

Desejo e cognição na teoria aristotélica dos movimentos voluntários de locomoção animal

Desire and cognition in Aristotle's theory of the voluntary movements of animal locomotion

Daniel Simão Nascimento¹

RESUMO

Duas das principais controvérsias que têm ocupado aqueles que se dedicam à teoria aristotélica do movimento animal são a controvérsia acerca da forma da cognição através da qual um animal irracional apreende um objeto como um objeto de desejo e a controvérsia acerca da função desempenhada pela cognição na explicação aristotélica dos movimentos voluntários de locomoção animal. Neste artigo, eu apresento uma teoria acerca das formas como o desejo e a cognição se articulam na teoria aristotélica segundo a qual um animal irracional apreende um objeto como um objeto de desejo através da percepção incidental deste objeto e, ao contrário do que a maioria parece acreditar, esta percepção não tem sempre a mesma função na produção destes movimentos. Se o que for dito aqui estiver correto, em alguns casos esta percepção é responsável tanto pela geração do desejo quanto pela sua orientação, mas em outros ela é responsável apenas pela sua orientação.

Palavras-chave: Aristóteles, voluntário, movimento.

ABSTRACT

Two of the main controversies that have occupied specialists who dedicate themselves to the study of Aristotle's theory of animal locomotion are the controversy about the form of the cognition through which an animal apprehends an object as an object of desire, and the controversy about the function of cognition in Aristotle's explanation of the voluntary locomotion of animals. In this article, I present an interpretation about the ways in which desire and cognition are articulated in Aristotle's theory according to which an animal apprehends an object as an object of desire through an incidental perception of this object and, contrary to what most seem to think, this perception does not have the same function in the production of these movements. If what is said here is correct, in some cases this perception is responsible for the generation and the orientation of a desire, but in other cases it is only responsible for its orientation.

Keywords: Aristotle, voluntary, movement.

¹ Pesquisador associado do Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga (NUFA) da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. Rua Marquês de São Vicente 225, Gávea, 22453-900, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: danielsimaonascimento@gmail.com

Uma das teses aristotélicas mais discutidas na segunda metade do século XX foi a afirmação segundo a qual os animais são capazes de mover a si mesmos (*heauto kinein*, cf., p. ex., *Phys.*, VIII 2, 252b16-23, 253a09-21, VIII 6, 259b1-20)². Embora até hoje ainda pese alguma suspeita sobre esta tese, todos concordam que Aristóteles tem em mente uma forma muito específica de movimento quando faz esta afirmação.

Segundo Aristóteles, existem não só três tipos de mudança (*metabole*), a saber, o movimento (*kinesis*), o perecimento (*phthora*) e a geração (*genesis*) (*Phys.*, V 1, 224b35-225b5), mas também três tipos de movimento (*Phys.*, V 1, 225b5-9), a saber, em relação à qualidade (*tou poiou*), à quantidade (*tou posou*) e ao lugar (*kata topon*), e ele não só afirma explicitamente que o único movimento que os animais são capazes de iniciar por si mesmos é o movimento *kata topon* (*Phys.*, VIII 2, 253^a09-21), como também nos apresenta a sua teoria do movimento animal no *De Anima* como uma explicação do movimento *kata topon* (*De An.*, III 9, 432b8-14; III 10, 433a10-20). Este tipo de movimento é chamado por Aristóteles de *phora*, termo que traduzo aqui por locomoção.

A locomoção, por sua vez, será objeto de uma nova tripartição no capítulo 11 do *De Motu Animalium* (MA, 11, 703b3-704b2), um dos dois tratados aristotélicos dedicados inteiramente aos movimentos de locomoção animal. Neste capítulo, é-nos dito que os movimentos animais podem ser de três tipos – voluntários, involuntários e não voluntários –, que a teoria delineada nos capítulos anteriores diz respeito apenas aos movimentos voluntários, e nos são apresentadas explicações diferentes para dar conta destes dois outros tipos de locomoção animal³.

Segundo o que nos é dito no *De Motu Animalium*, são involuntários movimentos tais como os do coração e do sexo, e não voluntários os movimentos tais como o sono, o despertar e a respiração. Embora a ideia de que estes movimentos devam ser explicados de maneira diferente nos pareça inteiramente plausível, a ideia de classificar qualquer um destes movimentos como movimentos de locomoção deve causar uma natural estranheza não só aos que não são especialistas na obra do estagirita, mas também aos que não estão familiarizados com duas das partes menos conhecidas do pensamento de Aristóteles, a saber, a ideia de alteração *kata mere* (*Phys.*, V 1, 224a21-224b 35) e a teoria acerca do que seja o lugar (*topos*) de algo, teoria esta que é desenvolvida ao longo do livro IV da *Física*.

Com efeito, o termo utilizado por Aristóteles ao longo do *De Motu Animalium* é *kinesis* e não *phora* e, portanto, poder-se-ia pensar que ele está se referindo não à locomoção em

particular, mas ao movimento em geral. No entanto, se tivermos em mente o conceito aristotélico de lugar e a ideia de alteração *kata mere* vemos imediatamente que os movimentos do coração, do sexo e da respiração são, segundo Aristóteles, movimentos de locomoção.

Tal como mostrou Morison (2002, p. 79, 133-174), segundo o que nos é dito na *Física* nós devemos dizer que *y* é o lugar de *x* se e somente se *y* circunda (*periechein*) *x* de modo que as extremidades de *y* e de *x* coincidam (*Phys.*, IV 4, 211b6-9). Se adotarmos esta definição, podemos concluir que a cada batida o coração muda de lugar, que os movimentos de expansão e contração do sexo são locomoções e que a cada respiração mudam de lugar os pulmões e tudo o mais que for deslocado na sua expansão e contração, pois em todos estes movimentos o espaço ocupado pelas partes muda, na medida em que elas se expandem e se contraem, o que significa que suas extremidades mudam de lugar, e isto, por sua vez, que as partes elas mesmas mudam de lugar. Ora, se a definição de locomoção é alteração *kata topon*, isto é, alteração em relação ao lugar, então devemos afirmar que sempre que há alteração de lugar há locomoção e que os movimentos supracitados são casos de locomoção.

