



## ANIMAIS ESSENCIALMENTE RACIONAIS<sup>1</sup>

**Matthew Boyle**

Harvard University

**Tradução por Matheus Gomes Reis Pinto**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

[mgrp.ufrgs@gmail.com](mailto:mgrp.ufrgs@gmail.com)

\* \* \*

Pode-se chamar a disposição total dos poderes dos seres humanos como quiser: entendimento, razão, consciência etc. É indiferente para mim, desde que não se assuma que esses termos nomeiam poderes discretos ou simples aumento dos níveis dos poderes dos animais. Trata-se da organização total de todos os poderes humanos; da economia doméstica total de suas percepções e cognições, sua natureza cognitiva e volitiva [...]. A diferença não está no nível ou na adição de poderes, mas em um tipo totalmente diferente de orientação e desdobramento de todos os poderes. (HERDER, 2002, p. 82-3).

### Introdução

1.1. Segundo uma tradição que remonta pelo menos à época de Aristóteles, os seres humanos se diferenciam dos outros animais terrestres devido a sua racionalidade. Os outros animais, segundo essa tradição, são capazes de sensação e apetite, mas não são capazes de *pensamento*, o tipo de atividade característica da parte racional da alma. Os seres humanos, pelo contrário, são animais racionais, e a

---

<sup>1</sup> N. do T.: Traduzido do original "Essentially rational animals" de Matthew Boyle, originalmente publicado em: *Rethinking epistemology*, ed. G. Abel e J. Conant, 2011. Os direitos para a publicação desta tradução foram cedidos pelo autor e pela editora Walter de Gruyter. Tradução orientada e revisada pelas professoras Priscilla Tesch Spinelli e Inara Zanuzzi (UFRGS), como parte do projeto de iniciação científica PROCAD/CAPES.

compreensão de nossas mentes deve começar com o reconhecimento dessa distinção. Pois, sustentam os que mantêm essa tradição, não é o caso que a presença da racionalidade simplesmente acrescente mais poder à mente humana, ou aumente o alcance e a eficácia dos poderes mentais, já presentes nas criaturas não racionais. Ao invés disso, a racionalidade transforma todos os principais poderes de nossa mente, fazendo com que nossas mentes se diferenciem das mentes dos animais não racionais *quanto ao tipo*.<sup>2</sup>

Embora as raízes históricas dessa tradição sejam profundas, julgo ser correto dizer que muitos filósofos contemporâneos a veem com desconfiança. Certamente não há dúvidas quanto à existência de diferenças entre seres humanos e outros animais, mas a ideia de uma única diferença e que tudo permeia não nos parece muito útil hoje em dia. Nossa filosofia da mente não visa primeiramente caracterizar a distintividade da mente humana, mas pretende mostrar como ela se insere no mundo natural; e a exigência de que a mentalidade humana seja concebida como fundamentalmente contínua a dos outros animais parece a muitos ser somente um caso de bom senso naturalístico. Com efeito, o que quer que queiramos dizer ao chamar nossas mentes de “racionais”, isso deve ser compatível com o reconhecimento de que a mente humana é uma espécie de mente animal, a qual surgiu através dos mesmos processos evolutivos que deram origem também às mentes que chamamos de “não racionais”. E quanto mais aprendemos sobre as similaridades cognitivas, comportamentais e neurofisiológicas entre nós e os outros animais, sobre o quanto nós, criaturas racionais, frequentemente pensamos e escolhemos de maneiras que sistematicamente se desviam daquilo que os princípios racionais prescreveriam, tanto mais parecemos forçados a ver o que há de especial sobre nossas mentes como apenas uma questão de grau, não uma diferença de tipo.<sup>3</sup> Jerry Fodor expressa esse pensamento da forma direta que lhe é característica:

Toda essa ideia de que há dois (ou mais?) tipos fundamentalmente diferentes de mentes pode soar pouco parcimoniosa [...]. Na ausência de evidências contrárias, é sensato supor que sejam em grande medida quantitativas as diferenças entre a nossa mente e a deles. Afinal, é amplamente aceito que as espécies posteriores evoluíram das anteriores; e, indiscutivelmente, nossos bebês se transformam em nós. A lacuna não pode ser intransponível em ambos os casos. (FODOR, 2003, p. 16).

1.2. A dificuldade que enfrenta a posição aristotélica, entretanto, não é apenas a de justificar a distinção que ela traça, mas sim a de explicar em que tipo de distinção poderia constituir. Com efeito, o que poderia significar postular uma distinção “em tipo” entre nossas mentes e a de outros animais? Em um frouxo

---

<sup>2</sup> Evidentemente, o próprio Aristóteles nãoalaria em tipos de mente, mas de alma (*psuchē*). Mas a nossa palavra “psicologia” descende dessa palavra aristotélica e, ao usar o termo moderno “mente”, nos permitimos descrever a posição aristotélica em termos que realçam sua relação com tópicos de preocupação contemporânea.

<sup>3</sup> Para uma análise da continuidade entre cognição humana e a de outros primatas, ver Tomasello e Call (1997). Obras padrões sobre vieses cognitivos não racionais de julgamento e escolhas humanas incluem Nisbett e Ross (1980) e Kahneman, Slovic e Tversky (1982).

entendimento da ideia de uma diferença em tipo, podemos dizer que há dois tipos diferentes de coisas onde quer que encontremos duas coisas que se diferenciam com relação a alguma propriedade não relacional. Ninguém negaria que a típica mente humana se difere em tipo da (e.g.) típica mente de um chimpanzé *nesse* sentido, e, pela mesma razão, ninguém faria grande alarde sobre isso. Obviamente há diferenças entre mentes humanas e mentes de outras espécies animais, mas por que essas diferenças deveriam ser menos interessantes que a diferença entre as mentes dos chimpanzés e dos orangotangos, ou dos golfinhos? Por que, inclusive, ela deveria ser menos importante que as diferenças entre a mente de uma pessoa para outra? Cada uma dessas diferenças pode ser de interesse para algumas investigações – para a psicologia comparativa, para a “etologia cognitiva”, para o estudo das variações das habilidades cognitivas individuais etc. – mas nenhuma parece merecer tanto interesse como a distinção que racional e não racional tradicionalmente supõe ter.

Existem exemplos familiares usados para indicar a natureza desse interesse especial. Jonathan Bennet, por exemplo, inicia o seu livro *Rationality* oferecendo a seguinte elucidação à ideia de que a mente humana se difere em tipo das mentes de outros animais:

Geralmente se acredita [...] que entre um gênio e um homem estúpido haja uma suave divisão, enquanto que entre um homem estúpido e um macaco haja um imenso vão, não apenas no sentido de que não existam criaturas intelectuais entre os macacos e os homens estúpidos, mas no sentido de que não pode haver tais criaturas. Qualquer criatura que tenha a capacidade intelectual superior à de macacos normais e inferior à de homens normais – assim prossegue o senso comum –, ou teria ou não teria aquilo que torna os seres humanos superiores aos outros animais. (BENNETT, 1964, p.4).

Essa caracterização da ideia de uma diferença *em tipo* é evocativa, mas no fim, acredito que não esclareça o tipo de diferença que está em questão. A sugestão de que não possa haver nenhum animal que tenha o intelecto entre o de um macaco e o de um homem apenas fortalece a insistência da exclusividade dos opostos racional/não racional: para qualquer animal, diremos ou que ele é racional ou que não é. Ora, isso pode ser verdade, embora o oposto em questão seja apenas uma estipulação, uma linha arbitrariamente desenhada em algum ponto no que na verdade é contínuo. Do mesmo modo, poderíamos traçar uma distinção exclusiva entre pessoas com mais de um metro e oitenta de altura e pessoas com menos disso, e chamá-los, respectivamente, de “altos” e “baixos”; mas, embora essa distinção seja útil para alguns propósitos, claramente não marcaria uma distinção em tipo no sentido pretendido. Também não parece ser suficiente requerer que a diferença seja descontínua. A diferença entre um motor a vapor e um motor de combustão interna, por exemplo, presumivelmente envolve uma quebra acentuada ao invés de uma transição contínua: pois que contínuo seria relevante? Mas essa diferença, mesmo que indiscutivelmente significativa, não parece ter nenhum tipo de necessidade e inevitabilidade que o contraste entre racional e não racional tradicionalmente supõe ter.

1.3. Enfatizei essas dificuldades para evidenciar que a ideia de diferença *em tipo* entre mentes racionais e não racionais precisa de esclarecimento antes que possa ser avaliada como verdadeira ou não, e também que fornecer o esclarecimento necessário não é tarefa simples e imediata. Creio que a importância dessa tarefa seja negligenciada com frequência, tanto pelos simpatizantes como por aqueles contrários a essa distinção. Pessoas hostis à ideia de que haja uma profunda distinção aqui tendem a reunir familiares argumentos contra ela, como Fodor o faz na passagem citada anteriormente, sem se perguntar exatamente o que significa, segundo o que a tese supõe, ser “diferente em tipo”. Do mesmo modo, as pessoas que simpatizam com essa ideia normalmente se precipitam em dizer o que essa distinção é, sem explicar por que essa especificação deveria ser considerada fundamental para a distinção entre os *tipos* de mentes.

Qualquer tentativa de validar a tese de que as mentes racionais se diferem em tipo das não racionais deve, creio eu, começar pelo questionamento do significado que essa tese é suposta ter. Que *sorte* de diferença uma distinção “em tipo” pretende ser, e como o contraste entre racional e não racional pretende atingir essa diferença? O presente ensaio é sobre essa tarefa preliminar, porém essencial. Desejo compreender que sorte de distinção os escritores na tradição aristotélica pretendiam estabelecer quando distinguiam as mentes racionais das não racionais, e com que profundidade estipulavam essa distinção. Iniciarei oferecendo um esboço do panorama ao qual tradicionalmente pertence essa distinção e sugerirei que apenas poderemos compreender a natureza e o significado dessa distinção se reconhecermos como ela está ligada a uma tentativa de caracterizar a *forma* de um certo tipo de *substância*, de alguém que possua *poderes* de um certo tipo (§2). Vou prosseguir argumentando que uma quantidade de objeções padrão à tese de que a mente racional difere em tipo da não racional repousa num fracasso em ver essa tese contra esse pano de fundo (§3). O presente ensaio será, portanto, uma contribuição à defesa da distinção entre racional e não racional na sua forma clássica; mas ficará aquém de ser uma explicação completa de em que consiste a racionalidade. Deve ser visto, de preferência, como um tipo de prolegômeno: a especificação da estrutura a que uma explicação satisfatória da racionalidade teria que se adequar.

## A Visão Clássica

2.1. É comum ouvir dizer que Aristóteles definia o homem como um animal racional.<sup>4</sup> O que é discutido com menos frequência é a perspectiva a que o projeto “definição do homem” pertence: o que se supõe que seja uma definição, e como devemos entender a significação dos termos que aparecem em uma? O meu foco nessa seção será apresentar um esboço daquilo que irei chamar de “Visão Clássica” dessas questões, a fim de expor a sua influência em nossa investigação sobre o que significa afirmar que uma criatura racional tenha um diferente tipo de mente das não racionais.

