



NATUREZA E FUNÇÕES DA ALMA SEGUNDO JOÃO BURIDAN

Roberta Miquelanti

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

rmiquelanti@ufba.br

Resumo

Neste artigo, discutiremos como o filósofo medieval João Buridan (séc. XIV) aborda a natureza e funções da alma. Primeiramente, discutiremos como Buridan classifica o estudo da alma enquanto ciência, passando, em seguida, para a análise da alma humana e suas funções. Buridan adota uma teoria particular acerca da alma, que tenta conciliar as tradições aristotélica e médica. Isso inclui uma abordagem funcionalista da alma e uma reinterpretação da tradição aristotélica principalmente com relação à noção de sentido interno, o qual é abordado também em uma perspectiva fisiológica, com a discussão da sua localização no corpo humano e sua função no processo de percepção.

Palavras-chave: Buridan. Filosofia natural. Alma. Percepção. *Species*.

Abstract

In this paper, we will discuss how the medieval philosopher John Buridan (14th century) approaches the nature and functions of the soul. First, we will discuss how Buridan classifies the study of the soul as a science, and then, we will discuss his analysis of the human soul. Buridan developed a theory about the soul, which tries to reconcile Aristotelian and medical traditions. This includes a functionalist approach to the soul and a reinterpretation of the Aristotelian tradition mainly in relation to the notion of internal sense, which is also approached from a physiological perspective, discussing its location in the human body and its role in the perception process.

Keywords: Buridan. Natural philosophy. Soul. Perception. *Species*.

Introdução

Desde o nascimento da biologia como disciplina científica, biologia e filosofia são consideradas como domínios de estudo distintos, com objetos de estudo distintos. Esse afastamento vem sendo superado por um dos ramos relativa-

mente recentes de estudo da filosofia: a filosofia da biologia. No entanto, nem sempre os objetos estudados por essas duas disciplinas estiveram separados. Temas que se relacionam diretamente com a biologia, como a vida e a natureza, foram objeto de estudo da filosofia desde o seu início. Na Idade Média, esses temas englobavam o estudo da chamada ciência natural (*scientia naturalis*) ou da chamada filosofia natural (*philosophia naturalis*).

No período medieval, esse estudo é composto por diversas fontes, que vão de Aristóteles a Galeno, passando pela contribuição dos árabes. Neste estudo, iremos abordar as considerações acerca da natureza humana apresentadas nas *Questões ao tratado Da alma de Aristóteles*, de João Buridan (séc. XIV), em especial, sobre a natureza da alma e suas funções. Os medievais seguem Aristóteles ao definir a alma como o princípio do movimento dos seres vivos. Mas o estudo da alma desperta questões que vão além da sua natureza e suas funções, como sua relação com o corpo e seu papel na aquisição do conhecimento, de forma que seu estudo envolve discussões não só de caráter psicológico, mas também metafísico e epistemológico, possuindo, assim, natureza interdisciplinar. Nesse sentido, discutiremos primeiramente como Buridan classifica o estudo da alma enquanto ciência, passando, em seguida, para a análise da alma humana. Buridan adota uma teoria particular acerca da alma, que tenta conciliar as tradições aristotélica e médica. Isso inclui uma abordagem funcionalista da alma e uma reinterpretação da tradição aristotélica, principalmente com relação à noção de sentido interno, o qual é abordado também em uma perspectiva fisi-

ológica, discutindo a localização do sentido interno no corpo humano e sua função no processo de percepção.

1 O estudo da alma enquanto ciência

Já na primeira questão do livro I das *Questões ao tratado Da Alma de Aristóteles (QDA)*, Buridan questiona qual seria o objeto próprio do tratado: a alma, o termo “alma”, o corpo animado, outra coisa ou nada. A questão sobre o objeto próprio da ciência e da divisão e organização das disciplinas ocupa um espaço central no debate medieval, impulsionado principalmente pela chegada dos *Segundos Analíticos*, de Aristóteles, que propõe um modelo científico baseado em critérios de necessidade e de demonstração dedutiva. A questão que se enfrenta é sobre as próprias fronteiras do estudo da alma: esse é, de fato, um estudo que concerne à própria filosofia da natureza, à metafísica ou à psicologia? Em que medida o estudo da alma oferecido no *De anima* se diferencia dos demais tratados da filosofia natural?