Por outro lado, segundo o que nos é dito no livro V da *Física*, nós podemos dizer de uma coisa que ela se alterou de uma certa maneira *kata mere* caso a alteração ocorra em uma de suas partes (*Phys.*, V 1, 224a21-33). Como o coração, as partes sexuais e os pulmões são partes do animal, em todos os movimentos supracitados nós poderíamos dizer não só que as partes do animal se locomoveram, mas que o animal ele mesmo se locomoveu *kata mere*. Segundo a teoria aristotélica, portanto, estes movimentos não só podem, como devem ser classificados como casos de locomoção animal.

Por isso, mesmo que no *De Motu Animalium* Aristóteles fale apenas em movimento, e não em locomoção, podemos afirmar que a diferença entre movimentos voluntários, involuntários e não voluntários se aplica aos movimentos de locomoção. Além disso, creio não estar dizendo nada que não seja consensual ao afirmar não só que a teoria que nos é oferecida entre os capítulos 9 e 11 do *De Anima* é apresentada como uma teoria da locomoção animal, mas também que a teoria que nos é oferecida até o capítulo 10 do *De Motu Animalium* tem por objeto o mesmo tipo de movimento. Com efeito, nenhum movimento dos tipos de movimento mencionados no capítulo 11 do *De Motu Animalium* é sequer considerado nos capítulos anteriores ou no *De Anima*, e parece inegável que as explicações do movimento animal oferecidas por Aristóteles no *De Anima* (III, 6-10) e no *De Motu Animalium* (6-10) são muito parecidas, se não idênticas, de forma que parece deveras implausível postular que elas teriam por objetivo explicar formas diferentes de movimento.

² O debate se inicia com Furley (1978), e desde então algumas das principais contribuições foram dadas por Gill (1994), Freeland (1994), Meyer (1994), Olszewsky (1995), Berryman (2002), Morrison (2004), de Groot (2008), Katayama (2011) e Blyth (2016).

³ Vale lembrar, seguindo não só Zingano (2009, p. 14-16), mas também diversos outros autores, que a tripartição delineada no capítulo 11 do *De Motu Animalium* difere significativamente da que encontramos na *Ethica Nicomachea*.

Segundo o que nos é dito no *De Anima* e no *De Motu Animalium*, todo movimento voluntário de locomoção animal possui um fim ou um limite, e esse fim ou limite é aquilo em vista de que o movimento é realizado (*MA*, 6, 700b13-17); o fim perseguido nesses movimentos é o “bem prático”; o desejo é ele mesmo “posto em movimento” pelo bem prático; este bem prático é o princípio do intelecto prático; o fim que o movimento tem em vista realizar; e, pela combinação do desejo com o intelecto prático, o animal é levado a realizar todo movimento local voluntário (*De An.*, III 10, 433b13-21).

Apesar de Aristóteles sugerir e afirmar repetidamente que todo fim é desejado ou perseguido por parecer bom para aquele que o deseja ou persegue (*De An.*, III 10, 433b16; *Met.*, XII 7, 1072a27-30; *Top.*, VI 8, 146b36-147a4), ele também sustenta que os animais possuem cognição do prazer e da dor, mas não do bem e do mal – sendo as últimas próprias dos homens (*Pol.*, I 2, 1253a7-18). Por isso, é hoje geralmente aceito entre os especialistas que, segundo a teoria aristotélica, no caso do movimento dos animais irracionais a cognição de um objeto como prazeroso ocupa o lugar da cognição do objeto como bom.

No entanto, a controvérsia entre os especialistas torna-se acirrada quando se trata de determinar (1) qual é a forma da cognição através da qual um animal irracional apreende um objeto como um objeto de desejo e (2) qual a função, ou as funções, que essa cognição desempenha na explicação dos movimentos voluntários de locomoção destes animais. Nas páginas que se seguem, eu ofereço um arrazoado no qual delineio respostas para estas duas questões com base nas contribuições recentes mais importantes acerca da teoria aristotélica da percepção, do desejo e do movimento animal.

II

No que concerne à pergunta pela forma de cognição através da qual um animal irracional apreende um objeto como um objeto de desejo, é possível notar um crescente consenso em torno da ideia de que, na teoria aristotélica, a cognição responsável pela geração do movimento nestes casos seria a *phantasia*. Com efeito, Aristóteles afirma que a *phantasia* e o desejo sempre acompanham todos os movimentos dos animais (*De An.*, III 9, 432b15 et seq.), que é impossível que um animal possua a capacidade de desejar e não possua a capacidade para a *phantasia* (*De An.*, III 10 433b26-30) e que é necessário que a *phantasia* prepare o desejo antes que ele possa levar à ação (*MA*, 8, 702a18 et seq.).

No entanto, o consenso termina assim que se coloca a pergunta pela fundamentação filosófica desta resposta. Muitos ainda seguem Nussbaum (1978, p. 259-261) e sustentam que no caso dos animais irracionais a *phantasia* seria a única

forma de cognição responsável pela apreensão de um objeto (a) como um todo e (b) como um objeto de desejo, i.e., como prazeroso⁴. Como é sempre uma cognição deste tipo a responsável por gerar o movimento em todos os exemplos de movimento animal que nos são dados por Aristóteles enquanto explica a sua teoria, se admitirmos as teses de Nussbaum torna-se muito difícil de resistir à conclusão proposta pela autora.

Contra (a), Moss (2012, p. 54) defendeu que Aristóteles dá a entender que a percepção incidental é por si mesma capaz de apreender objetos como um todo tanto no *De Motu Animalium* (*MA*, 8, 701a32-33) quanto no trecho supracitado em que define a percepção incidental. A autora reconhece, no entanto, que Wedin (1988) e Caston (1996) já haviam ressaltado a “estreita afinidade” entre a *phantasia* e a percepção incidental no pensamento aristotélico.