Por Visão Clássica, entendo ser aquela encontrada em Aristóteles e na corrente do aristotelismo medieval, cujo expositor mais conhecido é Tomás de

---

<sup>4</sup> Discuto mais cuidadosamente a atribuição dessa definição a Aristóteles em breve.

Aquino. Claro que a interpretação de Aristóteles é fortemente contestada, assim como a questão da relação de suas ideias na visão dos pensadores posteriores inspirados nele; desse modo, dificilmente precisarei enfatizar que apresentarei apenas *uma* das leituras de certos textos aristotélicos e pós-aristotélicos. Farei uma leitura de maneira relativamente dogmática, sem abordar interpretações alternativas ou examinar detalhadamente outros textos. Minha justificativa para esse procedimento é que meu interesse não é histórico, no final das contas: estou interessado em apresentar um ponto de vista plausível por si só, e que, mesmo assim, ainda está presente em muitos debates contemporâneos.

Pretendo explorar três ideias-chave da Visão Clássica: primeiro, a ideia de que “animal racional” pertence à especificação de *essência* do ser humano; segundo, a ideia de que, mais especificamente, “animal racional” caracteriza a nossa *forma*; e, finalmente, a ideia de que “racional” designa uma característica que *diferencia* o gênero “animal”. Esses conceitos frequentemente são tratados como elementos exóticos e antiquados na perspectiva da metafísica. Os filósofos modernos já provaram serem injustificáveis, e a ciência moderna já mostrou serem supérfluos. Vou sugerir, entretanto, que eles podem ser entendidos de um modo não antiquado e exótico: caracterizando a distinção *categorial* da estrutura em que devemos compreender afirmações sobre os poderes e as atividades centrais de um determinado tipo de coisa viva – uma estrutura que constantemente pressupomos quando pensamos nas pessoas e em suas atividades, e aquela cuja solidez poucos filósofos questionam seriamente.

Uma implicação crucial da Visão Clássica, vou discutir, é que a racionalidade *não é um poder particular com que animais racionais vêm equipados, mas suas maneiras distintas de ter poderes*. Apreciar essa ideia, creio eu, nos permite evitar certos dilemas infelizes a que discussões contemporâneas da filosofia da mente tendem a chegar. Em particular, vou argumentar que essa ideia nos permite evitar a seguinte escolha, que muitos autores consideram ser obrigatória: oferecer uma consideração de cognição e ação que se aplica uniformemente aos animais racionais e não racionais, ou negar que possamos dizer que animais não racionais literalmente conhecem e agem. Vou sugerir, além disso, que considerar essa ideia nos coloca em posição de responder à acusação comum de que conceber nossas mentes de maneira essencialmente racional envolve a hiperintelectualização, ou uma visão hiperidealizada, de como nossas mentes operam. Vou extrair as teses consequentes em §3. Antes, porém, preciso descrever a Visão Clássica.

2.2. Na Visão Clássica, embora o conceito de *racional* tenha indiscutivelmente outras aplicações, aparece primeiramente como sendo parte da definição de um certo tipo de criatura viva. Certas alegações como a de um indivíduo que tenha julgado ou agido racionalmente ou irracionalmente, ou de um certo tipo de atividade (e.g. escolhas, inferências, deliberações), são exercícios de capacidade racional e envolvem um conceito cujo significado deve ser explicado pela relação disso com a ideia mais básica de animal racional.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> A ocorrência de “racional” em “animal racional”, desse modo, nos dá aquilo que os estudiosos de Aristóteles comumente chamam de “significado focal” (*focal meaning*) do termo: o significado primário em relação ao qual vários outros sentidos do termo devem ser entendidos.

O tipo cuja definição é de principal preocupação para nós é, naturalmente, o nosso próprio: seres humanos, ou em um idioma antigo, “homem”. Dizer que “animal racional” é a *definição* de um homem é dizer que ele pertence a uma especificação de *o que é ser* um ser humano. Aristóteles tem o hábito de nominalizar essa frase de modo que ele frequentemente faz menção ao “o que é ser” (*to ti ēn einai*) de alguma coisa, e é isso que vem a ser conhecido como a “essência” daquilo, segundo a tradução do latim. Definição significa explicar o que é ser um certo tipo de coisa e Aristóteles, de maneira célebre, sugere que essa explicação deve assumir a forma de uma especificação de um gênero no qual a coisa se inclui, qualificado por uma certa “diferença”, ou “diferenças”, que distinguem determinadas espécies dentro de um gênero.<sup>6</sup>

Eventualmente a expressão “animal racional” é sugerida como sendo a definição aristotélica de homem,<sup>7</sup> mas não é possível achar provas de que o mesmo tenha dito isso, além de encontrarmos diversas colocações onde Aristóteles justamente parece negá-la. É veraz que Aristóteles frequentemente sugere que a razão (a fala, os pensamentos ou qualquer outra capacidade característica das criaturas racionais) é *única* aos seres humanos; mas isso não é necessariamente para reivindicar que “animal racional” seja uma parcela suficiente de *o que é ser* um ser humano – aquilo que uma definição aristotélica pressupõe fazer. A essência de uma espécie, seu aquilo-que-é-para-ser, não pressupõe ser uma propriedade que a caracterize unicamente: sendo assim, “bípede sem penas” pode ser um predicado que caracteriza os seres humanos de forma única, mas não descreve a nossa essência *ipso facto*. E existem diversas indicações de que, embora Aristóteles pense que seres humanos sejam animais *essencialmente* racionais, ele não pensa que “animal racional” *esgota* a nossa essência. Uma indicação disso é que quando ele discute sobre a tarefa de definir “homem”, ele frequentemente faz menção a propriedades (e.g. “bípede”) que geram a impressão de pertencerem a uma especificação do tipo de animal racional que o homem é.<sup>8</sup> A outra é que, em *De anima*, *racional* é introduzido como sendo um tipo de alma de mesmo nível que o *vegetativo* e o *animal*; mas, obviamente, as duas últimas não são diferenciações de uma espécie particular de vida, e sim de toda uma categoria de seres vivos, podendo haver diversas outras espécies. Semelhantemente, o conceito de *animal racional* parece ser de tal forma que até mesmo outras espécies *podem* recair sobre ele. Mas, sendo isso correto, ser o que é ser um homem deve ser distinguível do que seria ser uma outra espécie, e, uma vez que, por hipótese, eles também seriam animais racionais, “animal racional” não pode ser uma caracterização completa do que é ser um homem.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Sobre definição por gênero e diferença, ver *Topics*, I, 5 e VI, 4 e *Parts of animals*, I, 2-3. Comparar, também, *Metaphysics*, VII, 12. Todas as citações de Aristóteles daqui em diante são traduções de Aristotle (1984).

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Cohen (2009, §9).

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, *Categories*, 5, 3a21 e *Metaphysics*, VII, 12, 1037b9-12.

<sup>9</sup> Isso certamente parece ter sido o modo como Aristóteles foi lido pelos diversos comentaristas medievais. Aquino diz que “ao homem, como homem, pertencem racional, animal, e *tudo mais que sua definição inclua*” (AQUINAS, 1949, III, §3; grifo do autor), e Porphyry escreve que “animal racional é uma espécie de animal e um gênero de homem. Homem é a espécie de um animal racional” (PORPHYRY, 2003, §2, 4.30-31).

2.3. Para compreender o sentido em que ser um animal racional caracteriza *parcialmente* a essência do homem, devemos primeiramente considerar o que significa caracterizar a essência de algo. À primeira vista, poderíamos dizer que caracterizar a essência de algo é especificar o que “ser” vem a ser – i.e. especificar os conceitos envolvidos em uma explicação adequada da natureza de sua existência. A ideia de Aristóteles é de que nem tudo aquilo que pode ser verdadeiramente dito sobre algo pertence a tal especificação. Apenas um determinado *tipo* de predicado, aquele que qualifica a “substância” de algo, pertence à especificação de sua essência.

A substância de algo é aquilo que se necessariamente for para ser, será. É designada por um predicado fundamental que deve pertencer ao indivíduo durante toda a sua existência. Para nós, homens, o predicado relevante é: “ser humano”. Eu posso em um determinado momento da vida tornar-me pai, ou por um momento ser um oficial da Marinha, mas eu nunca me tornei um ser humano (o *eu* não existia antes de ser eu), e eu não posso parar de ser sem, de fato, parar de ser. Além disso, embora eu tenha nascido nos Estados Unidos, sempre fui e sempre serei um americano, e mesmo assim *americano* não é um conceito que deva estar presente na explicação do que é ser um sujeito individual de predicados. Desse modo, posso explicar o que é ser americano dizendo: é um *ser humano* nascido e criado no território dos Estados Unidos. Mas eu não posso da mesma forma explicar o que é ser um ser humano dizendo que é um indivíduo instanciando alguns conceitos fundamentais, e que cada indivíduo é sujeito a certas outras determinações. Para que serviria o conceito, então? Teria de haver um tipo tal que *um* deles possuísse algumas outras propriedades. Porém, predicados mais abstratos que “ser humano” parecem não caracterizar o tipo que tenha o indivíduo. “Mamífero”, por exemplo, não é um predicado que possa ser instanciado por algo que é “configurado ser humano”, mas que possa ter sido configurado de uma outra forma – o mesmo indivíduo –, e poderia ser considerado, por exemplo, um cavalo. O conceito *mamífero* por si só não é suficiente para sustentar a ideia de um indivíduo que possa ter sido configurado de um modo ou de outro: pode-se dizer que há três mamíferos em uma sala, claro, mas apenas porque há três indivíduos pertencentes a espécies concretas de mamíferos. A possibilidade de haver três seres humanos em uma sala não repousa de maneira similar à possibilidade de haver três seres humanos de determinadas nacionalidades.<sup>10</sup>

Essas alegações podem, naturalmente, ser contestadas, mas elas não são obviamente insustentáveis, e eu as tenho como compromissos centrais da Visão Clássica. Na Visão Clássica, o conceito de ser *humano* é o conceito básico do tipo de coisa que eu sou: é por ser esse tipo de coisa que eu existo, logo, a aplicabilidade de qualquer outra descrição de *mim* repousa sobre a aplicabilidade dessa descrição. Ser um ser humano é, portanto, uma propriedade irreduzível dos indivíduos que comportam isso: não podemos dizer que ser um ser humano é apenas especificar algumas informações básicas que indivíduos humanos podem apresentar. Todavia, Aristóteles afirma que há outro sentido no qual *podemos* explicar o que é ser um ser humano: nós podemos dar uma definição de ser *humano*. Dizer o que é ser um ser humano, nesse sentido, *não* é especificar algo mais fundamental que o indivíduo possa estar incluso e adicionar algumas