A resposta tradicional a essa questão considera que o objeto próprio ao *De anima* seria o estudo do corpo animado, das suas operações e das propriedades atribuídas ao composto de corpo e alma. Mas Buridan considera que o objeto de estudo do tratado é o termo “alma”:

Logo se deve responder que é a alma, isto é, o termo ‘alma’, que deve ser posto como sujeito próprio dessa ciência, pois nesta ciência ele é considerado em primeiro lugar e principalmente, e nada é dito se refe-

rir a essa ciência se não for uma atribuição em relação a esse termo (QDA, I, 1, tradução nossa)¹.

O que diferencia esse estudo é, então, a maneira como a alma é tomada em consideração — no *De Anima*, a alma é considerada segundo sua definição nominal, e não real ou quiditativa:

[...] devemos notar que a alma não é considerada aqui segundo a sua simples definição quiditativa, pois isso seria uma consideração metafísica, mas em relação ao corpo e suas operações. Contudo, ela é considerada segundo os predicados que lhe são atribuídos, e não em relação ao corpo, nem ao composto (QDA, I, 1, tradução nossa)².

O estudo da definição real da alma, que discute questões como a separação entre alma e corpo, são objetos da metafísica. A análise da alma nas QDA também difere daquele que visa entender as operações da alma enquanto operações de um corpo animado:

[...] deve-se notar, segundo nosso propósito, uma diferença entre essa ciência <do *De Anima*> e a ciência dos *Parva Naturalia*: naquela ciência, consideramos a alma segundo ela mesma, assim como suas potências e operações, sob a razão segundo a qual elas ocorrem do lado da alma e dos objetos na medida em que se produzem nesta alma. Assim, se qualquer coisa é dita aqui das complexões do corpo animado, é somente de maneira incidente. Mas nos *Parva Naturalia*, tratamos das propriedades e operações comuns aos seres animados compostos de alma e corpo na sua totalidade, e daquilo que é requisitado pelo corpo

1 “Alors, il faut manifestement répondre à la question que l’âme, c’est-à-dire le terme « âme », doit être posé comme le sujet propre dans cette science puisque dans cette science celui-ci est considéré en premier et principalement, et que rien n’est dit concerner le mode de considération de cette science si ce n’est selon une attribution à ce terme” (BURIDAN, 2019, p. 88).

2 “[...] qu’ici l’âme n’est pas considéré selon sa simple raison quiditative, puisque ce serait une considération métaphysique, mais en relation au corps et à ses opérations. Cependant, elle est considérée quant aux prédicats qui lui sont attribués, et non au corps ni au composé” (BURIDAN, 2019, p. 91; trad. de J. Biard). Ver também QDA, II, 3.

para as operações e propriedade desse tipo (QDA, I, 1, tradução nossa)³.

Assim, na visão de Buridan, mesmo que algumas operações realizadas pela alma necessitem do corpo, o *De anima* trata apenas da alma e suas disposições. Como explica Joël Biard,

Trata-se de uma divisão no seio da filosofia natural. Podemos levar em consideração seja as propriedades e predicados atribuíveis à alma nela mesma (*secundum se*), seja aquelas que lhe convêm em tanto que ela é unida ao corpo. [...] Não se trata então mais de dois domínios de objetos separados do que de duas “razões” ou pontos de vista conceituais diferentes sobre as mesmas coisas [...] (BIARD, 2019, p. 17-8, tradução nossa)⁴.

Parte da compreensão da abordagem da alma nas QDA depende da compreensão de como Buridan entende a ciência. A ciência aqui não é equivalente ao seu sentido contemporâneo. Para Buridan, a ciência (*scientia*) é um *habitus* ou uma disposição mental adquirida de uma proposição por demonstração⁵. Essa caracterização da ciência, herdada do modelo científico dos *Segundos Analíticos*,

3 “[...] il faut noter, pour notre propos, une différence entre cette science et la science des Petits livres naturels : dans cette science-ci, on ne considère que l’âme selon elle-même, ainsi que ses puissances et opérations, sous la raison selon laquelle elles se tiennent du côté de l’âme et des objets pour autant qu’ils s’agissent en cette âme. Ainsi, si quelque chose est dit ici des complexions de corps animés, c’est seulement de façon incidente. Mais dans les Petits livres naturels, on traite des propriétés et opérations communes aux êtres animés qui relèvent du composé d’âme et de corps pour les opérations et propriétés de cette sorte” (BURIDAN, 2019, p. 87-8; trad. de J. Biard).

4 “Il s’agit bien d’une division au sein de la philosophie naturelle. On peut prendre en considération soit les propriétés et prédicats attribuables à l’âme en elle-même (*secundum se*), soit celle que lui conviennent en tant qu’elle est unie au corps. [...] Il ne s’agit donc pas tant des deux domaines d’objets séparés que de deux « raisons » ou points de vue conceptuels différents sur les mêmes choses [...]” (BIARD, 2019, p. 17-8).

