação ou algo do tipo, o outro, por sua vez, falaria em ebulição do sangue e calor em torno do coração”.

No início da *Retórica* (1354 a), Aristóteles diz que esta é como a dialética⁵. Ambas tratam de coisas comuns a todos, sem relação direta com uma determinada ciência. De igual modo é conceituado no *De Anima*, pois que, ao tratar de uma tal afecção, o dialético expõe uma definição que se limita apenas ao domínio formal, sem que a afecção seja relacionada a um tipo de corpo.

A essa distinção, Aristóteles coloca uma pergunta: qual desses

5 Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. Segundo Quintín Racionero, “La metáfora que hace a la retórica *antístrophos* de la dialéctica implica: 1.º, que la retórica es como la dialéctica: un saber de orden formal-lógico, que no se refiere a ‘materia de ninguna ciencia determinada’; y, 2.º, que, por lo tanto la retórica es independiente de la ética, con lo que las objeciones del *Gorgias* platónico quedan superadas de un golpe”. Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, S.A, 1999, p.161.

deverá ser o estudioso da natureza? Aquele que fala sobre a matéria ou aquele que fala sobre a forma ou a determinação? Dever-se-á, evidentemente, ser aquele que fala das afecções da alma a partir de uma análise do corpo, ou seja, de todas as afecções que correspondam à matéria.

Aristóteles apresenta mais claramente duas grandes críticas que contribuirão para o estudo da alma. A primeira rejeitará o reducionismo atomista de Demócrito, por exemplo, ou todos aqueles que, assim como ele, trataram a alma como uma substância corpórea; e o dualismo platônico, juntamente com a noção matemática da alma, comum também entre os pitagóricos, que, de maneira similar, não souberam atentar para a composição alma-corpo⁶.

O grande foco desse primeiro momento parece ser o de sustentar um estudo da natureza da alma sob uma base que dê conta dos três modos de se dizer a substância. Esses modos estão contidos na concepção hilemórfica. Insiro-a dentro deste comentário sobre o livro *A* do *De Anima* como um modelo de estudo crítico das teses dos antigos filósofos que, por não examinarem a alma a partir dessa pressuposição, falharam ou foram muito simplistas em seus empreendimentos.

Movimento como afecção da alma

No capítulo dois do livro *A*, Aristóteles dá início ao exame das teses dos predecessores. Nesse primeiro momento, iremos analisar as críticas que estão baseadas numa questão importante já anunciada por ele em 403 a3: “... as afecções da alma são todas comuns àquilo que possui alma ou se há também alguma afecção própria à alma tão-somente”.

Essa questão sobre a possibilidade de uma afecção ou atribuição própria à alma permeará boa parte da investigação de Aristóteles,

6 Devemos salientar também que para Aristóteles a linguagem matemática ou seu método não deve ser utilizado na Física (ciência da natureza), visto que esta trata das substâncias sensíveis. “La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida em todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la Física; pues toda la Naturaleza tiene probablemente materia.” *Metafísica*, 995 a15-19.

uma vez que a opinião comumente aceita entre os pensadores é de que a alma é responsável pela transmissão de qualidades que lhe são inerentes. Tal possibilidade gerará uma dicotomia alma-corpo, tendo em vista que ela poderá ser tratada separadamente e não em relação ao corpo, como quer Aristóteles.

No primeiro parágrafo do segundo capítulo são apresentadas duas atribuições básicas que diferenciam os animados dos inanimados; estas são movimento e percepção sensível. Segundo os pensadores analisados no primeiro capítulo, a alma é primordialmente o que faz mover⁷.

A crítica versa primeiro sobre Demócrito e circunscreve àqueles que são considerados *physikoi*, uma vez que a Física trata da substância que possui em si mesma o princípio do movimento e do repouso⁸.

O argumento lógico consiste em afirmar o seguinte: sendo a alma um princípio de movimento, ela deve estar necessariamente em movimento, uma vez que ela só comunicaria essa qualidade ao corpo se ela mesma fosse automóvel.

Segundo Aristóteles, Demócrito afirma ser a alma algo quente ou uma espécie de fogo; acrescentando que, para ele, os átomos de forma esférica são tanto fogo como alma. Estes átomos esféricos são identificados com a alma, pois são fluxos capazes de permear e mover todas as coisas.

Muitos são os testemunhos da teoria do movimento atômico em Demócrito, onde são descritos como os átomos de diferentes formatos se unem para compor os corpos⁹. No entanto, Aristóteles se baseia na ideia de que a alma como um átomo de formato esférico é, pela sua

7 Πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινουῦν.