<sup>10</sup> Ver especialmente *Categories*, 5 e *Metaphysics*, VII, 4. Para uma defesa recente desse ponto de vista sobre a individuação, ver Wiggins (2001).

características que fariam do indivíduo um ser humano: isso, como vimos anteriormente, é algo que a Visão Clássica afirma ser impossível. Dizer o que é ser um ser humano é descrever, não propriedades de *indivíduos* que façam deles seres humanos, mas sim caracterizar a natureza do tipo ser *humano*, o tipo de coisa em virtude de que somos indivíduos. Os predicados que aparecem em uma definição de homem não se anexam, portanto, primeiramente aos indivíduos desse tipo, mas ao próprio tipo, e suas aplicações aos indivíduos é sempre um importante meio de mediar por essas aplicações primárias.<sup>11</sup>

Essa é uma ideia complicada, mas eu creio que podemos entendê-la de forma mais clara se comparada ao importante artigo de Michael Thompson “*The representation of life*” (1994). Thompson aponta que somos todos familiarizados com um certo modo de descrição dos seres vivos, mas não com uma descrição dos seres como indivíduos. É um modo familiar de descrição, como podemos ver, utilizado em documentários sobre a natureza: “O urso cinzento cava um buraco sob uma rocha ou embaixo de uma árvore, em uma fenda ou caverna. Repousa nesse buraco de outubro a dezembro, e espera o início da primavera chegar. O urso cinzento tem uma camada de gordura protetora que permite a sua estadia durante o clima frio. Ele não hiberna realmente, e pode ser facilmente acordado mesmo durante o inverno [...]”. Essa sentença não descreve aquilo que esse ou aquele urso cinzento fez de fato (na verdade, esse urso pode falhar em cavar o buraco, ou o faz em uma época incomum, por exemplo), mas aquilo que é feito pelo “urso cinzento”, ou pelos ursos cinzentos em geral. Essa sentença não descreve necessariamente, também, o que a maioria dos ursos cinzentos faz: pode ser que, por exemplo, devido à ocupação humana em seus *habitat*, a maioria dos ursos não consiga produzir a camada de gordura necessária para sobreviver ao inverno. Ainda assim, seria uma descrição verdadeira de como “ursos cinzentos” vivem dizer que produzem uma camada protetora de gordura para hibernar. Essa verdade parece pertencer à ideia de como as coisas *supostamente* deveriam ser para os ursos: um sistema de decisões que constitui uma história teleologicamente estruturada sobre como eles são no mundo. Reconhecendo isso, podemos dizer que a sentença descreve como as coisas “normalmente” ou “propriamente” funcionam para os ursos cinzentos. Mas, como Thompson persuasivamente argumenta, isso é verdade apenas se “propriamente” signifique algo como “se as coisas derem certo em respeito a ser um urso cinzento” – e, assim, determinar quando essa condição for cumprida simplesmente nos faz retornar à sentença cuja condição verdadeira estávamos tentando compreender.

Thompson conclui – após apontar a futilidade de diversas sugestões sobre como extrair condições verdadeiras da sentença acerca de indivíduos de um tipo qualquer – que essas verdades são exatamente o que aparentam ser, a saber, verdades sobre “o urso cinzento” (ou outro tipo concreto de ser vivo). Elas são

---

<sup>11</sup> Para essas doutrinas, ver especialmente a discussão das coisas ditas da substância “em relação a si mesma” (ou “*per se*”) em *Metaphysics*, VII, 4:

A essência de cada coisa é aquilo que é dito dele em relação a si mesmo. Ser você não é ser musical, desde que sua natureza não seja propriamente uma natureza musical. Então, aquilo que você é pela sua própria natureza é a sua essência. (1029b13-1029b15).

Comparar, também, *Categories*, 3-5 e *Metaphysics*, X, 9.

verdades cuja expressão natural assume a forma de uma sentença linguística chamada “genérica”, com a configuração: “Ss são /têm /fazem F” ou “S é /tem /faz F”. Em geral, é notoriamente difícil dar uma consideração sobre a condição verdadeira de tal proposição genérica em relação às condições verdadeiras das sentenças sobre proposições de tipo S. Eu acredito que Thompson tenha convicção sobre esse argumento, pelo menos nos casos de genéricos que caracterizam a natureza dos seres vivos, não *podendo* haver tal consideração, porém não vou expor essa discussão aqui. Em vez disso, vou simplesmente fazer a observação de que, mesmo que algumas considerações se revelem extensamente corretas, seria implausível sugerir que o nosso *entendimento* sobre as condições verdadeiras da sentença dependa da compreensão dos princípios específicos conectando-os com a verdade em relação aos indivíduos do tipo em questão. Nossa compreensão das reivindicações relevantes parece ser uma compreensão dos predicados aplicados diretamente ao tipo. E isso, na realidade, é o pensamento aristotélico sobre os predicados que aparecem em uma definição de um certo tipo substancial: eles afirmam, não são características que o indivíduo deve ter para pertencer a esse tipo, mas sim, atributos que caracterizam diretamente a natureza do tipo substancial em si.<sup>12</sup>

O artigo de Thompson revela, também, a ideia de que a aplicação de tais predicados a indivíduos de um certo tipo é mediada segundo a aplicação ao próprio tipo. Ao considerar a estrutura, ele argumenta, de um organismo em particular como sendo uma asa, ou um dente, ou quando consideramos certos processos químicos sendo parte da digestão, ou mesmo ao fazer qualquer julgamento que implique o indivíduo estar vivo, eu me comprometo implicitamente a várias suposições acerca da *função* de tais características ou ocorrências na vida *daquela tipo de animal*. Identificar essas excrescências como sendo asas, por exemplo, ao invés de uma suposta deformação, já é vê-las como um caso do “ser” do organismo estar na natureza da sua espécie: é ver o aspecto de sua forma como a realização da maneira de ser moldado que tem uma função no tipo do indivíduo, um modo de ser que vem a existir aqui – por que essa é a maneira como *eles* são. A descrição das características e atividades de organismos vivos procede com o modo de ver esses indivíduos no qual o que eles são é caracterizado em termos de suas (mais ou menos perfeitas) realizações de *potencialidade*, e também naquilo que está acontecendo ao seu redor é caracterizado como (mais ou menos bem-sucedidos) atos de poderes, onde tais potencialidades e *poderes* são atribuíveis a indivíduos apenas em virtude de seu “ser” instanciar um certo *tipo* de ser vivo. E esse modo de descrição não é uma mera adição superficial ao nosso entendimento de seres vivos. Como Thompson observa em outro artigo:

Mesmo tais julgamentos que aparentam ser puramente físicos, como o de organismos que começam aqui e terminam aqui, ou pesam tanto, devem envolver uma referência secreta para algo que vai além do indivíduo, ou seja, a sua forma de vida. É só à luz de uma concepção dessa forma. No entanto, ofuscar essa concepção poderia ser, inteligivelmente supondo, por exemplo, que os tentáculos não são parasitas ou excrescências cancerosas, ou porções conjuntas de resíduos. (THOMPSON, 2004, p. 52).

<sup>12</sup> A conexão entre proposições genéricas e a noção aristotélica de essência também é apontada em Maravcsik (1994), um outro artigo com o qual estou em débito.

Mas, dizer que julgamentos sobre indivíduos se referem a “formas de vida” é dizer que se referem ao sistema teleologicamente organizado do julgamento genérico que caracteriza o ciclo de vida desse tipo de coisa (o urso cinzento, o caranguejo-ferradura etc.).<sup>13</sup> Assim, se Thompson estiver certo, predicções que atribuem características vitais a organismos particulares são mediadas pelas predicções fixadas a tipo substancial *per se*, assim como a Visão Clássica poderia sugerir.

2.4. Vale ressaltar o quão diferente esse modo de compreensão da ideia de uma propriedade essencial é das abordagens contemporâneas padrões.<sup>14</sup>

A compreensão contemporânea dominante do conceito de uma propriedade essencial explica essa noção em termos modais. Nesse aspecto,  $x$  é essencialmente  $F$  apenas caso seja uma verdade necessária que se  $x$  existe, é  $F$ , i.e.:

$$(N) \Box (\exists y (y=x) \rightarrow Fx)$$

A concepção aristotélica de essência anteriormente apresentada oferece uma abordagem mais complexa da relação entre um indivíduo e as propriedades que caracterizam sua essência. A abordagem envolve uma distinção entre duas questões:

- (1) Qual é o tipo substancial a que um indivíduo pertence?
- (2) Qual é a natureza desse tipo?

A questão (1) é respondida por um termo  $S$  que *designa* o tipo substancial a qual o indivíduo pertence, assim como “ser humano” designa o nosso tipo substancial; e é verdade o caso que, na visão aristotélica, o indivíduo  $Ss$  apenas pode existir em virtude de ser  $Ss$ .<sup>15</sup> A questão (2), contudo, é respondida por uma definição que *explica* o que é ser  $S$ , e os traços mencionados nessa definição, embora possam caracterizar o que é ser um  $S$ , *não* serão necessariamente

---

<sup>13</sup> Isso, obviamente, não precisa implicar a concepção de um determinado julgador de que o sistema está completo, ou até mesmo correto. Mas ao julgar que um certo predicado vital se aplica a um determinado organismo, comprometo-me com suposições sobre a forma que o sistema leva.

<sup>14</sup> Sou grato a Dorit Bar-On por ter me pressionado a abordar essa questão.

<sup>15</sup> Não é claro, entretanto, que esse ponto seja bem expresso ao dizer, como (N) faz, que tais indivíduos são seres humanos em qualquer mundo possível que eles existam. É uma questão em aberto saber se estruturas de mundos possíveis adequadamente capturam a relação entre existir e ser-tal-e-tal. Sendo ser humano o nosso modo de ser, então uma possível questão é a de se o nosso ser ser-humano é bem representado como um caso de termos uma certa propriedade de fato. Porém, não posso prosseguir com esse questionamento aqui. Mesmo que ser um ser humano possa ser tratado como uma propriedade essencial na forma de (N), existem outras características do ponto de vista aristotélico que são definitivamente diferenciadas dessa abordagem.

possuídos por todos os indivíduos que são um *S*. Essa definição, portanto, produzirá duas importantes proposições de diferentes tipos:

(E1) A essência de *x* é ser um *S*.

(E2) *Ss* são essencialmente *F*.

Apenas proposições de forma (E1) dizem respeito diretamente a indivíduos; proposições de tipo (E2) são genéricas autossustentáveis que caracterizam um tipo substancial como tal – embora sejam conectadas por proposições que caracterizam indivíduos desse tipo de modo mais complexo do que os considerados até então.