5 “Notandum est faciliter quod scientia proprie dicta, quae vocatur demonstrativa, est habitus conclusionis per demonstrationem vel demonstrationes acquisitus” (BURIDANUS, *Questiones super octo libros Aristotelis Physicorum (secundum ultimam lecturam)*, I, 1, p. 9).

destaca que ela é um tipo de conhecimento por demonstração, baseado em critérios de necessidade e de demonstração dedutiva, o que permite diferenciá-la da opinião e da fé.

No *De Generatione et Corruptione*, Buridan apresenta pelo menos três sentidos segundos os quais podemos tomar o termo ciência (*scientia*). O primeiro é o sentido lógico, segundo o qual ciência se refere à conclusão demonstrada ou demonstrável. O segundo sentido é aquele segundo o qual ciência significa os termos a partir dos quais a conclusão demonstrada é composta. Um terceiro sentido considera que ciência significa as coisas significadas pelos termos da conclusão demonstrada⁶. Buridan acrescenta que é de acordo com este último sentido que a ciência fala de todas as coisas, enquanto do primeiro e do segundo modo não temos ciência a não ser da proposição e dos termos significados. A ciência relativa aos dois primeiros modos é a ciência que pode ser considerada enquanto uma proposição presente na mente como *habitus*, enquanto o último sentido exige que a proposição seja tratada como ato, modo que exige que uma proposição seja formada e demonstrada, de forma que podemos dar a ela nosso assentimento.

Nesse sentido, o objeto do *De Anima* é propriamente o termo “alma”, ao qual atribuímos certos atributos. Essa abordagem está de acordo com o aparato de análise conceitual lógico e nominalista que guia a obra buridaniana.

6 Sobre uma discussão mais detalhada sobre os sentidos de ciência em Buridan, remetemos ao excelente estudo de Biard (2012).

2 A alma como princípio de vida

Seguindo a tradição aristotélica fundada no *De Anima*, Buridan define um ser animado como substancialmente composto de corpo e alma. Interessa a Buridan estabelecer como ocorre no homem a relação corpo/alma relativamente às noções de matéria e forma, potência e ato. Duas opções aparecem inicialmente: o corpo como ato e forma da alma, ou a alma como ato e forma do corpo. Buridan assume essa segunda posição, entendendo por “ato” um ato primeiro e substancial, por meio do qual uma substância subsiste e é uma coisa particular (BIARD, 2019, p. 24). A alma, enquanto é dita ato primeiro, também é o princípio explicativo de todas as outras partes e funções do corpo. Isso não é válido somente no caso dos homens, mas também das plantas e animais. Buridan adota a tese da unicidade da alma, recusando teorias que defendem uma pluralidade de formas substanciais. A alma é considerada como uma forma única, comportando diferentes funções: vegetativa, sensitiva e intelectiva (cf. *QDA*, II; III, 17).

A tese da unidade da alma é apresentada de duas maneiras. Primeiramente, Buridan argumenta a favor da ideia de alma como forma, que não pode ser distinguida em diferentes partes. Um dos argumentos apresentados diz respeito às plantas, capazes de se regenerar a partir de qualquer uma de suas partes. Num segundo momento, é apresentada a tese da não distinção entre alma vegetativa e alma sensitiva nos animais (*QDA*, II, 4; 7).

Sendo a alma tomada como uma unidade, as diferenças com relação às diversas operações que ela exerce são consideradas apenas como uma diferença de razão⁷:

Segundo um sentido impróprio, consideramos que no homem há diversas potências da alma, no sentido em que a alma pode exercer diferentes operações, e que, segundo diferentes razões, representativas dessas operações, lhe é atribuída nomes diversos que dizemos diferir segundo a razão. Assim, dizemos que o intelecto, o sensitivo e o vegetativo diferem segundo a razão, pois esses nomes significam a mesma coisa segundo diferentes razões (QDA, II, 5, tradução nossa)⁸.

Assim, Buridan transfere para a filosofia natural elementos da sua teoria lógico-terminista: a diferença entre as potências da alma é apenas de ordem nominal. Os órgãos pelos quais a alma realiza as diferentes operações são distinguidos através de uma classificação instrumental, segundo sua função e seus objetos. Assim, a alma é dita “potência central”, enquanto os órgãos são as “potências instrumentais” (BIARD, 2019, p. 28, 196).

3 O sentido interno

Buridan se questiona sobre a existência, além dos órgãos responsáveis pelos sentidos externos (visão, audição, olfato, paladar e tato), de um sentido in-

⁷ Cf. Biard (2019, p. 28).