Com efeito, segundo Aristóteles a *phantasia* é um movimento que é engendrado pela capacidade perceptiva operando de forma ativa (*De An.*, III 3, 428b30-429a2), e a faculdade da *phantasia* e a faculdade da percepção são uma em número, mas duas em essência (*Insomn.*, 1, 459a16-21). Como já ressaltou Scheiter (2012, p. 257-259), tudo indica que na filosofia aristotélica a *phantasia* e a percepção possuem os mesmos conteúdos, a saber, as propriedades que podem ser percebidas através dos sentidos. Ora, Aristóteles sustenta que nós percebemos diretamente através dos sentidos dois tipos de propriedades que estão sempre acompanhadas umas das outras nos objetos que percebemos – as propriedades cuja percepção é própria a cada sentido e as propriedades que são percebidas por mais de um sentido – e nós só percebemos coisas tais como um homem, uma cadeira ou uma árvore incidentalmente, na medida em que percebemos as propriedades sensíveis que elas instanciam (*De An.*, II 6, 418a7-26).

Segundo o filósofo, nem todos os animais possuem todos os sentidos, mas todos possuem o chamado “senso comum” (*Juv.*, 2, 467b27-468a2)⁵, que não é senão a capacidade da percepção responsável por unificar e organizar os dados fornecidos pelos diferentes sentidos em uma percepção simultânea, discriminar dois ou mais sensíveis próprios percebidos por um mesmo sentido, controlar os demais sentidos de forma a “ligá-los” no despertar e “desligá-los” durante o sono, e monitorar os sentidos de forma que o indivíduo perceba que está ou não está percebendo (Gregoric, 2007, p. 187, 207-210).

Como já ressaltaram diversos intérpretes, Aristóteles define a percepção incidental como uma cognição de algo como uma entidade única e portadora de certas propriedades ou atributos, e esta é justamente a espécie de cognição que, segundo o filósofo, o senso comum tem por função produzir (Cf., p. ex., Cashdollar, 1973, p. 161; Shields, 1993, p. 107).

Por outro lado, Aristóteles classifica como *phantasia* imagens que fazem parte de nossas memórias (*Mem.*, 1, 449b30-450b11), de nossos sonhos (*Insomn.*, 2, 459a26-28) e de nossas

⁴ Por exemplo, Canto-Sperber (1997, p. 60).

⁵ A meu ver, os principais trabalhos de que dispomos sobre o “senso comum” em Aristóteles ainda são Block (1964, 1988), Kahn (1966), Kosman (1975) e Gregoric (2007).

experiências perceptivas normais, afirmando, por exemplo, que temos uma *phantasia* quando olhamos o sol e ele nos parece ter um pé de comprimento (*De An.*, III 3, 428b2-4). O que estes trechos nos sugerem é que ter uma *phantasia* como essa não é senão ter uma percepção incidental mais ou menos enfraquecida do sol como portador de certas formas sensíveis, tais como unidade, magnitude, etc.

Por tudo isso, parece de fato razoável concluir – seguindo não somente Scheiter (2012, p. 261-264) mas também Ross (1995, p. 146-147) – que a percepção incidental é um caso de *phantasia*, e a *phantasia* é um produto do senso comum⁶. Sendo assim, podemos dar como confirmada a tese principal de Nussbaum, que afirmava ser ela a cognição responsável por gerar o movimento. Isso não significa, no entanto, que devamos nos dispensar de analisar a plausibilidade da sua segunda tese.

Como dissemos anteriormente, segundo Nussbaum a *phantasia* seria a única forma de cognição responsável pela apreensão de um objeto (a) como um todo e (b) como um objeto de desejo, i. e., como prazeroso. Contra (b), no entanto, Corcilius (2011, p. 123-124) objetou que em momento algum Aristóteles afirma que um animal teria cognição de um objeto como prazeroso através da *phantasia*, mas sim que a cognição de um objeto de desejo causa um sentimento de prazer no animal que a experimenta (*De An.*, III 7, 431a8-14).

Com efeito, dado que o prazer não está entre as propriedades que podem ser percebidas através dos sentidos, o senso comum não percebe nenhuma propriedade além das que são apreendidas pelos diferentes sentidos e a *phantasia* é um produto do senso comum, parece forçoso concluir que na filosofia aristotélica nem a *phantasia* nem a percepção são capazes de fornecer ao animal a cognição de algo “como prazeroso”.

Tudo indica, portanto, que no caso dos animais irracionais a cognição do bem prático sempre se dá através de um tipo de *phantasia*, esteja o animal ou não na presença do objeto de desejo, que é uma percepção incidental. Nós podemos afirmar ainda que esta cognição sempre é a cognição de um objeto como um todo, e não apenas de uma de suas características ou propriedades.

No entanto, seria de fato errôneo afirmar que esta *phantasia* tem por conteúdo o “ser prazeroso” do objeto e que ela seria, em algum sentido, uma cognição deste ser prazeroso. Pois a cognição é cognição do objeto de desejo tal como ele pode ser apreendido através dos sentidos do animal, e o “ser prazeroso” não é passível de cognição desta maneira. Portanto, segundo Aristóteles o que ocorre não é que o animal tenha uma impressão perceptiva do objeto como prazeroso, mas sim que ele tem uma impressão perceptiva do objeto e sente prazer. Como veremos, este prazer, que não é apreendido

perceptualmente, mas sim sentido, tem uma função central na explicação aristotélica dos movimentos voluntários de locomoção animal.

Creio ter dito o suficiente para responder a pergunta acerca da forma da cognição através da qual um animal irracional apreende um objeto como um objeto de desejo. Nas próximas páginas, discutirei a função que essa cognição desempenha na explicação dos movimentos voluntários de locomoção animal.

III

Embora todos os especialistas estejam de acordo em afirmar que, segundo a teoria aristotélica, todo movimento voluntário de locomoção animal é gerado por uma certa articulação entre uma cognição e um desejo, ainda existe uma controvérsia acerca da função da cognição na produção deste movimento que os separa em dois grandes grupos. Segundo alguns, tais como, por exemplo, Scheiter (2012, p. 257), Moss (2012, p. 3-21) e Corcilius e Gregoric (2013, p. 66), a cognição do bem prático seria sempre responsável pela geração do desejo. Segundo outros, tais como, por exemplo, Modrak (1987, p. 98), Broadie (1991, p. 217 et seq.) e Labarrière (2004, p. 171, 195), a cognição do bem prático seria sempre responsável apenas por orientar um desejo preexistente.