Não é imediatamente claro como processar proposições de tipo (E2) em termos modais. Uma proposta simples seria:

(N2)  $\Box (x) (Sx \rightarrow Fx)$

Isto é, em todos os mundos possíveis, se algo é um *S*, então é *F*. (Outras leituras dessa alegação podem ser construídas posicionando o operador de necessidade em outras posições.) Mas a dificuldade imediata para (N2) é que falha claramente em capturar o que Aristóteles pretendia ao dizer, por exemplo, que seres humanos essencialmente têm dois pés. Isso é consistente, como já observamos, devido à existência de seres humanos que *não* tenham dois pés. Ter dois pés pode pertencer à caracterização do que é ser um ser humano, porém eu, que sou um ser humano, posso perder um pé sem deixar de existir (e sem deixar de ser um ser humano). Portanto, a alegação de que seres humanos essencialmente têm dois pés não implica uma proposição modal de tipo (N2). E é difícil ver como qualquer variante dessa proposição pode escapar da objeção, contanto que retenha a ambição de reduzir alegações de tipo (E2) para reivindicar o que é necessariamente verdadeiro dos indivíduos.<sup>16</sup>

Esse fato é um reflexo da distinção entre descrições que são aplicadas primeiramente a tipo substancial *per se* e descrições que são aplicadas primeiramente a indivíduos daquele tipo, uma distinção crucial para a Visão Clássica de que os tratamentos contemporâneos da essência geralmente não se ocupam. Na

<sup>16</sup> Pontos semelhantes aplicam-se ao interessante tratamento não padrão de essência proposto por Kit Fine (1994, 1995a, 1995b). Fine não tenta reduzir reivindicações da essência a proposições modais: ele trata "Essencialmente" como sendo um operador primitivo nas proposições, e procura explicar a modalidade em termos de essência. No entanto, para Fine, "[uma] propriedade de um objeto é essencial se é preciso ter a propriedade de ser o que é" (1995a, p. 53), e isso leva-o a adotar um axioma no sentido de que uma proposição que realmente caracteriza a essência de um certo tipo de coisa, também deve ser verdade *simpliciter* (seu axioma  $\Box FA \rightarrow A$ : ver Fine, 1995b, p 247 – mas note que a interpretação desse axioma é complicada pelo fato de que, para Fine, " $\Box F$ " não é uma função da aplicação de predicados, mas um operador em proposições, e que ele introduz ao estipular que a proposição " $\Box FA$ " significa, de certa forma, "A proposição *A* é verdadeira em virtude da natureza dos objetos que são *F*"). Mas, no entendimento da essência aqui proposto, pode ser verdade que os seres humanos tenham, essencialmente, dois pés, e, portanto, é verdadeiro dizer de mim que, como ser humano, pertence a minha essência ter os dois pés; e ainda, essa não exclui a minha falha de não ter os dois pés, seja por defeitos de nascença ou alguma desventura.

Visão Clássica, proposições sobre *as características essenciais dos seres humanos* são proposições a respeito do tipo *ser humano* em si, e não há inferências imediatas a serem aplicadas de tais verdades a proposições autônomas sobre o que indivíduos particulares desse tipo são. Isso não é, claramente, para sugerir que verdades relativas ao tipo, e verdades relativas aos indivíduos daquele tipo, sejam simplesmente desconexas: elas estão conectadas na medida em que as verdades sobre o tipo descrevem como as coisas são para indivíduos daquele tipo *caso nada interfira*. Mas permitir a possibilidades de interferência é, também, permitir a possibilidade de exceções que não anulam a regra.

2.5. Tendo dito isso a respeito das coisas vivas e suas essências em geral, podemos retornar aos animais racionais em particular. Anteriormente, notamos que “animal racional” parece ser, segundo a Visão Clássica, apenas uma caracterização parcial da essência humana. Ela tem a forma de uma especificação por gênero e diferenciação, mas o tipo de coisa que especifica parece ainda ser genérico com respeito aos seres humanos. O que então ela caracteriza? Não se limita, como em “mamíferos”, meramente a escolher um conjunto de traços que certas espécies de animais exibem? Aristóteles parece considerar o contraste racional/não racional como marcando um tipo de distinção mais profunda do que isso. Uma indicação disso é o fato mencionado anteriormente de que ele trata *racional* como em mesmo nível que o *vegetativo* e o *animal* – designado como um dos três tipos fundamentais de alma. Mas o que é um *tipo* de alma?

Para responder a essa questão devemos recordar alguns pontos sobre como Aristóteles explica a noção de alma em geral. Aristóteles interpreta as coisas vivas em termos hilemórficos, como casos de matéria de um certo tipo tendo uma certa forma. Uma alma, para Aristóteles, é a *forma* de um ser vivo: é o princípio estruturante em virtude da matéria de um certo tipo que constitui um ser vivo.<sup>17</sup> Ser “com alma” (*ensoled*) é participar do modo de organização característica da vida. Que tipo de organização é essa? Aristóteles sustenta que essa questão não pode ser respondida de modo completamente geral. Existem três formas diferentes de ser uma coisa viva, formas que não são apenas não relacionadas, mas que não podem ser definidas por referência a um único esquema abstrato. Em vez disso, esses três modos de vida são, de uma certa maneira, sucessivos – não em sua ordem de ocorrência no mundo, mas na forma como são definidos. Entender o que é uma alma animal requer compreender como a animalidade transforma o modo de organização característico de uma alma nutritiva, o tipo de alma que se manifesta primitivamente nas plantas; e para entender o que uma alma racional é requer compreender como a racionalidade transforma o modo de organização característico de uma alma animal.<sup>18</sup>

Isso implica, por um lado, que a ideia de ser racional tem conteúdo apenas em virtude de se construir em cima da ideia de ser um animal, uma coisa viva capaz de negociar os imperativos de sua vida, exercendo os poderes de percepção e ação governada por desejos. Mas também implica, por outro lado, que *aquilo que é ser*

<sup>17</sup> Comparar *De anima*, II, 1 (412a16-21).

<sup>18</sup> Ver *De anima*, II, 2-3, que argumenta que “a vida é falada em diversas maneiras” (413a22) e, portanto, que “devemos perguntar em cada caso o que é a alma de cada coisa, o que é a de uma planta, e o que é a de um homem, ou uma besta” (414b31).

um animal é fundamentalmente transformado onde a racionalidade está presente. “Racional” conta como diferenciando o predicado de “animal”, ao invés de apenas o nome dos traços que certos animais exibem, em virtude do fato de que o que é racional difere *em sua maneira de ser um animal* daquilo que não é. Aristóteles explica as noções de gênero e diferença específica da seguinte forma:

Por *gênero* eu quero dizer ser aquilo idêntico que é predicado de ambos e que não é acidentalmente diferenciado [...]. Não basta a natureza comum pertencer necessariamente a diferentes coisas, e.g. que sejam ambos animais, como é necessário que a própria animalidade de cada uma seja diferente [...]. Para isso dou o nome de "diferença de gênero" a uma alteridade que faz do próprio gênero outro. (*Metaphysics*, X, 8, 1057b38-1058a7).

Se ser racional não transforma o que é ser um animal, a discussão sobre a racionalidade não precisa aparecer em uma consideração geral do que é viver: “racionalidade” seria apenas uma característica de certas espécies animais, que são coisas vivas no sentido em que qualquer espécie animal é uma coisa viva. Isso, presumivelmente, *seria* a atitude de Aristóteles em relação aos “mamíferos”. Mas não é a sua visão de “racionalidade”: ele sustenta que ser racional transforma a natureza de ser um animal, e, assim, constitui uma nova maneira de ser algo vivo. E uma vez que “para os seres vivos, ser é viver”,<sup>19</sup> isso implica que um animal racional tem uma *forma* distinta de essência, um tipo distinto de “o-que-é-ser”.

Esse é o pensamento que eu tinha como objetivo alcançar. Deixe-me esclarecer como eu compreendo isso. Estávamos questionando que tipo de distinção racional/não racional presume ser, e em que sentido é suposto ser essa uma distinção profunda, uma que diferencie tipos de mentes. Chegamos às seguintes conclusões. Primeiro, segundo a Visão Clássica, “racional” não nos diferencia meramente em razão de nomear traços que vêm a ser únicos aos humanos. Pertence antes a uma caracterização de nossa essência, ou seja, a uma explicação do que a nossa existência como indivíduos particulares vêm a ser. Como tal, é predicável de nós como indivíduos apenas em virtude de ser predicável do tipo substancial a qual pertencemos (a saber: *ser humano*). Além disso, caracteriza esse tipo não de maneira tal como os predicados descritivos concretos fazem, como “mamíferos” ou “bípede”: não descreve o *conteúdo* específico da nossa essência, mas a *forma* da essência que possuímos. Podemos entender desse modo: “racional” especifica o tipo de estrutura que sustenta qualquer descrição concreta do que é ser um ser humano, pois *não especifica uma característica particular que exibimos, mas a nossa forma distinta de ter características*. Isto, creio eu, é o significado de dizer que “racional” caracteriza a *forma* do ser humano. Um tipo substancial é, como vimos anteriormente, o sujeito do qual traços essenciais são predicados; e onde tivermos uma diferente *forma* de tipo, os predicados que caracterizam esse tipo *per se*, e, em consequência, os predicados que se aplicam aos indivíduos apenas na medida em que os indivíduos pertencem àquele tipo, admitem um tipo diferente de significação daquela que teria em aplicação a um tipo com outras formas. O predicado que diferencia uma forma de vida de outra, portanto, não nomeia uma

<sup>19</sup> *De anima*, II, 4, 415b13.

característica concreta (ou um conjunto de características) que certas espécies de seres vivos possuem; ele marca a possibilidade de uma diferente forma de predicação das características vitais em geral.