⁸ “Mais selon un sens impropre, nous concédons qu’il y a en l’homme de nombreuses puissances de l’âme, au sens où l’âme peut exercer de nombreuses opérations différentes ; et selon des raisons diverses et représentatives de ces opérations, lui sont attribués différents noms, que nous disons différer selon la raison” (BURIDAN, 2019, p. 194-5, trad. de J. Biard).

terno comum (*sensus communis*), responsável pela coordenação das impressões recebidas pelos diferentes sentidos externos. Buridan adota uma posição particular em relação à tradição quanto a esse ponto. A ideia de um sentido comum é característica da tradição árabe, especialmente em Avicena, que classifica os sentidos internos em cinco: sentido comum, imaginação formativa/imaginação retentiva, estimação (animais) ou cogitativa (homens), memória e intelecto. Essa classificação é adotada pela maioria dos filósofos no séc. XIII, como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Já Buridan parece aplicar a abordagem funcionalista da alma adotada acima também a esse ponto, negando, assim, a multiplicidade de sentidos internos.

Buridan considera por “órgão do sentido comum” o membro ou órgão no qual se formam os pensamentos de todas as coisas percebidas pelos sentidos externos e suas sensações⁹. Primeiramente, Buridan se questiona sobre a necessidade da postulação de um sentido interno. O filósofo apresenta quatro razões principais para haver uma faculdade interna: [1] explicar nossa consciência das percepções, já que os sentidos externos não percebem seus próprios atos; [2] explicar nossa capacidade de conservar percepções ou julgar coisas mesmo quando as mesmas não estão presentes; [3] explicar nossa capacidade de sonhar; [4] como compomos ou dividimos as percepções em nossos julgamentos (cf. BURIDAN, 2019, p. 447-53 [QDA, II, 22]).

⁹ “Il faut noter que ‘par organe du sens commun’ j’entends ce membre ou organe dans lequel, à titre de sujet, se forment les pensées de toutes les choses senties par les sens externes et leurs sensation” (BURIDAN, 2019, p. 475-6, trad. de J. Biard [QDA, II, 24]).

Buridan também discute sobre a localização desse sentido comum. A tradição aristotélica defende o coração como centro das operações vitais, enquanto a tradição médica elege o cérebro como responsável pela sensação, atribuindo também papéis a outros órgãos, como coração e fígado (BENEDUCE, 2017, p. 58-9). Buridan apresenta uma visão particular nesse campo, que tenta integrar essas tradições, elaborando uma visão conciliatória sobre a localização do sentido comum. Por um lado, o sentido comum está localizado primariamente no coração, visto que é o órgão primordial. Mas, por outro, ele também está no cérebro, pois este também concorre no processo da sensação.

Buridan segue Aristóteles ao considerar que o órgão responsável pelo sentido comum é o coração, nos animais que têm coração, ou um órgão similar em outros animais. Buridan apresenta uma série de exemplos que justificam essa localização: se alguém se machuca gravemente, ou é picado por um animal, sente a dor que se produz até o coração, e não no cérebro; também é o coração o afetado pela representação de algo assustador; as afecções ou apetites sensitivos também parecem provir do coração. Buridan acrescenta um argumento de caráter fisiológico: a primeira parte formada no embrião, antes de todos os outros órgãos, é o coração. O coração é tomado, então, como princípio da vida e de todos os outros órgãos e funções (princípio do sentido, do movimento, da nutrição e de outras operações), e isso não só para os homens, mas para todos os animais que possuem coração. O coração é também considerado o último órgão a morrer. Com isso, Buridan não parece querer dizer que todas as

sensações ocorram propriamente no coração, mas que ele é o princípio geral a partir do qual os outros órgãos são impulsionados.

Buridan rejeita a visão medical segundo a qual o cérebro seria o órgão responsável pelo sentido comum, mas atribui ao cérebro uma função no processo cognitivo. Ele considera que o cérebro concorre, seja passivamente, seja ativamente, na produção de uma sensação no sentido comum. Buridan fornece mais uma vez argumentos de ordem fisiológica: se o cérebro sofrer uma lesão em sua parte anterior, a sensação de outros sentidos é impedida, e os homens sofrendo dessa enfermidade se tornam frenéticos ou dementes; a compressão das veias do pescoço impede a pessoa de sentir as partes inferiores, o que só pode ser explicado pela obstrução do caminho entre o cérebro e o coração; médicos administram remédios que, ao atuarem no cérebro, podem induzir o paciente ao sono e ao estado de consciência (cf. BURIDAN, 2019, p. 480-1 [QDA, II, 24]).