Se o que for dito a seguir estiver correto, devemos concluir que ambas as interpretações incorrem em dificuldades consideráveis ao atribuir a mesma função ao fator cognitivo em todos os movimentos voluntários de locomoção animal e que a diversidade de desejos e ações atribuídas por Aristóteles aos animais nos impõe a necessidade de reconhecer que segundo a teoria aristotélica a cognição em alguns casos cria e orienta um desejo que antes não existia, mas em outros apenas orienta um desejo preexistente.

O argumento que se segue está dividido em duas partes. Na seção IV eu exponho minha compreensão da teoria aristotélica da maneira como se criam a fome e a sede e minhas razões para acreditar que a teoria sustentada por Scheiter, Moss, Corcilius e Gregoric não deve ser aplicada a tais casos. Na seção V eu começo expondo minha compreensão da explicação aristotélica de ações tais como o emprego da voz por parte dos grous descrito por Aristóteles na *Historia Animalium* (HA, VIII 10, 614b18-27), e em seguida exponho minhas razões para acreditar que a explicação que devemos utilizar para dar conta das ações geradas pela fome e pela sede não pode se aplicar a estes casos, sendo-nos necessário apelar para a teoria delineada por Scheiter, Moss, Corcilius e Gregoric.

⁶ Com efeito, Aristóteles chega a afirmar que o *phantasma*, que não é senão a imagem que é objeto da *phantasia*, é um produto do senso comum (*Mem.*, 1, 450a9-13). A tese de Ross é reconhecida como dominante em Gregoric (2007, p. 50) e atacada em Gregoric (2007, p. 122-123). No entanto, os argumentos apresentados por Gregoric foram objeto de críticas contundentes por parte de Johansen (2009, p. 1140) e Whiting (2010, p. 52), de modo que a tese de Ross desenvolvida por Scheiter permanece ainda hoje a mais plausível.

IV

Segundo Aristóteles a fome e a sede são desejos cuja função é assegurar a performance de um processo vital de primeira importância para os animais, a saber, a nutrição. Para os fins deste artigo, podemos resumir a concepção aristotélica deste processo dizendo que ele é um processo necessário para tudo o que é vivo e que através dele o material que é ingerido pelo animal sofre sucessivos processos de cocção (*pepsis*) através dos quais é gerado o nutriente (*trophe*) que, posteriormente, será distribuído por seus vasos sanguíneos de forma a nutrir as diferentes partes de seu corpo, permitindo o seu funcionamento normal (PA, II 3, 650a3 et seq., 650b11-13).

Para o filósofo, a existência dos processos de cocção é uma consequência natural da composição material dos corpos orgânicos e, portanto, está presente em tudo o que é vivo. Com efeito, segundo ele os corpos orgânicos são por natureza constituídos de quatro elementos fundamentais, a saber, o líquido, o calor, o frio e o sólido (PA, II 1, 646a12-21, Juv., 5, 466a18-24)⁷, o calor e o frio têm a potência (*dynamis*) natural de transformar certas coisas em outras coisas (GA, II 6, 743a36-b1) e a cocção é o efeito natural da presença do calor dos corpos orgânicos através do qual certas coisas são transformadas em outras (*Meteor.*, IV 2, 379b10 et seq.).

Ora, segundo o que nos é dito na *Metafísica* as potências são origens de mudanças e elas podem ser divididas em racionais ou irracionais (*Met.*, IX 2, 1046b2-7). São chamadas racionais as potências que podem produzir efeitos contrários – p. ex., a medicina, que pode causar a saúde ou a doença – e irracionais as que não podem – p. ex., o calor, que só pode esquentar. Supondo que a potência de cocção do calor que compõe os corpos naturais seja uma potência irracional, o que parece não somente plausível, como também necessário, parece forçoso concluir que segundo Aristóteles a presença de calor no corpo dos animais acarreta os processos de cocção de forma não só regular, mas também constante. Daí que o filósofo afirme que os viventes necessitam receber nutrientes de forma regular porque, caso isso não ocorra, o calor que neles reside e que é a causa primeira dos processos de cocção que compõem o processo digestivo consumirá a matéria corporal do animal até exauri-la (Juv., 5, 466b29-467a6).

Portanto, tudo indica que o nutriente toma o lugar da matéria corporal do animal, por assim dizer, nos processos de cocção. Para que isso seja possível, é necessário que o mesmo processo possa ocorrer seja com o nutriente ou com a matéria que compõe o animal, e na filosofia aristotélica essa dualidade não se explica por conta de uma maleabilidade qualquer do processo de cocção, mas sim porque, segundo Aristóteles,

o animal e o alimento são compostos dos mesmos tipos de matéria. Com efeito, segundo o filósofo a fome e a sede são desejos, sendo a fome um desejo pelo que é seco e quente e a sede pelo que é gelado e líquido, e o sabor é a mistura destas coisas (*De An.*, II 3, 414b12-14). Como vimos anteriormente, é justamente deste tipo de material que é composto o corpo dos seres vivos.

Sendo assim, podemos concluir que a fome e a sede são o desejo por materiais que sejam da mesma forma dos materiais dos quais os animais são constituídos, materiais estes que serão destinados aos vários processos de cocção cuja ocorrência dentro do animal é ininterrupta e cujos produtos permitirão ao animal sobreviver, desenvolver-se e eventualmente multiplicar-se. Além disso, dado que os processos de cocção são uma ocorrência regular dentro do animal, parece razoável concluir também que a fome e a sede serão desejos gerados periodicamente no interior do organismo em consequência da falta de materiais externos para alimentar os processos de cocção. A meu ver, estas hipóteses se fortalecem quando levamos em conta o que nos é dito acerca dos prazeres da nutrição nos livros VII e X da *Ethica Nicomachea*.