2.6. Eu afirmei esse ponto de forma muito abstrata. Alguns exemplos ajudarão a tornar seu significado mais claro.

Vamos iniciar com um caso mais simples, a saber, com a diferença entre uma planta e um animal – pois isso também é uma diferença de forma, segundo a Visão Clássica. Considere o que significa falar sobre *atividade* no caso de uma planta e no caso de um animal. Muitas pessoas tenderão a dizer que plantas definitivamente não agem, e evidentemente em algum sentido isso é certo: elas não agem no sentido em que os animais agem. No entanto, há claramente alguns casos na vida das plantas em que elas se evidenciam como agentes, e não apenas como pacientes. Quando uma árvore é cortada, é um paciente; mas quando aflora um novo galho ou flores na primavera, é um agente: os últimos são coisas que a árvore em algum sentido *faz*, não são coisas que são feitas a ela. Agora, a oposição entre agência e paciência depende, em geral, de onde a *explicação* primária, do evento ou do processo relevante, situa-se. Logo, aflorar um galho novo, por exemplo, conta como algo que a árvore está fazendo, pois, embora várias circunstâncias do meio ambiente facilitem esse acontecimento, a explicação principal disso está simplesmente na natureza da própria árvore (como caracterizada em um sistema de proposições genéricas do tipo discutido antes). A árvore ter aflorado esse galho novo é, portanto, em um sentido lógico-gramatical amplo, seu próprio ato, exprimível em um juízo progressivo em voz ativa que tem a árvore como seu sujeito. E o ato é mesmo objetivo-dirigido em um sentido bastante claro: as árvores afloram galhos precisamente *porque* ter galhos lhes permitem ter uma ampla superfície de folhas para absorver a luz solar. No entanto, quando falamos de atos objetivo-dirigidos de um animal, estamos claramente falando de agência e direção a objetivos em uma relação completamente diferente. Não é que um animal possa fazer *mais* do que uma planta, meramente; é que falar em “fazer” pode se aplicar de uma maneira completamente nova a um animal.<sup>20</sup>

Eu penso que isso seja intuitivamente claro, mas uma maneira de ver a base subjacente da nossa intuição é refletir sobre o fato de que as descrições do aqui e agora jamais poderão entrar na caracterização dos “atos” de plantas, exceto na forma de gatilhos, auxílios ou obstáculos. A raiz de uma árvore pode estar crescendo em torno de uma pedra, mas seria na melhor das hipóteses sentimental sugerir que a raiz esteja crescendo desse certo modo *a fim de contornar esta pedra*. A presença dessa pedra aqui e agora não informa o *conteúdo* do ato de gerar raízes da árvore, aquilo em direção ao qual ela tende de modo objetivo-dirigido. As raízes da árvore simplesmente crescem, tanto quanto possível, de acordo com um certo padrão: a pedra surge como um obstáculo para o crescimento, algo que interfere, e, portanto, qualifica o sentido no qual a forma do crescimento resultante pode ser entendida como um feito próprio da árvore, ao invés de um reflexo de algo feito a ela. Um animal, pelo contrário, pode agir em respeito ao aqui e agora: descrições de circunstâncias atuais podem entrar no *conteúdo* daquilo que o animal está fazendo.

<sup>20</sup> Por conseguinte, Aristóteles diz que as plantas têm “movimento em relação ao crescimento e a decadência”, e não “movimento em relação ao lugar”, que seria uma diferente *forma* de movimento: ver especialmente *De anima*, II, 4 e III, 9.

As suas capacidades de percepção e desejo transformam o seu modo de estar vivo precisamente porque fazem isso ser possível: elas abrem a vida animal, não apenas à influência causal das circunstâncias atuais sob a forma de gatilho, impedimento ou facilitação, mas ao modo de influência que adentra na constituição daquilo que o sujeito está fazendo. Assim, um animal pode *tentar obter esse objeto*, ou fazer algo para *evitar esse obstáculo*.

A coisa que pode preencher o espaço de “A” em “S está fazendo A” será, portanto, um “A” de tipo fundamentalmente diferente quando o sujeito em questão é um animal. Será não apenas um tipo de conteúdo que se refere a alguma atividade genérica (o crescimento de um galho, a floração etc.), mas um tipo que adota uma particularidade dentro de si: os tipos de coisas gerais que o animal está fazendo (caçando algo, fugindo de algo, brincando com algo etc.), possuem – utilizando uma frase fregeana – uma posição insaturada, que aguarda a percepção (ou, em animais mais sofisticados, a memória, a imaginação etc.) para preenchê-los. Os tipos de coisas que as plantas podem fazer não possuem tal lacuna. E é apenas mais um aspecto do mesmo ponto dizer que os animais agem *como indivíduos* de uma maneira em que as plantas não o fazem. Um carvalho em particular pode estar a florando um novo galho, mas a explicação do que ele está fazendo realmente não é tomado em particular: ele está apenas fazendo o tipo de coisa que todos os carvalhos maduros saudáveis fazem nesta época do ano, se assegurado a ele luz solar suficiente, bastante água etc. Não está determinado que *isso deva ocorrer*, embora várias coisas sobre o carvalho e suas circunstâncias certamente afetam se a disposição geral do seu tipo será realizada aqui e agora. No entanto, a explicação fundamental do seu ato é de apenas um certo fato genérico sobre o seu tipo: isso é o que eles fazem. O aqui e agora entra apenas como gatilho, auxílio ou obstáculo. Para entender por que um animal está fazendo o que está fazendo, pelo contrário, devemos olhar para ele em particular, o que ele está buscando não é simplesmente fixado pelas leis de seu tipo, mas envolve fatos sobre a sua experiência em particular.<sup>21</sup>

Venho descrevendo a diferença entre as atividades das plantas e dos animais em algum detalhe a fim de trazer à tona o que poderia significar dizer que, em contraste a predicados como “mamíferos” ou “terrestres”, o predicado “animal” não nomeia uma característica concreta exibida por certos tipos de seres vivos, mas marca a possibilidade de uma forma distinta de predicação de características a tais

---

<sup>21</sup> Se a profundidade dessa diferença não parece evidente, pode ser útil refletir sobre o tipo de *falha* distintiva que a agência animal torna possível. Se um gato está perseguindo um certo rato e não o pega, mas consegue atacar um rato diferente, logo, embora o gato tenha, em certo sentido, conseguido o que ele estava buscando (ou seja, um rato), há claramente um sentido em que não foi capaz de obter o que estava buscando (ou seja, este rato, o que estava perseguindo). Em contrapartida, se as raízes de uma árvore estão absorvendo água, e nós de alguma forma inventamos um modelo para substituir as moléculas de água que *ceteris paribus* teriam sido absorvidas por outras moléculas de água, então, embora as circunstâncias da árvore tenham mudado, não há certamente nenhum propósito pertencente à árvore que ela não tenha sido capaz de atingir. Plantas, como plantas, simplesmente não se envolvem com as coisas particulares presentes aqui e agora, nesse modo. (Isso é verdade mesmo à Dioneia (planta carnívora), que reage aos estímulos de uma forma estranhamente semelhante aos animais percipientes. A planta carnívora é “acionada” pelo toque de alguma mosca aos seus pelos sensitivos, mas, em seguida, ela simplesmente faz o que todas essas plantas fazem quando seus pelos sensitivos são tocados: bruscamente se fecha. O encaixe é desencadeado por uma mosca em particular, mas o ato por ele mesmo é um caso completamente genérico de atividade que não se destina a essa mosca em particular, mas é apenas ocasionado por ela.)

coisas. Meu objetivo tem sido o de sugerir que, embora ambos, plantas e animais, possam ser ditos *fazer* coisas, podem ser caracterizados como *agentes* de parte daquilo que acontece a eles, podem perfeitamente serem ditos corretamente e literalmente em *busca de objetivos* etc., no entanto, a forma em que tais predições são aplicadas é diferente nos dois casos. *Não é meramente que os animais possam fazer coisas que as plantas não podem; é que toda a linguagem do “fazer” assume um novo significado, um novo caráter lógico quando nos voltamos das plantas aos animais.* Acho que pontos semelhantes poderiam ser feitos sobre predicações em cada uma das várias categorias aristotélicas: um animal admite, de maneira fundamentalmente diferente de uma planta, por exemplo, ter algo, sofrer a ação, ser qualificado de uma certa maneira e mesmo estar em um determinado lugar e ser *uma coisa*.<sup>22</sup>

Isso não é dizer que *todo* predicado em cada uma dessas categorias se aplica de modo diferente aos animais do que às plantas: estou propondo que não existe uma diferença fundamental entre, digamos, falar sobre o peso de uma planta e o peso de um animal, ou falar sobre a cor das folhas de uma planta e a cor da pele de um animal. Minha pretensão não é que os animais *não* admitem predicações do mesmo caráter das que se aplicam às plantas, mas que *também* admitem predicações de um caráter distintivamente diferente, e que esse é o tipo de diferença que o termo “animal” marca. Em uma discussão mais completa, também gostaria de argumentar que essas predicações distintivas caracterizam o núcleo do que é ser um animal; pois é somente em virtude do que um animal possui, faz e é, nesse registro distintivo de ter, fazer e ser, que ele existe como um indivíduo em particular de fato, e daí que ele carregue esses predicados é o princípio do *seu* portar quaisquer outros predicados que carrega (peso, cor etc.). Porém, desenvolver essa ideia nos levaria muito longe; o ponto crucial para nossos objetivos é que o contraste animal/não animal diferencia duas *formas* de vida: ele diferencia os tipos vivos não apenas em relação a certas características particulares que possuem, mas em todo o seu modo de ter características, a forma que as predicações de ser, ter e fazer podem assumir para eles.

Da mesma forma, na Visão Clássica o contraste racional/não racional marca esse tipo de diferença. Um animal racional é capaz não apenas de ser, ter e fazer *mais* do que uma criatura não racional, mas de ser objeto de atribuições de ser, ter e fazer em um sentido distinto. Considere novamente ações como exemplo. É talvez ainda mais evidente nesse caso que as noções genéricas de ser um agente, fazendo algo e buscando um objetivo, sejam aplicadas a ambos animais racionais e não racionais. O que talvez seja menos óbvio é que agência, fazer e direção a objetivos tomam uma forma diferente no caso racional. No entanto, é amplamente reconhecido que há um sentido de “fazer alguma coisa” que se aplica apenas às criaturas racionais: nós somos as únicas criaturas que agem *intencionalmente*. Além disso, é amplamente admitido que uma condição para a aplicabilidade de atribuições de “fazer”, nesse sentido distintivo, é que a criatura deve estar fazendo o que está

---

<sup>22</sup> Essa transformação generalizada é um reflexo do primado da categoria da substância (ver especialmente *Metafísica*, VII, 1): onde o tipo de substância é transformado, o significado de predicações em outras categorias sofre uma transformação correlativa. Assim, onde dois tipos de substâncias são genericamente iguais, mas especificamente diferentes (por exemplo, ambos vivendo, mas apenas um sendo animal), isso introduz a possibilidade de predicações nas outras categorias que também são genericamente semelhantes, mas especificamente diferentes (por exemplo, ambos com atividades vitais, mas apenas um com ação animal).

fazendo com *conhecimento*, em virtude do exercício do seu poder de determinar que fins valem a pena serem buscados e como buscá-los. Na Visão Clássica, o poder de agir nesse sentido distintivo – o de se envolver em atos cuja atribuição implica que o sujeito sabe o que está fazendo, e para quê – é a prerrogativa especial de criaturas racionais. Assim, São Thomas de Aquino afirma que embora os animais não racionais possam ser ditos pretendendo um fim e atuando voluntariamente em busca dele em “um sentido imperfeito”, eles não são capazes de intenção ou ação voluntária “no sentido perfeito”, uma vez que eles não ordenam seus movimentos para um fim em virtude do conhecimento do fim “sob o aspecto de um fim”. Em vez disso, eles simplesmente apreendem um objeto que eles desejam, e agem instintivamente ou segundo um hábito adquirido em busca daquilo.<sup>23</sup>

Alguns irão argumentar que diversas espécies de animais não humanos são capazes de muito mais do que isso. Eu não assumo nenhuma posição sobre essa questão. Meu objetivo aqui não é defender uma determinada classificação desta ou daquela espécie de ser vivo, mas apontar um tipo de distinção que pareça ser ao menos inteligível, o que quer que se pense de sua aplicação em casos particulares. Se a distinção é inteligível, então falar do “fazer” animal (e relativamente da agência de animal, responsabilidades, busca de um fim etc.) admite dois registros diferentes, um não racional e outro racional.<sup>24</sup> Penso que seria possível mostrar que esta distinção corresponde a uma diferença na forma de “A” que pode ser o conteúdo do “fazer” racional e na maneira com que o predicado “está fazendo A” se conecta a um sujeito racional individual. Porém, desenvolver essas diferenças envolveria começar a dar uma teoria substantiva sobre a racionalidade, e isso não é o meu propósito aqui. Meu objetivo é apenas apontar a possibilidade de um certo *tipo* de concepção da diferença que a racionalidade faz, uma que daria sentido à ideia de um tipo diferente de mente.