A explicação de nossa função representativa é dada através da conexão entre os dois órgãos: todos os nervos sensitivos ligados aos sentidos externos se conectam na primeira parte do cérebro, lugar ao qual são transmitidas e reunidas todas as imagens de sensíveis exteriores dadas pelos sentidos externos, mas não há produção de sensação nem julgamento sem que essas imagens sejam transmitidas ao coração, no qual a sensação é produzida (cf. BURIDAN, 2019, p. 482 [QDA, II, 24]). A essas considerações, o filósofo acrescenta a explicação do coração como causa de calor e do cérebro como causa de resfriamento, retomando Aristóteles no livro *Do sono e da vigília*. Por exemplo, o fato de que no sonho

os órgãos dos sentidos se tornem impotentes é explicado pelo fato de que o caminho coração-cérebro é obstruído pelo resfriamento do cérebro.

Ao tratar do conhecimento, Buridan considera que a alma é tanto uma potência ativa como passiva, sensitiva como intelectual. No caso do sentido interno, Buridan considera que ele é uma faculdade cognitiva sensitiva, que não seria exclusiva dos homens, mas que também está presente em alguns animais¹⁰. Também vimos que Buridan se recusa a distinguir entre uma multiplicidade de sentidos internos. Apesar disso, o filósofo parece aceitar que, além do sentido interno comum, que agrupa as sensações recebidas pelos sentidos externos, podemos encontrar outra faculdade cognitiva interna, a memória, que Buridan localiza no cérebro e que é responsável tanto pela conservação de imagens e intenções como por atividades como a fantasia, a rememoração e os sonhos (QDA, II, 23). Buridan claramente atribui aos animais a capacidade de formar fantasmas mesmo quando os objetos estão ausentes ou de sonhar (QDA, II, 22).

Buridan considera que uma das funções de sentido comum seria apreender os sensíveis próprios a cada um dos sentidos externos e seus atos. Com essa consideração, ele também admite uma diferença entre aquilo que é apreendido no sentido comum e as próprias sensações apreendidas por cada um dos sentidos externos (QDA, II, 17). Essa parece ser uma das razões que levam Buridan a recorrer à postulação das chamadas *species* na explicação do processo de repre-

10 “[...] *cette faculté cognitive interne est un sens ou une faculté sensitive, puisque nous posons que toute faculté cognitive est un sens ou un intellect. Or, une telle faculté, dont il a été question dans la conclusion précédente, se trouve dans les bêtes, qui ne possèdent pas d’intellect. Car un chien, comme il a été dit, établit une convenance et une différence entre ce qu’il voit et ce qu’il entend. Et on constate aussi qu’il arrive aux bêtes de rêver et dans le sommeil, parfois, de bouger leurs membres ou de crier*” (BURIDAN, 2019, p. 450-1 [QDA, II, 22]).

sentação no sentido interno das sensações captadas pelos órgãos dos sentidos externos. Quanto a esse ponto, Buridan adota uma posição que o diferencia dos nominalistas de sua época, como Guilherme de Ockham, que defende o conhecimento direto e imediato dos objetos do mundo pelo chamado conhecimento intuitivo. Buridan considera que o intelecto é desprovido de qualquer imagem ou intelecção antes de inteligir, de forma que as *species* funcionariam como intermediários no processo de conhecimento entre o objeto e o ato de intelecção desse objeto:

Ora, denomino aqui *specie* inteligível aquela que, por meio do sentido, está no órgão da fantasia ou cogitativo, ou no intelecto, e sem a qual o intelecto não pode inteligir pela primeira vez as coisas sentidas ou imaginadas (como o sentido externo não pode sentir sem a imagem causada pelo objeto no órgão do sentido). [...] Mas o que é esta *specie* inteligível? [...] E consideramos que a *specie* desse tipo não é nem um *habitus* intelectual, nem um ato de intelecção, mas é um ato ou uma disposição proveniente do sensível por meio dos sentidos, exigida pelo espírito, ou necessária à formação da primeira intelecção, isto é, àquela que podemos formar sem que ela tenha origem em outra intelecção. [...] Com efeito, sem a *specie* sensível causada pelo objeto no órgão dos sentidos, o sentido externo não pode formar a sensação, assim como o intelecto não pode formar uma intelecção sem o referido fantasma. Assim, fica claro o que seja essa *specie* inteligível, que determina imediatamente o intelecto; e que ela seja recebida subjetivamente: no composto de alma e corpo da faculdade cogitativa. (QDA, III, 15, tradução nossa)¹¹.