8 “Y, puesto que también la Física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo)...”. *Metafísica*, E, 1, 1025 b19-21.

9 “... estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al sorprenderse unos a otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos”. Kirk e Raven, 582.

própria natureza, mais próprio ao movimento e ao auto movimento.

Os pitagóricos identificaram a alma com as poeiras no ar ou com aquilo que é causa do seu movimento. Tanto um quanto o outro afirmam que a alma está em movimento contínuo, sendo de natureza movente e a tudo movendo. No *Fedro* 245 c-d, Platão nos passa uma noção similar ao dizer que toda alma é imortal:

Pues lo que siempre se mueve es immortal. Lo que mouve a otro y es movido por otro, com la cesación del movimiento tiene cesación de vida. Solamente lo que se mueve a sí mismo, puesto que no abandona a sí mismo, no cesa nunca de moverse; antes bien, es también fuente y principio de movimiento para las demás cosas que se mueven.¹⁰

Anaxágoras segue o mesmo caminho ao afirmar que a alma é o que faz mover. Nesse passo, parece que Aristóteles apresenta um posicionamento de igualdade entre alma e intelecto, tanto em Anaxágoras como em Demócrito (404 a25). O *nous* de Anaxágoras, a partir dos testemunhos que temos, não parece ter, *stricto senso*, qualquer relação com a alma¹¹. Talvez Aristóteles o estabeleça a partir do movimento próprio ao *nous* e à afirmação comumente aceita entre os filósofos analisados de que a alma é aquilo que comunica movimento aos corpos.

Além de Anaxágoras, Aristóteles diz (405 a21) que Diógenes identificou a alma com o ar; sustentando que este possui as menores partículas e é o princípio de tudo. Por ser o princípio de tudo, a alma tanto conhece como move. Em Heráclito ela é a exalação a partir do

10 Fred D. Miller Jr., em um artigo intitulado *A alma platônica*, reconstrói a argumentação da seguinte maneira: “8.1 O que sempre está em movimento é imortal; 8.2 Somente o que se move a si mesmo nunca cessa de se movimentar, visto não deixar de ser o que é; 8.3 Um semovente é a fonte de movimento em tudo; 8.4 Portanto, uma fonte semovente não é gerada; 8.5 Já que um semovente não é gerado, não pode ser destruído; 8.6 Portanto, um semovente é indestrutível; 8.7 O que se move a si mesmo é essencialmente uma alma; 8.8 Portanto, uma alma é necessariamente não gerada e imortal.”, p. 271.

11 “Y cuando la Mente inició el movimiento, estaba separada de todo lo que era movido y todo cuanto la Mente movió quedó separado; mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación aumentaba grandemente su proceso de división”. Kirk e Raven, 504.

qual tudo o mais se constitui. Desse modo, ela é tanto mais incorpórea como mais fluente. Por fim, Alcmeón, discípulo de Pitágoras, dizia ser a alma imortal pela semelhança com os imortais. Segundo Aristóteles, ele atribuiu isso ao fato da alma ser sempre movente e, como tudo que sempre se move é divino, a alma é também imortal.

Crítica ao movimento na alma

A crítica ao enunciado lógico que afirma o movimento intrínseco à alma por ela ser capaz de mover é retomado no capítulo terceiro do primeiro livro. Para Aristóteles, não é necessário que aquele que faz mover esteja em movimento. Basta, para isso, o exemplo do motor imóvel na *Metafísica A*, 3, 1070 a1-4¹²:

Pues todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer motor; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie. Pues bien, se procederá al si no sólo se hace redondo el bronce, sino que también se hace la redondez o el bronce; por consiguiente, es necesario detenerse.

Aristóteles aponta dois tipos de movimentos: o movimento por si mesmo e o movimento por outro¹³. A opinião comum entre os predecessores afirma ser do primeiro tipo o movimento da alma. Tendo em vista os quatro tipos de movimento (locomção, alteração, decaimento e crescimento), Aristóteles se questiona se a alma se moveria por um único deles, por mais de um ou por todos. Todavia, pensar em tal tese levaria a alguns absurdos.

Se a alma movesse o corpo, como afirmam os predecessores, o movimento dela seria o mesmo deste – pois ela comunicaria aquilo que ela possui por natureza, tendo em vista que o movimento que lhe é próprio não seja acidental –, ou seja, o de locomoção. No entanto, se

¹² Também na *Física* VIII, 5, ele dedica-se à tese segundo a qual o primeiro motor tem que ser necessariamente imóvel.