A citação de Herder ao início desse trabalho capta o ponto crucial dessa concepção: a ideia é que a nossa racionalidade não se limita a aumentar a *extensão* da nossa habilidade em fazer as coisas no sentido em que os animais não racionais podem já ser ditos fazerem coisas. Nem ainda é “razão” o nome de um poder especial – como a visão, a audição ou o poder andar sobre duas pernas – que nos permite fazer algum tipo específico de coisa, mas fazê-lo no mesmo sentido geral de “fazer” que se aplica aos poderes a partir do qual é diferenciado. Pelo contrário, como Herder coloca, “razão” denota “*toda a organização de todos os poderes humanas*”, uma organização que determina “*um tipo bem diferente de orientação e de desdobramento de todos os poderes*”. O que ele quer dizer, penso eu, é que a nossa racionalidade transforma o sentido em que as capacidades e seus atos correspondentes são imputáveis a nós. Marca uma nova *forma* de predicação de poderes e de ação, no sentido em que eu venho tentando explicar. E, como uma caracterização da nossa essência, ela implica que a referência a poderes dessa

<sup>23</sup> Ver *Summa theologiae*, I-II, Q. 6, A. 2 e Q. 12, A. 5.

<sup>24</sup> É assim que eu compreendo a enigmática alegação de G. E. M. Anscombe de que o termo “intencional” não nomeia “um fator extra” que acompanha certas ações, mas antes “faz referência a uma *forma* de descrição de eventos” (ver Anscombe, 1957, §§19, 47). Seu objetivo é argumentar que “ação intencional” não se limita a selecionar uma determinada *classe* de eventos, mas um certo *tipo* distinto de predicação de evento, um que só pode aplicar-se a criaturas que podem ser sujeitos do tipo especial de explicação do “porquê” que ela identifica, uma cuja aplicação pressupõe que o sujeito em questão saiba o que está fazendo e por que, e aja precisamente em virtude desse conhecimento.

forma distintiva pertence a uma explicação do sentido em que nós existimos em última análise como sujeitos individuais de predicação.<sup>25</sup>

## Aplicações

3.1. Essa reconstrução da Visão Clássica terá sido válida se ela nos ajudar com as dificuldades que enfrentamos aqui e agora. E creio que ele o faz. Permitam-me concluir mencionando algumas objeções comuns à ideia de uma diferença de tipo entre mentes racionais e não racionais que as reflexões anteriores nos ajudam a responder.

A ideia de que a razão traz consigo um novo tipo de mente que admite uma forma distintiva de predicação não carece de defensores recentes. Algo parecido com essa visão tem sido defendido, por exemplo, por Donald Davidson, que notoriamente alegou, em primeiro lugar, que para entender o nosso tipo de mente, devemos nos focar em uma determinada classe de predicados, a saber, os que atribuem as assim chamadas “atitudes proposicionais”; e, em segundo, que a aplicação de tais predicados é regida por um “ideal constitutivo de racionalidade” (DAVIDSON, 1980, p. 223). Afirmar que a racionalidade faz uma diferença constitutiva para os tipos de predicados que somos capazes de portar resulta, eu suponho, em afirmar que não somos meramente capazes de representar e fazer *mais* do que os animais não racionais, mas que podemos figurar como sujeitos de predicções de representação e ação de uma forma distintiva, uma forma que se aplica a nós apenas em virtude da nossa racionalidade. Ora, a alegação de Davidson tem sido influente, mas também tem enfrentado recorrentes objeções. Podemos pensar nelas como caindo sob duas frentes: (i) objeções à ideia de que a racionalidade pode fazer uma diferença constitutiva para o tipo de representação e de ação de que somos capazes e (ii) objeções à ideia de que a referência a um mero *ideal* de racionalidade pode desempenhar um papel crucial na determinação do que é *realmente* verdade sobre nós. Eu gostaria de dizer algo sobre cada um desses tipos de objeções, e como a discussão anterior tem relação com elas.

3.2. Uma objeção comum a visões como a de Davidson começa a partir da observação de que, exceto quando defendemos uma visão filosófica que nos exige dizer o contrário, todos nós tomamos como certo que muitos tipos de animais não humanos podem acreditar em coisas sobre o seu ambiente, podem aprender de experiências do passado, e podem agir com inteligência em busca de coisas que desejam. Todas essas descrições parecem aplicar-se literalmente a animais não humanos, e elas parecem figurar em explicações genuínas de como eles se comportam. E essa impressão é só reforçada por estudos rigorosos do comportamento animal. Seria, portanto, perverso – assim continua a objeção – negar que animais não humanos podem acreditar, desejar, e assim por diante; mas esse é exatamente o tipo de perversidade envolvida na alegação de que apenas os animais racionais podem ter atitudes proposicionais. Se a aplicação literal de atribuições de atitudes proposicionais pressupõe racionalidade, então a

---

<sup>25</sup> A distinção cujo efeito mais imediato é, como sugere Herder, sobre nossa natureza sensível, cognitiva e voluntária. Esses são os tipos de predicação mais imediatamente afetados porque são os tipos específicos de animalidade, que é o gênero de ser substancial que é diferenciado pela racionalidade.

racionalidade deve estar presente de modo bastante geral no reino animal; enquanto que se a racionalidade é algo especial aos seres humanos, ela não pode ser pressuposta na aplicação do discurso de atitudes proposicionais. De qualquer maneira, os objetores concluem, se houver uma diferença entre o nosso representar o mundo e o dos animais “inferiores”, deve ser apenas uma diferença de sofisticação dos conteúdos representacionais que podemos entreter, e da complexidade das operações que podemos executar sobre eles, e não uma distinção entre os tipos completamente diferentes de estados representacionais.

Eu acho que essa objeção repousa sobre uma suposição que a discussão anterior nos deu recursos para questionar. A suposição é que um conceito psicológico ou epistêmico que se aplica tanto aos animais racionais como aos não racionais deve ser suscetível de uma definição única e indiferenciada que abrange ambos os tipos de aplicação. Podemos chamar isso de *Suposição de Univocidade*, pois equivale à alegação de que tais conceitos devem ser tratados como *unívocos* na aplicação a animais racionais e não racionais. Essa suposição se manifesta na frequentemente ouvida insistência que uma definição de crença, garantia, conhecimento etc. não deve demandar nada que um animal não racional não pudesse atender, uma vez que os animais não racionais claramente sustentam crenças, possuem garantias para elas, possuem conhecimento e assim por diante. Deveria ficar claro que essa inferência é apenas válida dada a Suposição de Univocidade, pois é apenas sob a condição de que uma definição desses conceitos não deve diferenciar entre animais racionais e não racionais, pelo fato que falamos de animais não racionais como sustentando crenças, dando garantias etc., mostra que a nossa definição da aplicação de tais conceitos aos seres humanos não pode exigir aquilo que um animal não racional não poderia cumprir.

Devemos fazer a Suposição de Univocidade? Em seu recente artigo “Perceptual entitlement”, Tyler Burge escreve:

Crianças e animais não humanos mais elevados não possuem *razões* para suas crenças perceptivas. Eles carecem de conceitos como *de confiança, condições normais, estado perceptual, individuação, condição de fracasso*, que são necessários para ter tais razões. No entanto, eles têm crenças perceptivas. Não há nenhuma base sólida para negar que a epistemologia pode avaliar essas crenças com relação às normas que governam a sua formação, dadas as limitações de perspectivas e as condições ambientais daquele que acredita. Não há base sólida para negar que a epistemologia possa avaliar suas crenças perceptivas com respeito à garantia epistêmica. (BURGE, 2003, p. 528).

Acredito que há uma leitura do que Burge diz aqui que é inegável: animais não humanos evidentemente respondem ao mundo com base em representações do que é o caso, representações que temos todo o direito de chamar “crenças”, representações a respeito do que certamente podemos levantar questões de garantia. Mas Burge levanta esses pontos no contexto de atacar a tese – que ele associa a autores como Sellars, Davidson e McDowell – de que o tipo de garantia que uma criatura racional tem por suas crenças deve ser uma garantia que “se encontra dentro do ‘espaço de razões’”. De fato ele escreve como se esses pontos por eles mesmos constituíssem uma refutação à tese: se animais não humanos

podem ter crenças e estarem garantidos em tê-las, então, pensa Burge, estar garantido em uma crença não pode depender de capacidades que os animais não humanos não possuem.<sup>26</sup>

Mas certamente essa inferência reflete uma visão distorcida das opções. O que quer que exatamente signifique afirmar que a garantia de uma criatura racional deve “situar-se dentro do espaço das razões”, um defensor sensato dessa alegação *não* deveria sustentar que isso implica que os animais não humanos não podem ter crenças perceptivas ou estarem garantidos em tê-las. Ele deve sustentar, ao invés, que os conceitos de crença e garantia têm uma aplicação diferente aqui do que em relação às criaturas não racionais – que com o advento da razão surge uma nova forma de crença e novos padrões de garantia associada a ela. Sustentar que conceitos como o de *crença* e de *garantia* se aplicam de uma maneira a criaturas racionais e de outra maneira aos animais não racionais não precisa ser para sugerir que estamos apenas sendo ambíguos quando falamos de “crença” e “garantia” em conexão às criaturas de ambos os tipos. Pode ser antes afirmar que meramente crenças animais e racionais e apenas garantias animais e racionais são diferentes *espécies* do mesmo *gênero*. E, como vimos, a Visão Clássica sustenta que a distinção racional/não racional permite precisamente essa combinação de semelhanças genéricas e diferença específica no modo como tipos básicos de predicados se aplicam. Assim, da mesma maneira que ambos animais racionais e não racionais podem ser ditos agir, embora a ideia de ação seja aplicada num registro distintivo no caso racional, também pode ser que ambos animais racionais e não racionais possam ser ditos representar o que é o caso, embora novamente, a ideia de tal representação seja aplicada num registro distintivo no caso racional. Podemos optar por reservar a palavra “crença” para o caso distintivamente racional: qualquer uma das escolhas equivaleria a um tanto de legislação terminológica, e qualquer uma seria aceitável desde que não percamos de vista a específica combinação de semelhança e diferença que obtemos aqui.