11 *“Voco autem hic speciem intelligibilem quae mediante sensu sit in organo phantasiae vel cogitative, vel in intellectu, sine qua intellectus non potest primo intelligere res sensatas vel phantasiatas (sicut sensus exterior non potest sentire sine specie causata ab obiecto in organo illius sensus) [...] quae res sit illa species intelligibilis [...] et ponamus quod huiusmodi species nec est habitus intellectualis nec actualis intellectio, sed quod sit actus vel dispositio proveniens a sensibili mediante sensu, requisitus vel requisita in mente, et necessaria ad formationem primam intellectionis [...] Nam sicut sine specie sensibili causata ab obiecto in organo sensus non potest sensus exterior formare sensationem, sicut nec intellectus sine praedicto phantasmate intellectionem. Sic ergo etiam patet quid est illa species intelligibilis in mente deserviens intellectum, et in quo subjective recipitur quia : in composito ex ani-*

As *species* seriam, assim, uma “imagem da coisa inteligida”, que não é causada nem produzida pelo próprio intelecto. Buridan se utiliza ainda da analogia instrumental: a alma utiliza as *species* no órgão interno como seu instrumento para receber as qualidades das coisas exteriores.

Contudo, a postulação dessas entidades parece inserir um problema importante no seio da teoria buridaniana: Buridan é um nominalista, e, como tal, está comprometido com a existência de indivíduos particulares concretos, logo, que *status* ontológico teriam as *species* nesta teoria? Como vimos, Buridan não identifica as *species* com a própria qualidade sensível das coisas que representam e nem com a própria sensação produzida no sujeito. Existe uma diferença entre a recepção da qualidade sensível através de um órgão externo e o ato da alma que produz a sensação relacionada ao objeto percebido. Mas o processo de recepção e transmissão das *species* sensíveis parece ser tomado como um processo passivo, e, mesmo, físico, por Buridan.

A transmissão das *species* como um processo físico e biológico pode ser inferida a partir das indicações anatômicas de onde ocorre esse processo: Buridan indica que é através do nervo sensitivo que as *species* dos objetos percebidos são levadas até o coração (QDA, II, 24)¹², e fala também de uma parte anteri-

ma et corpore virtutis cogitativae” (BURIDAN, 1989, p. 164, 168-9, edição de Zupko).

12 “Il me semble donc que tous les nerfs sensibles de tous les sens externes sont répandus dans tout le corps et se rassemblent dans le cerveau, dans la première partie du cerveau, comme on le dira ensuite, et toutes les images des sensibles extérieurs sont transmises et rassemblées dans ce lieu par les organes des sens externes. Cependant ici ne se produit pas de sensation comme dans un sujet, ni de jugement, mais de ce lieu du cerveau il y a un chemin vers le cœur par lequel ces images sont de nouveau transmises au cœur, dans lequel l’âme, par ces images, produit les sensations des sensibles dont ces images sont représentatives [...] si la première partie du cerveau est blessée ou malade, la sensation par le sens commun est empêchée, ou parce que l’image sensible ne peut pas parvenir au cœur ou par-

or do cérebro onde essas *species* são agregadas, o chamado órgão imaginativo¹³, e de um órgão na parte posterior da cabeça, na qual essas *species* são conservadas, o chamado órgão da fantasia¹⁴ ou memória¹⁵. O processo de transmissão das *species* envolveria então: (1) o transporte das *species* do coração ao órgão “reservativo”; (2) a retransmissão das *species* ao coração de modo que este ative o processo de memória, reconhecendo as coisas representadas por estas *species*¹⁶,

17.

ce que elle ne peut être transmise par cette partie du cerveau que de façon dispersée et desordenée.” (BURIDAN, 2019, p. 482-3 [QDA, II, 24]).

13 *“Et certains appellent cet organe dont nous avons parlé, dans la partie antérieure de la tête, l’organe de l’imaginative puisque ici se trouve l’agrégation commune des images sensibles, qui sont appelés par certains ‘imaginationes’ des sensibles, puisqu’elles en sont représentatives.”* (BURIDAN, 2019, p. 485 [QDA, II, 24]).

14 Buridan nota que esses termos são utilizados de maneira equívoca. Por exemplo, “fantasia” é utilizado ora para se referir ao sentido comum, ora à memória.