Com efeito, no livro VII o filósofo afirma que tais prazeres são necessários e passíveis de excesso (EN, VII 3, 1147b23-29), que eles envolvem não somente desejo, mas também uma certa dor proveniente de sua insatisfação (EN, VII 12, 1153a28-35) e que esta dor, como toda dor, sempre deve ser evitada (EN, VII 14, 1154a8-22). Até onde posso perceber, é um consenso entre os especialistas que, segundo Aristóteles, o que caracteriza o homem bom em sua lida com estes prazeres é o fato de que ele os sacia na medida de sua necessidade e conveniência, e que esta necessidade e conveniência são determinadas pela busca da sua saúde corporal.

Aristóteles ainda voltará ao tema dos prazeres da nutrição no livro X da *Ethica Nicomachea*, do qual nos interessa sobretudo a passagem na qual ele discute e rejeita a tese segundo a qual a dor seria uma deficiência de um estado natural causada pela falta de algo, e o prazer seria um certo “reabastecimento” deste algo que restauraria o animal para o seu estado natural.

Segundo o que nos é dito neste trecho,

Se o prazer é o reabastecimento de um estado natural, o prazer será sentido pela coisa na qual o reabastecimento ocorre. Portanto, seria o corpo a sentir o prazer. Mas isso não parece ser o caso. Portanto, o prazer não é um processo de reabastecimento, embora, enquanto o reabastecimento acontece, um sentimento de prazer pode acompanhá-lo, da mesma forma que o sentimento de dor pode acompanhar uma intervenção médica.

⁷ Aristóteles, é claro, pensava que os animais eram compostos de um corpo e de uma alma. No tratado intitulado *De Generatione Animalium*, Aristóteles afirma que a alma é composta por algum material diferente dos quatro materiais supracitados (GA, II 3, 736b30-33) e parece identificar este material com o *pneuma*. Com efeito, Aristóteles chama o *pneuma* de princípio da vida (*dzotiken arkhēn*) e da alma (*psykhes arkhēs*, GA, II 3, 736b33-737a8-10) e afirma tanto que é porque o sêmen contém não só os quatro elementos fundamentais, mas também o *pneuma* que ele é capaz de gerar um animal (GA, II 3, 736b33-737a8) quanto que o sêmen tem a alma em potencialidade (GA, II 3, 737a16-18).

A crença de que o prazer é um reabastecimento parece ter surgido das dores e prazeres conectados com a nutrição. Nestes casos o prazer surge de um reabastecimento e é precedido pela dor de uma falta. Mas esse não é o caso com todos os prazeres: os prazeres do conhecimento, por exemplo, não possuem dores antecedentes, nem certos prazeres perceptivos, a saber, os que se dão por meio do olfato, e de muitos sons e visões, e também das memórias e das esperanças (EN, X 3, 1173b7-21).

Como podemos ver, nesta passagem Aristóteles nega que o prazer seja idêntico a um reabastecimento e a dor seja idêntica à falta, isto é, que um par de termos possa ser definido a partir do outro. Mas ele não só não nega de forma alguma que a falta possa ser causa da dor e o reabastecimento ser causa do prazer, como parece abrir caminho para esta tese na medida em que para que uma coisa seja causa de outra ela não pode ser idêntica a ela, e Aristóteles está argumentando justamente em favor desta tese no trecho supracitado.

Claro está que Aristóteles nos dá motivos para acreditar que nem sempre o prazer é causado pelo reabastecimento de algo que falta, pois ele cita diversos exemplos de prazeres que não são precedidos por nenhuma falta que eles suprem. No entanto, Aristóteles afirma que no caso dos prazeres nutritivos especificamente há uma tal precedência. Além disso, parece que ele mesmo nos sugere que em tais casos é a falta que causa a dor e o reabastecimento que causa o prazer com seus exemplos acerca da dor que “acompanha” a intervenção médica e do prazer que “acompanha” o reabastecimento nos casos onde ele existe. Pois está claro que nós não temos nenhuma tendência a pensar que as sensações em questão acompanham tais processos de forma acidental, e nem Aristóteles nos dá qualquer indicação de que seja esta a sua opinião.

Por tudo isso, parece-me bastante razoável concluir que Aristóteles pensava que a fome e a sede são desejos que de fato são causados por uma falta corporal, e não pela percepção de um objeto de desejo, e que o prazer experimentado com a sua satisfação é de fato oriundo de um certo reabastecimento.

Uma vez que aceitamos esta tese, no entanto, colocamos-nos imediatamente diante do problema de explicar qual é o conteúdo destes desejos. Os que supõem que seja a cognição do objeto de desejo que causa o desejo têm uma saída fácil e intuitiva para explicar o conteúdo do desejo: ele é direcionado para o objeto que o causou. Se postulamos que ele não é causado por um objeto, no entanto, não nos é permitida esta saída. A meu ver, a única forma de responder esta pergunta é apelando para o trecho supracitado do *De Anima* no qual Aristóteles afirma que a fome é um desejo pelo que é seco e quente e a sede é um desejo pelo que é gelado e úmido (*De An.*, II 3, 414b12-14).

De fato, nesta passagem Aristóteles nos fornece uma caracterização geral dos objetos da sede e da fome. Ele fala como se estes desejos estivessem direcionados a estes objetos independentemente de qualquer apreensão de um ob-

jeto específico de desejo. Trata-se de uma hipótese acerca do direcionamento desses desejos bastante condizente com a concepção aristotélica do processo digestivo. No entanto, ela é simplesmente excluída por boa parte das interpretações recentes acerca da teoria aristotélica do movimento animal. Pois, segundo estas interpretações, este tipo de movimento sempre é explicado como uma espécie de reflexo do organismo diante da cognição de um objeto particular de desejo.