¹³ Devemos salientar que movimento se diz de quatro maneiras: locomoção (segundo o lugar), a alteração (a qualidade), o decaimento (a quantidade) e o crescimento (a forma), *De Anima*, 406 a13.

o movimento dela fosse assim, ela tenderia para algum lugar externo ao corpo ou mesmo poderia ser deslocada em partes do corpo. Essa tese poderia nos levar a crer que um ser vivo viesse a reviver, coisa que não se observa em lugar nenhum. Além disso, se ela se movesse, seja para fora do corpo, seja em partes do corpo, o seu movimento implicaria em um deslocamento de sua substância (*ékstasis*), o que, em último caso, implicaria em uma separação de si ou uma divisão da sua unidade.

Como apresentado, a tese de Demócrito afirma que a alma, ao mover-se, comunicaria esse movimento ao corpo. Mas, se assim fosse, também seria legítimo que ela comunicasse também o repouso, uma vez que o corpo também repousa. Platão, no *Timeu* recai na mesma argumentação ao dar uma explicação física da alma movendo o corpo, tal como no *Fedro* onde ela é a causa motriz (245 c).

Naquele diálogo, o Demiurgo é o responsável pelo intelecto presente na alma do universo, bem como o termo médio entre o inteligível e o perceptível.

Como a alma é constituída a partir dos elementos e repartida de acordo com os números harmônicos, a fim de que tenha percepção sensível inata da harmonia e que o universo se mova por locomoções consoantes, o demiurgo curvou a reta em círculos e, tendo extraído do uno dois círculos tangentes em dois pontos, de novo tornou a dividir um deles em sete círculos, como se as revoluções do céu fossem os movimentos da alma. (ARISTÓTELES, *De Anima* I, 3, 406 b25).

Para Aristóteles a alma não pode ser uma magnitude, pois se assim fosse ela teria que ser ou uma linha, ou uma superfície ou um sólido. Essa tese vai de encontro à exposta na *Física*¹⁴, segundo a qual aquele que primeiro faz mover deve ser sem partes ou dimensão. Se o *nous* é indivisível, e já que a alma do universo é exclusivamente intelecto, ela não poderia ser uma magnitude. Além disso, sendo exclusivamente intelecto, a alma (particular) deveria estar em movimento contínuo ou em contínua atividade, tal como a alma do

¹⁴ “Que el primer moviente no debe tener partes ni magnitud es lo que vamos a mostrar ahora”. (ARISTÓTELES, *Física* VIII, 10, 266 a10.

universo. Porém o pensamento, sendo finito, não poderia ter uma locomoção circular (mais perfeita), pois seria pensamento sobre as mesmas coisas, gerando uma repetição ilimitada e infinita.

Por outro lado, se o movimento da alma fosse provocado por outro, esse movimento ou seria por coerção ou por acidente. Para Aristóteles, o movimento da alma se explica pelo composto e não por algo intrínseco a ela ou por outro. É preciso que exista, além do termo que impeça a regressão ao infinito, uma substância composta que explique satisfatoriamente o princípio de movimento como uma atualização das potencialidades inerentes à matéria.

Dentre as teorias, a mais absurda para Aristóteles é aquela que afirma ser a alma um número que move a si mesmo (408 b32). Essa tese combina o movimento inerente à alma, presente no *Fedro*, com a concepção da alma como um número no *Timeu*.

Há dois grandes problemas nessa afirmação: a) pela impossibilidade da alma mover a si mesma, tendo em vista a impossibilidade de uma unidade sem partes se mover; b) e a identificação da alma como um número. A partir disso, teremos três objeções: a) tudo o que move a si mesmo há uma parte movida e outra que causa movimento, mas como seria o alma uma unidade se teríamos estes dois aspectos distintos?; b) se a alma é um número, ela teria que ter uma posição no corpo que anima; o que equivale dizer que ela é um número-ponto, pois o ponto é uma unidade posicionada. Como, para os matemáticos, o movimento que o ponto faz na superfície é uma linha, o movimento da alma-número-ponto deveria ser uma linha e não uma vida; c) além disso, se a alma é um número, é possível atribuir tudo o que diz respeito ao número à alma. Sabemos que ao subtrair ou somar uma unidade ao número, este será essencialmente alterado ($3+/-1=4/2$). Desse modo, se a alma é um número, qualquer acréscimo ou subtração a modificará. Todavia sabe-se que alguns animais ou plantas aos serem segmentados continuam os mesmos.