Meu objetivo presente não é defender esses pontos de vista sobre crenças racionais, mas apenas notar a sua possibilidade. Essa é ao menos uma posição inteligível de se tomar, sendo ou não defensível no caso em questão. A Suposição de Univocidade com efeito exclui uma tal posição com relação a conceitos como o de *crença*, *conhecimento*, *inferência* e *garantia*. Mas a alegação de que esses conceitos têm um significado diferente e mais rigoroso na aplicação aos seres racionais do que aos animais não racionais ao menos merece atenção. Se tal posição foi reivindicada, então, apesar do que Burge diz, *teríamos* uma base para negar que a epistemologia pode avaliar as crenças perceptivas de crianças e de animais não humanos para garantir *no sentido de garantia que é próprio aos seres racionais*.

Há uma tendência ao estudar as diferenças entre os seres humanos e os animais não humanos de procurar por alguma experiência crucial que reivindique ou refute a ideia de que há alguma diferença cognitiva básica entre eles. Desse modo, as pessoas estudam se mesmo outros primatas podem usar ferramentas, podem se

---

<sup>26</sup> A visão de Burge sobre esses tópicos merece uma discussão muito mais completa da que eu posso dar-lhes aqui. Cito-o simplesmente exemplificando uma difundida prontidão em assumir a univocidade de vários conceitos cognitivos importantes no limite racional/não racional. Para uma apresentação mais completa da posição de Burge, ver Burge (2010). Espero abordar pontos de vista detalhados de Burge em trabalhos futuros.

reconhecer em um espelho, podem aprender a utilizar um sistema simbólico que se pareça com a linguagem humana etc. Eu creio que esses estudos sejam fascinantes, mas na medida em que são supostos testar a proposição de que os seres humanos são racionais no sentido em que outros primatas não são, penso que eles repousam numa concepção distorcida do que esse fato teria que ser. Se a Visão Clássica está correta, não devemos esperar que o contraste racional/não racional se manifeste primeiramente no fato de que as criaturas racionais podem fazer coisas específicas que as criaturas não racionais não podem. Em vez disso, devemos esperar que a cognição e a ação das criaturas racionais sejam abrangentemente e essencialmente diferentes da cognição e da ação das criaturas não racionais. Que deve haver analogias entre o uso de ferramentas humanas e das coisas feitas por outros primatas, entre a linguagem humana e as atividades comunicativas de outros primatas etc. – isso é de se esperar, pois é concedido por todos os lados que seus poderes caem sobre um *gênero* comum. A questão crucial, no entanto, é se estamos falando em um mesmo registro quando dizemos que nós e eles “usamos ferramentas”, ou “nos comunicamos”, ou o que quer que seja. E a maneira de responder a essa questão é não se fixar em algum padrão particular de comportamento tomado isoladamente – comparando o comportamento de um humano em frente a um espelho com o de um chimpanzé, ou a disposição humana de usar um martelo para pregar e a de um chimpanzé em usar um pedaço de pau para pegar formigas em um buraco no chão – mas de preferência considerar a maneira geral da forma de vida do tipo de criatura em questão, o sistema de proposições genéricas que caracteriza os seus modos de viver e as formas de explicação que relacionam indivíduos a essas verdades genéricas. Será que esses pressupõem a capacidade de pensamento reflexivo, ou não? Fazer tais determinações implicaria em uma consideração holística da forma de vida em questão, mas não é uma decisão tomada sem uma base empírica, nem mesmo uma dificuldade particular de ser feita. Se a diferença entre uma criatura racional e uma não racional parece obscura ou insignificante, isso pode ser porque nós estamos olhando para o lugar errado.<sup>27</sup>

3.3. Uma segunda objeção comum a visões que postulam uma diferença essencial entre a cognição racional e irracional é que elas vinculam a linguagem de atitudes proposicionais à uma estrutura que é muito idealizada para ser plausível. Davidson diz que entendemos a significação de atribuições de atitudes proposicionais por referência a um *ideal* constitutivo da racionalidade, e que, ao determinar quais atitudes as pessoas têm, devemos aplicar um “princípio de caridade” que nos exige encontrar em seus pensamentos e em suas ações tanta racionalidade quanto possível. Mas o que nos justifica em supor que pessoas reais vão viver conforme esse ideal? Não seriam as tendências à inconsistência, à fraqueza da vontade, ao julgamento precipitado e assim por diante parte real da constituição humana como qualquer tendência para acertar? Se isso já não está óbvio a um observador sem instrução, os objetores notam, é amplamente

---

<sup>27</sup> Para uma discussão sugestiva de trabalho empírico sobre características distintivas da cognição humana que é consistente com o ponto de vista desenvolvido aqui, ver Tomasello (2001). Tomasello é especialista em evidenciar – como eu gostaria de fazê-lo – como a nossa capacidade de pensamento discursivo transforma o sentido em que somos capazes de variadas formas de atividade inteligente.

confirmado por rigorosos estudos de viés em escolhas e julgamentos humanos. Como Stephen Stich coloca em seu ensaio “Could man be an irrational animal?”:

Aristóteles pensava ser o homem um animal racional. De sua época à nossa, no entanto, tem havido um fluxo constante de escritores que dissentiram dessa avaliação otimista [...]. Durante a última década, aproximadamente, [os] cronistas impressionistas das fraquezas cognitivas humanas foram unidos por um grupo cada vez maior de psicólogos experimentais que estão sujeitando o raciocínio humano a um cuidadoso escrutínio empírico. Muito do que eles descobriram assustaria Aristóteles. Seres humanos, ao que parece, regularmente e sistematicamente invocam estratégias inferenciais e de julgamento que vão desde o mero inválido ao autêntico bizarro. (STICH, 1985, p. 115).

A existência de tais vieses é bastante inteligível: dado que nós temos um tempo finito para pensar sobre nossas escolhas, e dado que os nossos antepassados tiveram que enfrentar certas situações em que uma decisão ou escolha rápida era necessária, poderia muito bem ter sido resultado de uma adaptação para nós possuir certas tendências “não ideais” em nosso julgar e agir. Mas então, presumivelmente, a maneira de interpretar as atitudes que as pessoas têm *não* é necessariamente a de assumir que seus sistemas de atitudes são os mais racionais possíveis.<sup>28</sup>

Novamente, acredito que essa objeção repousa em uma hipótese que as nossas reflexões têm nos colocado em uma posição de questionar. A suposição é exibida na observação de Stich, que evidentemente pressupõe que a ideia de que o homem é um animal racional deve ser tomada como uma afirmação sobre como a maioria dos homens pensa na maior parte do tempo. Caso contrário, como pode ser uma ameaça a essa ideia que seres humanos regularmente, e mesmo sistematicamente, façam inferências inválidas ou julguem questões com bases pouco sólidas? Porém, como vimos, a alegação de que o homem é um animal racional não se entende como um tipo de generalização estatística. É uma afirmação sobre a nossa natureza essencial, sobre *o que é* ser um ser humano, e dizer que é da nossa natureza ser racional não é necessariamente dizer que a maioria dos membros de nossa espécie faz inferências racionais na maior parte do tempo. Isso está ligado ao ponto que surgiu em nossa discussão sobre o urso cinzento: os poderes e as atividades que pertencem à essência de um certo tipo de criatura não são necessariamente poderes e atividades que no mais das vezes essas criaturas apresentam. São poderes e atividades que pertencem a uma definição sobre como criaturas de um certo tipo existem – uma definição cuja exemplificação em qualquer caso está sujeita a todos os tipos de obstáculos e interferências que o mundo pode produzir, mas que, no entanto, fornece o princípio explicativo em relação ao qual aquilo que de fato ocorre é inteligível. Pois, como observa Aristóteles, a definição de um poder figura não apenas na explicação dos casos em que o poder é atualizado com sucesso, mas também “por negação e subtração” na explicação de casos em que não é atualizado com sucesso. Ou seja: nós entendemos a forma que as coisas têm tomado nesses casos, precisamente por entender como o curso normal das

---

<sup>28</sup> Para uma afirmação mais lúcida desse tipo de objeção, ver Cherniak (1981).

coisas deu errado, ou porque foi interferido (negação), ou porque faltaram alguns pré-requisitos (subtração).<sup>29</sup>

Podemos chamar a suposição de que as afirmações sobre a natureza de um certo tipo de ser vivo devem ser lidas como envolvendo uma quantificação implícita sobre (todos ou a maioria) dos indivíduos desse tipo de *Suposição Quantificacionalista*. Temos visto que essa suposição incorpora um equívoco básico de lógica das teses essencialistas. A tese de que é uma propriedade essencial de cavalos ter quatro pernas (ou mais simples: que o cavalo tem quatro pernas) não é falsificada pela existência de cavalos com três pernas. Não seria *necessariamente* falsificada mesmo que cavalos reais na maioria das vezes tivessem três pernas. Do mesmo modo, se a proposição de que os seres humanos são animais racionais, e as mais específicas alegações de conexão essencial que articulam o conteúdo desta proposição são alegações sobre o que é ser um ser humano, então o modo de avaliar essas alegações não é perguntar se os seres humanos *em sua maioria* dão definições convincentes para as razões de suas crenças, se fazem inferências de acordo com as leis da lógica e probabilidade ou se escolhem de acordo com os princípios da teoria da decisão. A maneira de avaliar tais alegações é antes perguntar que tipo de *poderes* são exercidos no pensamento humano, o que deve contar como sendo uma operação normal de tais poderes, e o que deve contar como sendo disfunções que necessitam de explicações especiais. A alegação de que esses poderes pertencem à natureza humana é inteiramente consistente com a observação de que nós muitas vezes falhamos em seu exercício. Na verdade, é consistente com a observação de que existem seres humanos que simplesmente nunca atingem esses poderes. Pois até mesmo os seres humanos que não possuem esses poderes pertencem a uma espécie cuja forma de vida envolve o desenvolvimento deles: são indivíduos cuja *potencialidade* para desenvolver tais poderes não se concretizou, e suas mentes são, portanto, defeituosas em um importante modo. Um animal não racional, por outro lado, não conta como defeituoso pela falta de capacidade em deliberar, em refletir sobre suas próprias crenças, em produzir razões em que ele acredita etc.

<sup>29</sup> Ver *Metafísica*, IX, 2, 1046b13. Comparar também a forma como Herder responde a uma objeção – a alegação de que o poder de fala faz parte da nossa essência como seres humanos:

‘Mas essas crianças humanas selvagens entre os ursos, elas tinham linguagem? E elas não eram seres humanos?’ Certamente! Só que, antes de tudo, seres humanos em uma condição não natural! Os seres humanos na degeneração! Coloque a pedra sobre esta planta; será que ela crescerá torta? E não é, no entanto, de sua natureza uma planta de fato crescer? E esse poder de crescimento não se expressaria mesmo no caso de a planta estar entrelaçada ao redor da pedra? (HERDER, 2002, p. 93).