Em suporte desta tese, seus defensores costumam citar o trecho do *De Motu Animalium* que vai de 701b1 até 703b2, onde nos é dito que os animais experimentam alterações térmicas distintas ao redor do coração – aquecimento ou resfriamento – conforme percebam objetos de desejo ou de fuga e nos é sugerido que essas alterações “correspondem” ao apetite e à repulsa em relação a seus respectivos objetos, isto é, que elas são desejos. Tal como já ressaltaram diversos intérpretes, neste trecho Aristóteles tenta nos explicar como nascem desejos nos animais através da explicação da produção do aquecimento e do resfriamento. Por isso, quando o filósofo afirma que a *phantasia* de algo provoca aquecimento, devemos concluir que ela provoca o desejo por este algo e, quando ela provoca resfriamento, provoca o desejo de evitar este algo, ou seja, que, produzindo o resfriamento e o aquecimento, a *phantasia* produz o desejo correspondente.

Em minha opinião, no entanto, mesmo que adotemos esta leitura do trecho supracitado do *De Motu Animalium*, ele não nos autoriza a conceder à *phantasia* a primazia que lhe é concedida por Corcilius, Gregoric e tantos outros na criação do desejo. Com efeito, eis o que Aristóteles nos diz ao concluir este trecho:

Tal como ficou estabelecido, o princípio do movimento é o que é buscado ou evitado na prática. Por necessidade, o aquecimento e o resfriamento acompanham o pensamento e a phantasia dessas coisas. Pois o doloroso é evitado, e o prazeroso é perseguido, e o doloroso e o prazeroso são quase sempre acompanhados de algum resfriamento ou aquecimento (mas nós nem sempre notamos que isso acontece nas coisas pequenas) (MA, 8, 701b34-702a1).

Segundo a interpretação proposta por Gregoric, Corcilius e muitos outros, nós deveríamos retirar desta passagem não somente que o prazeroso é perseguido e o doloroso evitado, mas também que apenas o prazer e a dor que são provocados pela cognição de algum objeto de desejo podem levar um animal a desejar algo. No entanto, o que essa passagem nos diz é que a *phantasia* é capaz de mover um animal porque ela provoca prazer ou dor. Com efeito, o que é dito acima é que “o doloroso é evitado, e o prazeroso é perseguido”, que o aquecimento e o resfriamento quase sempre acompanham estes sentimentos, e que este é o caso da *phantasia* de um objeto de desejo – pois ela causa tanto prazer quanto o aquecimento, despertando assim o desejo. Por isso, a menos que estejamos

dispostos a afirmar que Aristóteles pensava que tudo o que é prazeroso ou doloroso para um animal o é por meio de uma *phantasia* que gera nele um sentimento de prazer ou dor acerca deste algo, nós devemos reconhecer que ele admitia que existem coisas que são prazerosas e dolorosas por si mesmas e que podem mover os animais da mesma forma como a *phantasia* o faz.

Ora, segundo a interpretação defendida aqui da teoria aristotélica ter uma *phantasia* de algo quando este algo está presente significa ter uma percepção unificada deste algo cujo conteúdo é uma organização dos conteúdos fornecidos pelos sentidos do tato, do paladar, do olfato, da visão e da audição. Por isso, não me parece que seja um mero acidente o fato de que não se encontre em Aristóteles qualquer menção de uma *phantasia* de um desejo. Afinal, os desejos não são coisas que nós experimentamos e conhecemos através destes sentidos. O mesmo, é claro, deve ser dito acerca dos processos de cocção que, segundo Aristóteles, geram a falta e a dor que, segundo a interpretação defendida aqui, geram os desejos que nós chamamos de fome e de sede. Em suma, uma vez que tais processos são processos que ocorrem dentro dos organismos e, portanto, não são acessíveis através dos sentidos, penso que não faria sentido afirmar que são dolorosos por meio da *phantasia* que ocasionam porque eles não ocasionam nenhuma *phantasia*.

Se o que foi dito aqui está correto, podemos então afirmar que o reconhecimento de que processos que são internos aos animais podem ser dolorosos ou prazerosos para um animal implica o reconhecimento de que existem coisas que podem ser dolorosas ou prazerosas para o animal sem que elas o sejam por meio de uma *phantasia*, e que é este o caso tanto da dor advinda da queima de matéria corporal por parte dos processos de cocção quanto do prazer que é gerado pelo eventual reabastecimento.

Além disso, devemos afirmar também que nem todo desejo deve necessariamente ser criado por uma *phantasia*. Pois, como vimos acima, o que Aristóteles faz na passagem supracitada do *De Motu Animalium* é explicar a criação do desejo através da experiência do prazer e da dor, do aquecimento e do resfriamento, e, segundo a interpretação defendida aqui, os animais podem experimentar prazer e dor e, portanto, este aquecimento e resfriamento, sem o fazerem através de uma *phantasia*.

V

Tendo esclarecido minha interpretação acerca da geração da fome e da sede nos animais, passarei agora para a análise do uso feito pelos grous de sua própria voz que é descrito por Aristóteles na *Historia Animalium*. Nas próximas páginas, meu objetivo será mostrar que se trata de um caso de movimento animal reconhecido por Aristóteles no qual o desejo que orienta a ação é de fato gerado por uma *phantasia*.

Segundo o que nos é dito neste trecho da *Historia Animalium*,

Eles [os grous] migram longas distâncias, voam a uma grande altura para ver mais longe e, se veem nuvens e mau tempo, elas voam para baixo e ficam quietas. Além disso, eles possuem um líder e sinaleiros, dentre os que ficam no final, que apitam de forma que sua voz seja ouvida. E quando eles se estabelecem, enquanto os outros dormem com suas cabeças sob as asas, ficando sobre um pé e depois sobre o outro, e o líder permanece vigiando com a cabeça descoberta e, quando ele percebe alguma coisa, assinala com um grito (HA, VIII 10, 614b19-27).

Para os fins deste artigo, a primeira coisa que nos importa assinalar é que, segundo a teoria aristotélica, o uso da própria voz descrito acima é realizado através de um ou mais atos voluntários de locomoção animal. Com efeito, parece ser rigorosamente impossível realizar qualquer um destes movimentos sem que pelo menos uma das partes dos animais se mova, e caso a boca tenha que se mexer, podemos dizer com certeza que o animal se mexeu, pois o lugar que ele ocupa se modificou. Por isso, cabe perguntar como esta teoria explica estes tipos de movimento.