Análise sobre a composição da alma em Empédocles e Platão

Além da noção de movimento, outra parte importante da crítica

de Aristóteles está na atribuição dos predecessores de múltiplos princípios para a composição da alma. Por trás dessa questão repousa duas noções importantes: a da corporeidade da alma, assim como observamos com a tese atomista; e a anterioridade da alma em relação ao corpo, tese de Platão e dos pitagóricos. Por meio dessa análise nós percebemos uma identificação errônea para Aristóteles entre a alma com o corpo, bem como a dicotomia corpo-alma. Os extremos criticados na exposição dessas teses são, sobretudo, Empédocles e Platão. Por meio dos dois deverá ser evidenciado aquilo que fora dito mais acima, no que tange ao modelo adequado de se tratar da alma a partir da noção hilemórfica.

A crítica à Empédocles é mais expressiva, pois ele não somente afirmou que a alma é composta a partir dos elementos (água, terra, ar, fogo), como também identificou o perceber com o conhecer¹⁵.

A alma como composta a partir dos elementos e a identificação do perceber com o conhecer – noções expressas a partir de um fragmento atribuído a Empédocles (409 b26) – encontram sua relação na proposição de que o semelhante conhece o semelhante.

No livro *Γ* do *De Anima* 427 a27, Aristóteles irá voltar a essa relação entre o perceber e o entender. Grosso modo, se o perceber é uma certa alteração¹⁶, ou seja, um movimento qualitativo entre a potencialidade e a atualidade dos sentidos a partir da alma, tratado no livro *B* 415 b21, como o semelhante conhecerá o semelhante se há uma alteração do perceber ao conhecer? Nesse passo também é sinalizado a diferenciação entre um e outro pelo próprio conceito que medeia a passagem de um contrário ao outro.

[...] pois todos eles supõem que o pensar é tão corpóreo como o perceber e que se percebe e se entende o semelhante pelo semelhante, tal como foi explicado no início do nosso tratado (todavia, seria necessário que eles tratassem, ao mesmo tempo, do enganar-se; pois ele é mais próprio aos animais, e a alma passa a maior parte do tempo nele; deste ponto de vista,

15 ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων.

16 Ἀλλοίωσις é a passagem de um contrário a outro. Na percepção sensível, ela é o movimento entre a primeira potencialidade a segunda, como é explicado em 417 a21.

há a necessidade ou de que todas as aparências sejam verdadeiras, como dizem alguns, ou de que o engano seja uma espécie de contato com o semelhante, o que seria o contrário de tomar conhecimento do semelhante pelo semelhante; mas engano e ciência parecem ser o mesmo para os contrários) – é evidente, então, que o perceber não é o mesmo que o entender.

Além de Empédocles tratar da composição múltipla da alma, Platão o fez ao apresentar, por meio da *psykhogonia* do *Timeu*, 34 c, que a alma do universo fora formada a partir de três elementos: o ser, o mesmo, e o outro¹⁷. Esses elementos são os termos médios entre o intelecto e a percepção, ou entre o indivisível e o divisível.

Além disso, Aristóteles afirma que Platão também concebia a ideia de que o semelhante é conhecido pelo semelhante, na medida em que a intelecção da alma do universo, a partir dos seus elementos constituintes, é capaz de conhecer tudo o mais que possua as mesmas características, isto é, tanto aquilo que compreende ao indivisível, como ao divisível.

Constituída pela mistura dessas três partes da natureza do Mesmo, do Outro e do ser, dividida e unida segundo a proporção, ela gira em torno de si própria e, sempre que contacta com qualquer coisa cujo ser pode ser dividido ou com qualquer coisa cujo ser não pode ser dividido, é movimentada na sua totalidade; ela informa a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e, principalmente, em relação a que entidade e em que circunstâncias acontece afectar o que devém e o que é eternamente, e por cada um destes é afectada. (PLATÃO, *Timeu* 37 a-b).

Alma como harmonia

A alma-harmonia¹⁸ é entendida a partir da tese segundo a

17 As noções de Identidade e Alteridade serão esclarecidas no Sofista 254 d-259b. Em suma, uma ideia composta é constituída por mais dois elementos além do ser. O Mesmo compreende em ela ser tudo aquilo que não é propriamente ela; e o Outro, contraposição do Mesmo, que é tudo aquilo que ela não é.