15 *“Un troisième organe se trouve dans la partie postérieure de la tête. Et le chemin du coeur vers cet organe est différent de celui qui va vers l’organe précédent, qui se trouvait dans la partie antérieure de la tête. Et par ce chemin sont transmis depuis de coeur toutes les images ou intentions des sensations produites dans le coeur. Et c’est ici qu’elles sont conservées quand la sensation a cessé dans le coeur. Et alors les sensations qui y sont conservées sont destinées à être retransmises vers le coeur, afin que le coeur appréhende grâce à elles les choses dont elles sont les représentations. Et ainsi se produisent en nous des apparitions alors que nous ne sentons rien par les sens externes. Et cet organe est parfois appelé fantasia ou mémoire, comme il a été dit dans une autre question.”* (BURIDAN, 2019, p. 486 [QDA, II, 24]).

16 *“Therefore, the functions of this ‘passage’ are also twofold: (1) to transport the species from the heart to that ‘reservative’ organ, allowing the conservation of the species themselves; (2) to bring back these species to the heart so as to enable the heart to activate the process of memory, by recognizing those things of which the species are representations. second ‘passage’ is twofold: it allows human beings to form phantasms when (a) they are not anymore in the presence of the objects that they have previously perceived (by the act of ‘bringing back to memory’), or (b) they have their external senses temporarily unused (like during sleep, when the act of sensing occurs in the case of dreams).”* (BENEDUCE, 2017, p. 72-3).

17 Sobre a localização física do processo de percepção, Klima (2017, p. 166) faz a seguinte observação: *“To be sure, even if Buridan’s anatomical guesses about the precise location of conscious sensory experience may be totally mistaken, this mere factual error leaves his conceptual, philosophical point totally intact, namely, that conscious sensory experience can be something absolutely physical*

Klima (2017, p. 161) defende que a relação entre as *species* e as qualidades que elas representam seria de similaridade representativa, sem envolver uma similaridade qualitativa ou essencial¹⁸, e, em seguida, defende que as *species sensibiles* não seriam nada mais do que portadores de informação do sujeito do qual dizem respeito, motivo pelo qual também foram entendidas como “intenções”. Buridan desenvolve esse ponto na questão 22 do livro II:

Nós denominamos frequentemente as intenções ‘*species sensíveis*’ (*species sensibiles*), pois elas representam os sensíveis exteriores. Contudo, para distinguir entre aquelas e as *species sensíveis* que são recebidas pelos sentidos internos, muitos filósofos antigos denominaram-na ‘intenções’ (*intentiones*). Entre estas e aquelas existe uma grande e notável diferença. Com efeito, a imagem de uma cor ou luz requer o transparente no sujeito no qual ela é recebida, o que não requer a intenção transmitida pelo sentido comum. E da mesma maneira as imagens acústicas e imagens olfativas requerem determinadas disposições diferentes, que as intenções não requerem (*QDA*, II, 22, trad. nossa)¹⁹.

Mesmo que em alguns momentos Buridan utilize os termos *species* e *intentiones* de forma intercambiável, ele os distingue, como no trecho acima. Assim, a interpretação das *species sensibiles* como *intentio* deve ser analisada em

or physiological without any sort of conceptual puzzles about qualia, other people’s minds, or a post-Cartesian ‘mind-body problem’.”

18 “Thus, Buridan would clearly understand the similarity between species and the qualities they represent as mere representative similarity, without any essential or qualitative similarity” (KLIMA, 2017, p. 161).

19 “Nous appellons souvent les intentions des « images sensibles » parce qu’elles représentent les sensibles extérieurs. Cependant, pour faire la différence entre elles et les images des sensibles que sont reçues dans les sens externes, beaucoup parmi les philosophes antiques les ont appelées « intentions ». Entre celles-ci et celles-là en effet il y a une grande et notable différence. En effet, l’image de la couleur ou de la lumière requiert la diaphanéité dans le sujet dans lequel elle est reçue, que ne requiert pas l’intention transmise dans le sens commun. Et de même les images acoustiques et les images olfactives requièrent diverses dispositions déterminées dans ce en quoi elles sont reçues, que ne requièrent pas ces intentions” (BURIDAN, 2019, p. 452, trad. de J. Biard).

maior detalhe. Mesmo se nas *QDA* Buridan faz um uso menos rigoroso de intenção, as *specie sensibiles* são descritas como imagens representativas dos sensíveis e das sensações, que são produzidas no sujeito a partir das sensações mesmas e sem requerer algum tipo de conhecimento anterior²⁰ (*QDA*, II, 22). Assim, enquanto a recepção das *specie sensibiles* exige um órgão da sensação, a percepção do objeto exige um ato de produção da intenção pela alma sensitiva:

[...] a luz e a cor não são suficientes para produzir suas imagens, se não estiverem em um sujeito transparente, e é necessário que as intenções de natureza completamente diferente das imagens produzidas nos olhos, sejam transmitidas em seguida ao órgão do senso comum por uma via não transparente nem iluminada, e que para produzir essas intenções é necessária uma primeira ação da alma sensitiva, e mesmo uma visão atual da qual essas intenções são representativas. É então necessário que uma primeira visão desse tipo seja produzida no olho e não no sentido comum (*QDA*, II, 25, trad. nossa)²¹.