Como sabemos, segundo Aristóteles diversos animais são capazes não só de sentir prazer e dor, mas também de comunicar estes sentimentos uns para os outros através da voz (*Pol.*, I 2, 1253a10-14), e o que diferencia a voz do mero som é o fato de que, no caso da voz, o emissor é dotado de uma alma e possui uma *phantasia* (*De An.*, II 8, 420b29-34) e é capaz, através da voz, de emitir sons que simbolizam afecções da alma que são as mesmas para todos os indivíduos da espécie (*De Int.*, 1, 16a3-8).

Ao que tudo indica, os dois empregos feitos pelos grous de sua própria voz descritos pelo filósofo no trecho supracitado da *Historia Animalium* devem ser compreendidos da seguinte maneira: no primeiro caso, eles se organizam quando estão voando de forma que fiquem atrás do grupo indivíduos capazes de emitir sons que possam ser escutados pelos outros de modo a lhes assinalar algo; no segundo caso, o chefe fica vigiando e pronto a sinalizar com seu grito o que porventura vier a perceber enquanto o grupo dorme. Se perguntarmos como podemos descrever o comportamento dos pássaros responsáveis por emitir os sons neste trecho da *Historia Animalium*, a teoria de Gregoric e Corcilius parece ser um modelo explicativo muito superior ao modelo alternativo.

Em primeiro lugar, a descrição fornecida por Aristóteles sugere fortemente que em ambos os casos o som é emitido em reação à percepção de uma modificação no meio ambiente e que ele tem por objetivo comunicar esta modificação aos demais membros do grupo. Em segundo lugar, não é claro que haja nestes casos qualquer desejo de emitir o som em questão que existiria antes de que alguma modificação seja percebida. Com efeito, não parece fazer sentido afirmar que o chefe dos grous ficará com o seu desejo de avisar o bando insatisfeito

caso nenhuma mudança se produza durante a sua vigília que o faça empregar a sua voz. O mesmo, é claro, pode ser dito do caso do emprego da voz feito pelos grous durante o voo.

No caso destes dois movimentos, portanto, o desejo de avisar o bando parece de fato ser criado por uma cognição, a saber, a percepção de alguma alteração no meio ambiente dos animais em questão. O caso mais simples de imaginar seria o caso onde os sinaleiros ou o chefe avistasse um predador. Tudo indica que a teoria aristotélica explicaria um tal caso afirmando que a visão do predador despertaria no animal uma determinada *phantasia*, a saber, a percepção incidental do predador, e um certo sentimento doloroso de resfriamento, e que ele comunicaria tanto esta *phantasia* quanto este medo aos seus semelhantes através de sua voz – pois eles também experimentaríamos a *phantasia* ao ouvi-la e sentiriam o mesmo medo que ele sente. A consequência ideal disto tudo, é claro, seria a fuga conjunta do bando, e por isso devemos dizer que é este desejo de fuga que orienta os grous tanto no caso dos sinaleiros e dos chefes que avisam quanto do bando como um todo que foge. Desejo este, é claro, que só foi criado depois que o predador apareceu.

VI

É chegada a hora de concluir

Segundo o que foi dito aqui, a cognição através da qual um animal irracional apreende um objeto como um objeto de desejo é a *phantasia* deste objeto, e, ao contrário do que a maioria parece acreditar, a *phantasia* não tem sempre a mesma função na produção destes movimentos. No caso da fome e da sede, ela apenas orienta um desejo preexistente. Por outro lado, no caso de comportamentos tais como o emprego da voz por parte dos grous tudo indica que de fato o desejo foi criado por uma determinada *phantasia*.

Antes de concluir, gostaria de ressaltar, em primeiro lugar, que a afirmação de que existem desejos que não são criados por nenhuma *phantasia* não é equivalente à afirmação de que desejos podem mover os animais sem que nenhuma *phantasia* esteja presente. Com efeito, nada do que foi dito aqui nos autoriza a fazer esta segunda afirmação, e em nenhum momento a idéia de que a *phantasia* seja necessária para a produção de um movimento voluntário de locomoção animal foi questionada. Todos os argumentos apresentados aqui se limitaram a mostrar que a *phantasia* não é a responsável pela criação de todos os desejos que têm algum papel causal nesta produção, isto é, que eles podem se criar de outras formas.

Por fim, gostaria de ressaltar também que a interpretação proposta aqui ainda nos permite dizer que há uma unidade na explicação aristotélica da criação do desejo nos dois diferentes casos analisados, ainda que não haja propriamente identidade. Pois, seja no caso da falta corporal ou da percepção do objeto de desejo, é somente quando certos sentimentos de prazer e dor em relação a determinados objetos ocorrem que um desejo é criado. A diferença é que nos casos da fome e da sede a dor que cria o desejo é produzida pelos processos

digestivos de cocção que operam no interior do animal, e nos demais casos o prazer e a dor que criam os desejos são advindos de uma *phantasia*.