18 Na tradução do *Fédon* platônico, García Gual, Martínez Hernández e Lledó Iñigo, apresentaram a seguinte consideração para o termo grego: “La palabra griega *harmonía* significa propiamente ‘ajuste’, mientras que la palabra más propia para nuestra ‘armonía’, es, en griego, *symphonia*. Con todo, la traducción por ‘armonía’

qual ela é a composição dos contrários. Essa tese refere-se tanto a Empédocles como a Platão. Segundo aquele, tudo é composto a partir dos elementos, onde cada uma das partes do corpo obedece a uma mistura e composição dos contrários. A essa colocação (408 a18), Aristóteles elabora a seguinte questão: “a alma é realmente a razão ou, antes, é algo diverso e que sobrevém às partes?”.

Segundo a teoria de Empédocles, é a Amizade (*philia*) a responsável por agregar os elementos que irão formar os compostos¹⁹. A harmonia parece seguir essa mesma linha, uma vez que ela pode ser identificada com a razão da mistura ou composição dos elementos.

A tese pode ser vista no *Fédon* 85 e-86 d, onde a harmonia é apresentada como algo invisível, incorpóreo, de natureza divina e anterior ao que é mortal. Essa harmonia, mais próxima a da musical, é a responsável por manter coesos os contrários e é por meio dessas caracterizações que ela é apresentada em relação à alma.

A harmonia como a “razão” dos contrários não possui, em si, grandes erros; o que a torna problemática é a identificação da harmonia com a alma. Os pensadores desta tese não souberam distinguir as características diversas da harmonia, pois é preciso fazer um esclarecimento com relação ao conceito. Para Aristóteles, podemos falar em dois tipos de harmonia: a mistura (*krásis*) e a composição (*synthesis*). *Krásis* é a mistura na qual resulta o homogêneo, ou seja, cujo resultado deverá ser sempre diverso dos elementos, preservados em potência; *synthesis*, por seu turno, é a composição em que os elementos são preservados em ato.

No entanto, isso não deve ser aplicado analogamente à alma, uma vez que o movimento é próprio da harmonia mas não da alma. Dever-se-á, antes, falar em harmonia com relação à saúde ou às virtudes. É certo que Platão empreende tal relação no *Timeu*, por exemplo, ao

es la más conveniente aquí”. Pp. 81-82.

19 “Postula cuatro elementos materiales, fuego, aire, agua y tierra, todos eternos, que aumentan y decrecen mediante la mezcla y la separación; pero sus auténticos primeros principios, los que imparten el movimiento a aquéllos, son el Amor y la Discordia. Los elementos están constantemente sometidos a un cambio alternante, mezclándose unas veces por obra del Amor y separándose otras por la acción de la Discordia; sus primeros principios, en consecuencias, son seis”. Kirk e Raven, 426.

falar das doenças e da loucura como desordem do corpo; todavia isso não pode ser dito sobre a alma.

Se a alma se diz como harmonia, e esta pode ser tanto mistura como composição, deveríamos admitir várias almas, uma vez que há diversas composições das partes do corpo, podendo haver uma alma da carne, do osso, etc. Essa pode ser a grande crítica feita a Empédocles, uma vez que ele abre a possibilidade de tudo ter alma, na medida em que tudo é composto a partir dos elementos²⁰, associado à relação da alma como a razão da mistura dos elementos, tal como a Amizade.

Conclusão

Analisando as teses sobre as afecções da alma, Aristóteles pode responder a questão fundamental para a concepção de substância composta, qual seja a da impossibilidade de um atributo próprio à alma. Além disso, pelo exame das teses que trataram da alma como uma causa motriz auto movente, bem como a da corporeidade sutil ou mesmo aquela que nos leva a encará-la separadamente da matéria corpórea, serviram de construção crítica na investigação da teoria hilemórfica, fundamental para o estudo do *émpsykhon*.

A importância do livro *A* não é apenas introdutória às questões fundamentais que circundam a teoria (como a do ato e da potência, a percepção sensível, a imaginação e a intelecção); mas também é importante como a compreensão de um modelo de construção racional, pautado na investigação crítica das teses dos predecessores, da qual cada um daqueles momentos deverá ser reportado. Assim, o desenvolvimento nos outros dois livros demonstrará a maneira mais adequada ao estudo da alma, do qual não só biologia, física ou metafísica precisarão ser usados, mas uma relação necessária à compreensão trínica (corpo-alma-composto) da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

²⁰ *De Anima*, 410 b2.

ARISTOTELIS. *De Anima Libri III*. LIPSIAE, 1896.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

_____. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PLATÃO. *Timeu e Crítias*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÓN. *Diálogos III: Fédón, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

KIRK, G.S. Y RAVEN, J. E. *Los Filósofos Presocráticos*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

BENSON, Hugh H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

A Companion to Aristotle. Edited by Georgios Anagnostopoulos. Wiley-blackwell, 2009.