A alma teria, então, um papel passivo na recepção das espécies sensíveis, que é descrito como um processo meramente físico, e apenas, num segundo momento, teria um papel ativo na produção da percepção (cf. *QDA*, II, 9). Assim, a postulação das espécies sensíveis parece ser, sobretudo, um passo necessário

20 “Mais de nouveau, ces images sensibles ne sont représentatives que des sensibles extérieurs. Or ces intentions représentent non seulement les sensibles mais aussi bien leurs sensations elles-mêmes. Et ces images sont produites dans leurs sujets sans connaissance préalable ; mais ces intentions sont produites à partir de ces sensations elles-mêmes comme les images à partir de ces objets extérieurs, et c’est pour cela qu’elles représentent ces sensations” (BURIDAN, 2019, p. 452 [*QDA*, II, 22] (trad. de J. Biard).

21 “[...] que la lumière et la couleur ne suffisent pas pour produire leurs images, si ce n’est pas dans un sujet diaphane, et qu’il faut que des intentions, de nature tout à fait différente des images produites dans les yeux, soient transmises ensuite à l’organe du sens commun par une voie non diaphane ni illuminée, et que pour produire ces intentions est requise une première action de l’âme sensitive, et même une vision actuelle dont ces intentions sont représentatives. Il est donc nécessaire qu’une première vision de cette sorte soit produite dans l’oeil et non pas dans le sens commun” (BURIDAN, 2019, p. 496-7; trad. de J. Biard).

para marcar a distinção entre o objeto da percepção e o próprio ato de percepção: o objeto da percepção não pode se apresentar que por meio de um intermediário, e a percepção desse objeto, por sua vez, exige uma atividade da alma sensível capaz de remeter a esse objeto da percepção.

Conclusão

A análise buridaniana da alma mostra como o filósofo tenta conciliar a tradição filosófica de origem aristotélica com a tradição médica. Isso é feito através de uma abordagem da alma pensada enquanto unidade e analisada segundo suas diferentes operações, que são apresentadas também segundo um modelo anatômico-fisiológico, como vimos com a localização do sentido interno. Além disso, a análise buridaniana aponta para ligações importantes entre a teoria lógica e a filosofia natural, mostrando como elementos do quadro lógico são colocados em prática, por exemplo, no reducionismo dos sentidos internos. Por fim, a teoria da alma desenvolvida por Buridan toca em questões filosóficas de interesse de diversos domínios da filosofia. Dentre eles, a teoria da percepção, baseada num modelo híbrido entre capacidades passivas e ativas da alma, merece um estudo mais detalhado, sobretudo quanto ao status e papel das *species sensibiles*.

Referências

BENEDUCE, C. *Natural Philosophy and Medicine in John Buridan*. 278 f. Tese de doutorado. Radboud University, Nijmegen, 2017.

BIARD, J. Introduction. In: BURIDAN, J. *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*. Introduction, traduction et notes de Joël Biard. Paris: Vrin, 2019.

BIARD, J. *Science et nature*. La théorie buridanienne du savoir. Paris: Vrin, 2012.

BURIDAN, J. Quaestiones De anima, iii, tertia lectura. In: ZUPKO (Ed.). *John Buridan's Philosophy of Mind*. An Edition and Translation of Book iii of his Questions on Aristotle's *De Anima* (Third redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays. 827 f. Tese de doutorado. Cornell University, Ithaca, 1989.

BURIDAN, J. *Quaestiones super libros De generatione et corruptione Aristotelis*. A critical edition with an introduction by M. Strijger e P. J. J. M. Bakker, I. M. M. H. Thijssen. Leiden: Brill, 2010.

BURIDAN, J. *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*. Introduction, traduction et notes de Joël Biard. Paris: Vrin, 2019.

KLIMA, G. *John Buridan*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KLIMA, G. Buridan on sense perception and sensory awareness. In: KLIMA, G. (Ed.). *Questions on the soul in John Buridan and others: A companion to John's Buridan Philosophy of Mind*. Dordrecht: Springer, 2017, p. 157-67.

THIJSEN, J. M. M. H & ZUPKO, J. (Eds.). *The Natural Philosophy of John Buridan*. Leiden: Brill, 2001.

ZUPKO, J. *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-century Arts Master*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).