Referências

- ARISTOTLE. 1926. *The Nicomachean Ethics*. London, Harvard University Press, 688 p. https://doi.org/10.4159/DLCL.aristotle-nicomachean_ethics.1926
- ARISTOTLE. 1932. *Politics*. London, Harvard University Press, 720 p. <https://doi.org/10.4159/DLCL.aristotle-politics.1932>
- ARISTOTLE. 1933. *The Metaphysics, Books 1-9*. London, G.P. Putnam's Sons, 512 p.
- ARISTOTLE. 1934. *The Physics, Books V-VIII*. London, Harvard University Press, 464 p.
- ARISTOTLE. 1935. *The Metaphysics, Books 10-14*. London, G.P. Putnam's Sons, 704 p.
- ARISTOTLE. 1937. *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. London, Harvard University Press, 560 p.
- ARISTOTLE. 1938. *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. London, Harvard University Press, 560 p.
- ARISTOTLE. 1942. *Generation of Animals*. London, Harvard University Press, 688 p. https://doi.org/10.4159/DLCL.aristotle-generation_animals.1942
- ARISTOTLE. 1952. *Meteorologica*. London, Harvard University Press, 480 p. <https://doi.org/10.4159/DLCL.aristotle-meteorologica.1952>
- ARISTOTLE. 1957. *The physics, Books I-IV*. London: Harvard University Press, 528 p.
- ARISTOTLE. 1957. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. London, Harvard University Press, 544 p.
- ARISTOTLE. 1960. *Posterior Analytics. Topica*. London, Harvard University Press, 768 p.
- ARISTOTLE. 1978. De Motu Animalium. In: M.C. NUSSBAUM (ed.), *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton, Princeton University Press, p. 25-56.
- ARISTOTLE. 1991. *History of Animals. Books VII-X*. London, Harvard University Press, 624 p.
- BERRYMAN, S. 2002. Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, **23**:85-97.
- BLOCK, I. 1964. Three German Commentators on the Individual Senses and the Common Sense in Aristotle's Psychology. *Phronesis*, **9**(1):58-63. <https://doi.org/10.1163/156852864X00096>
- BLOCK, I. 1988. Aristotle on the Common Sense: A Reply to Kahn and Others. *Ancient Philosophy*, **8**:235-249. <https://doi.org/10.5840/ancientphil1988826>
- BLYTH, D. 2016. *Aristotle's Ever-Turning World in Physics 8: Analysis and Commentary*. Boston, Brill, 424 p.
- BROADIE, S. 1991. *Ethics with Aristotle*. New York, Oxford University Press, 462 p.
- CANTO-SPERBER, M. 1997. Mouvement Des Animaux et Motivation Humaine Dans Le Livre III Du De Anima d'Aristote. *Les Études Philosophiques*, **1**:59-96.
- CASHDOLLAR, S. 1973. Aristotle's Account of Incidental Perception. *Phronesis*, **18**(1):156-175. <https://doi.org/10.1163/156852873X00113>

- CASTON, V. 1996. Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis*, **41**(1):20-55. <https://doi.org/10.1163/156852896321051774>
- CORCILIUS, K. 2011. Aristotle's Definition of Non-Rational Pleasure and Pain and Desire. In: J. MILLER (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 117-143. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977626.007>
- CORCILIUS, K.; GREGORIC, P. 2013. Aristotle's Model of Animal Motion. *Phronesis*, **58**(1):52-97. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341242>
- DE GROOT, J. 2008. Dunamis and the Science of Mechanics: Aristotle on Animal Motion. *Journal of the History of Philosophy*, **46**(1):43-67. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1828>
- FREELAND, C.A. 1994. Aristotle on Perception, Appetition, and Self-Motion. In: M.L. GILL; J.G. LENNOX (ed.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*. New York, Princeton University Press, p. 35-64.
- FURLEY, D. 1978. Self-Movers. In: G.E.R. LLOYD; G.E.L. OWEN (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Oxford, Cambridge University Press, p. 165-179.
- GILL, M.L. 1994. Aristotle on Self-Motion. In: M.L. GILL; J.G. LENNOX (ed.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*. New York, Princeton University Press, p. 15-34.
- GREGORIC, P. 2007. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, Oxford University Press, 252 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199277377.001.0001>
- JOHANSEN, T.K. 2009. Review of Aristotle on the Common Sense, by Pavel Gregoric. *Mind*, **118**(472):1138-1141. <https://doi.org/10.1093/mind/fzp120>
- KAHN, C.H. 1966. Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, **48**(1-3):43-81. <https://doi.org/10.1515/agph.1966.48.1-3.43>
- KATAYAMA, E.G. 2011. Soul and Elemental Motion in Aristotle's Physics VIII 4. *Apeiron*, **44**(2):163-190. <https://doi.org/10.1515/apeiron.2011.012>
- KOSMAN, L.A. 1975. Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2. *The Philosophical Review*, **84**(4):499-519. <https://doi.org/10.2307/2183851>
- LABARRIERE, J.-L. 2004. *Langage, vie politique et mouvement des animaux: études aristotéliennes*. Paris, Vrin, 272 p.
- MEYER, S.S. 1994. Self-Movement and External Causation. In: M.L. GILL; J.G. LENNOX (ed.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*. New York, Princeton University Press, p. 65-80.
- MODRAK, D.K. 1987. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago, University of Chicago Press, 249 p.
- MORISON, B. 2002. *On Location: Aristotle's Concept of Place*. New York, Oxford University Press, 194 p. <https://doi.org/10.1093/0199247919.001.0001>
- MORRISON, B. 2004. Self-Motion in Physics VIII. In: A. LAKS ; M. RASHED (ed.), *Aristote et le mouvement des animaux: dix études sur le De motu animalium*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 67-79.
- MOSS, J. 2012. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford, Oxford University Press, 255 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656349.001.0001>
- NUSSBAUM, M.C. 1978. *Aristotle's De motu animalium: text with translation, commentary, and interpretive essays*. Princeton, Princeton University Press, 431 p.
- OLSHEWSKY, T. 1995. Self-Movers and Unmoved Movers in Aristotle's Physics VII. *The Classical Quarterly*, **45**(2):389-406. <https://doi.org/10.1017/S0009838800043470>
- ROSS, W.D. 1995. *Aristotle*. New York, Routledge, 322 p.
- SCHEITER, K.M. 2012. Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle. *Phronesis*, **57**(3):251-278. <https://doi.org/10.1163/156852812X641272>
- SHIELDS, C. 1993. *Aristotle's De Anima, Books II and III (with Certain Passages from Book I)*. Oxford, Clarendon Press, 194 p.
- WEDIN, M.V. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven, Yale University Press, 320 p.
- WHITING, J. 2010. Perception in Aristotle, Review of Aristotle on the Common Sense by Pavel Gregoric. *The Classical Review*, **60**(1):50-52. <https://doi.org/10.1017/S0009840X09990321>
- ZINGANO, M.A. 2009. L'Acte Volontaire et la Théorie Aristotélienne de l'Action. *Journal of Ancient Philosophy*, **3**(2):1-18.

Submitted on May 11, 2017

Accepted on June 21, 2017