A conexão entre a racionalidade e a linguagem não é o meu assunto aqui; o que me interessa é o *tipo* de resposta que Herder está oferecendo. A resposta é: apontando aos casos em que Ss não são F não necessariamente falsificaria a alegação do que é essencial para um S ser F, pois pode ser que os casos em que S não está sendo F são precisamente inteligíveis como casos de um poder de ser F operando sob interferência. Para uma discussão útil da ideia de poderes e suas falibilidades, e das maneiras em que eles podem figurar mesmo na explicação de seus atos falhos, ver também Kern (2006, cap. 6-8) e Rödl (2007, cap. 5).

A ideia de que atribuições de atitudes proposicionais aos seres humanos faz referência a um *ideal* de racionalidade deve ser entendida no contexto que tenho recém-esboçado. Dizer que a aplicação de conceitos de crença e desejo a um sujeito humano pressupõe um ideal constitutivo de racionalidade não é alegar que é uma condição necessária para a aplicação desses conceitos que esse sujeito seja encontrado como racional na maior parte da suas crenças e escolhas racionais. O ponto é, antes, que o emprego *fundamental* desses conceitos é aquele em que eles figuram em representações de um sujeito como acreditando e agindo por razões adequadas, apreendido como tal – como exercendo *poderes* para acertar no modo distintivo em que as criaturas racionais podem fazê-lo. Não tenho a pretensão de que isso seja consistente com tudo o que Davidson diz sobre idealização, caridade etc.; mas eu acho que capta o que é perspicaz em sua opinião. Certamente uma pessoa pode acreditar e agir irracionalmente, mas, se Davidson está certo, o que subscreve o nosso reconhecimento de tais casos como envolvendo *crenças* irracionais e *desejos* irracionalmente eficazes é a nossa compreensão do papel desses conceitos em uma estrutura de racionalizar explicações. Poderíamos colocar desta forma: casos de acreditar e agir racionalmente são os que devemos considerar no entendimento de “o-que-é-ser” crença e desejo.

A opinião contemporânea comum – frequentemente expressa em jornais e revistas, mas também, penso eu, sustentada por alguns filósofos – é que alguém que declara uma diferença de tipo entre animais racionais e não racionais deve fazê-la com a intenção de exaltar os seres humanos acima de todos os outros seres vivos. Sem dúvida houve defensores da distinção racional e não racional com tais objetivos, mas a ideia de que esse é o motivo básico para o interesse filosófico no conceito de animal racional me parece ser um engano. O interesse desse conceito não depende de uma preocupação em fazer comparações. A alegação de que nós seres humanos possuímos um tipo distintivamente racional de mente animal incorpora uma tese sobre a estrutura para compreender *nossas próprias* mentes, uma tese que podemos aceitar sem adotar qualquer ponto de vista sobre as mentes de outras espécies animais. Grosseiramente apresentada, a tese é esta: uma definição de nossas mentes não deve tratar a racionalidade como uma capacidade isolável pertencente a um tipo de mente animal cujas outras capacidades poderiam ser realizadas, essencialmente inalteradas, em uma mente com falta desse poder especial ulterior. A alegação de que os animais racionais têm um tipo distintivo de mente animal implica, portanto, que as capacidades racionais para percepção e vontade não podem ser explicadas como: os tipos de capacidades de percepção e desejo encontrados em animais não racionais, suplementado por um poder adicional e independente para regular estas capacidades à luz do raciocínio reflexivo. Em vez disso, uma definição do *nosso* tipo de perceber e desejar deve se referir ao papel dessas capacidades no manter uma forma de vida especificamente racional.<sup>30</sup> Se isso é correto, nós não somos meros animais que são de fato racionais; nós somos essencialmente racionais.

3.4. Questionar a Suposição de Univocidade e a Suposição Quantificacionalista não é ainda demonstrar a necessidade de uma distinção básica entre mentes racionais e não racionais, nem dar uma explicação substantiva em que

---

<sup>30</sup> Para um melhor desenvolvimento dessa ideia, ver meu artigo “Tack-on theories of rationality: a critique”.

consiste a racionalidade.<sup>31</sup> Mas é, espero, para remover alguns obstáculos importantes de tal definição. Se eu mostrei que esses obstáculos dependem de suposições questionáveis sobre a lógica das alegações essencialistas e que a Visão Clássica da distinção racional e não racional oferece uma alternativa a essas suposições, realizei aqui o meu objetivo.<sup>32</sup>

\* \* \*

---

<sup>31</sup> Para um tratamento adequado dessas questões seria necessário começar, eu acredito, por contestar a ideia de que é simplesmente uma observação empírica sobre os seres humanos que eles são animais racionais. Acredito que a alegação de que os seres humanos são animais racionais está baseada não fundamentalmente na observação empírica, mas na autorreflexão consciente. Uma maneira de ver isso é considerar que cada um de nós pode apresentar por si próprio as razões para essa definição simplesmente refletindo sobre a pergunta: “Que tipo de criatura sou *eu*?”. O poder exibido em ao menos *considerar* essa questão – a capacidade de refletir sobre uma questão e formar uma opinião com base em razões reconhecidas como tal – é o poder da própria racionalidade. Assim, a ideia de que somos seres racionais é uma ideia que cada um de nós pode verificar por si mesmo simplesmente considerando a questão. E se ser um animal é ser uma criatura viva capaz de percepções e ações governadas pelo desejo, então o fato de sermos animais também não é algo que precisamos descobrir sobre nós mesmos por observação. O fato de que somos sujeitos às aparências perceptivas do mundo em torno de nós, de que sentimos desejos pelas coisas e de que fazemos escolhas sobre quais objetos buscar também são fatos que pertencem imediatamente ao nosso conhecimento autoconsciente e não observacional de nós mesmos.

As caracterizações dos seres humanos como racionais e como animais, portanto, parecem articular fatos que estamos em posição de conhecer, não primariamente ao olhar *para* nós mesmos, mas, por assim dizer, ao olhar *para dentro* de nós – fatos que estamos em posição de *saber* sobre nossas próprias mentes em virtude de *ter* autoconscientemente mentes desse tipo relevante. Poderíamos dizer, portanto, – trocando idiomas filosóficos – que o conceito *animal racional* é um “conceito de reflexão” no sentido de Kant: é um conceito cuja fonte reside na nossa reflexiva consideração de nossa própria atividade cognitiva, em vez da nossa observação empírica de objetos particulares com os quais nossa cognição preocupa-se (comparar com a *Crítica da Razão Pura*, A260/B316). O fato de que temos esse tipo de acesso a nossa natureza racional é, creio eu, o que subscreve a confiança de Kant de que essa natureza pode ser investigada de forma sistemática e completa pela filosofia. Assim, ele observa no início da primeira *Crítica*:

Eu não tenho nada a ver com nada, fora com a razão em si e seu pensamento puro; e para obter conhecimento desses, não há necessidade de ir muito longe, uma vez que eu tenha alcançado-os em meu próprio.  
(KANT, 1998, Axiv)

Este é, obviamente, apenas um esboço de um programa para fundamentar o conceito *animal racional*. Espero ainda buscar essas questões em trabalhos futuros.

<sup>32</sup> Por respostas a versões anteriores desse artigo, estou em débito com o público da Auburn University, da University of Chicago e da Universität Leipzig. Sou especialmente grato a Dorit Bar-On, a Jim Conant, a Matthias Haase, a Sean Kelsey, a Eric Marcus, a Sebastian Rödl e a Pirmim Stekeler-Weithofer pelos comentários e sugestões.

## Referências:

- ANSCOMBE, G. E. M. **Intention**. Blackwell, 1957.
- AQUINAS, T. **Summa Theologica**. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros, 1948.
- \_\_\_\_\_. **On Being and Essence**. Trans. A. Maurer. Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.
- ARISTOTLE. **Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Ed. J. Barnes. Princeton University Press, 1984.
- BENNETT, J. **Rationality**. Routledge, 1964.
- BOYLE, M. Unpublished ms. "Tack-on Theories of Rationality: A Critique." Burge, T. "Perceptual Entitlement." **Philosophy and Phenomenological Research**, 67, 3, pp. 507-548, 2003.
- \_\_\_\_\_. 2010. **Origins of Objectivity**. Oxford University Press.
- CHERNIAK, C. "Minimal Rationality." **Mind**, 90, 358, pp. 161-183, 1981.
- COHEN, S. M. "Aristotle's Metaphysics." **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2009 Edition), ed. E. N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/aristotle-metaphysics/>.
- DAVIDSON, D. "Mental Events." In **his Essays on Actions and Events**. Oxford University Press, 1980.
- FINE, K. "Essence and Modality." **Philosophical Perspectives**, 8, pp. 1-16, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Senses of Essence." In: **Modality, Morality, and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus**, ed. W. Sinnott-Armstrong, D. Raffmann, and N. Asher. Cambridge University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "The Logic of Essence." **Journal of Philosophical Logic**, 24, 3, pp. 241-273, 1995.
- FODOR, J. "Review of José Luis Bermúdez, Thinking without Words." **London Review of Books**, 25, 19, pp. 16-17, 1993.
- HERDER, J. G. "Treatise on the Origin of Language." In: **His Philosophical Writings**, trans. M. N. Forster. Cambridge University Press, 2002.
- KAHNEMAN, D., Slovic, P. and Tversky, A. **Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases**. Cambridge University Press, 1982.
- KANT, I. **Critique of Pure Reason**. Trans. P. Guyer and A. Wood. Cambridge University Press, 1998.
- KERN, A. **Quellen des Wissens**. Suhrkamp, 2006.
- MORAVCSIK, J. M. E. "Essences, Powers, and Generic Propositions." In: **Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics**, ed. T. Scaltas, D. Charles, and M. L. Gill. Oxford University Press, 1994.
- NISBETT, R. E. and Ross, L. **Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment**. Prentice-Hall, 1980.
- PORPHYRY. **Introduction to Aristotle's Categories**. Trans. J. Barnes. Oxford University Press, 2003.

- RÖDL, S. **Self-Consciousness**. Harvard University Press, 2007.
- STICH, S. "Could Man Be an Irrational Animal?" **Synthese**, 64, 1, pp. 115-135.
- Thompson, M. 2004. "Apprehending Human Form." In: **Modern Moral Philosophy**, ed. A. O'Hear. Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Life and Action**. Harvard University Press, 2008.
- TOMASELLO, M. **The Cultural Origins of Human Cognition**. Harvard University Press, 1999.
- TOMASELLO, M. and Call, J. **Primate Cognition**. Oxford University Press, 1997.
- WIGGINS, D. **Sameness and Substance Renewed**. Cambridge University Press, 2001.