



## A psicologia intelectualista grega: um paradigma antropológico na história da psicologia

The greek intellectualistic psychology: an anthropologic paradigm on history of psychology

**Claudio Ivan de Oliveira**

Universidade Católica de Goiás  
Instituto Superior de Teologia Luterana

**Anderson Clayton Pires**

Instituto Superior de Teologia Luterana  
Brasil

### Resumo

As discussões na filosofia socrático-platônico e em Aristóteles sobre a ética geraram uma psicologia intelectualista. Tal psicologia resultou da procura pelo especificamente humano (*areté*), compreendido enquanto a racionalidade como princípio organizador da conduta. O objetivo de nosso artigo é expor esta psicologia intelectualista, considerando-a como um paradigma antropológico que demarcou grandes temas acerca da compreensão do humano. A presença da herança intelectualista sobre a psicologia científica do século XX é identificada na psicologia moral de Piaget e em Daniel Dennett. Epistemológica e historiograficamente nosso artigo mostra que a compreensão da psicologia construída no século XX é beneficiada quando consideramos sua relação com grandes paradigmas antropológicos que estabeleceram as principais bases acerca da discussão sobre o homem. O exame desta relação exige considerar um passado que vai além da construção da psicologia na modernidade.

**Palavras-chave:** intelectualismo socrático; psicologia intelectualista; história e epistemologia da psicologia.

### Abstract

The quarrels in the Socratic-platonic philosophy and in Aristotle about the ethics had generated an intellectualistic psychology. That psychology has resulted from the search for what is specifically human (*areté*), understood as being the rationality while an organizer principle of the behavior. The objective of our article is to display this intellectualist psychology, considering it as an anthropologic paradigm that has demarcated great subjects concerning the understanding of the human being. The presence of the intellectualistic inheritance on the scientific psychology of 20<sup>th</sup> century is identified in the moral psychology of Jean Piaget and Daniel Dennett. Our article shows, epistemologic and historiografically, that the understanding of the psychology constructed in 20<sup>th</sup> century is benefited when we consider its relation with great anthropologic paradigms that had established the main bases about the human being quarrels. The examination of this relation demands to consider a past that goes beyond the construction of psychology in modernity.

**Key words:** Socratic intellectualism; intellectualistic psychology; history and epistemology of psychology.

De acordo com Aristóteles (IV a. C./2001a) a ética é uma ciência prática que versa sobre a conduta humana e seu bem, cabendo-lhe definir o bem supremo para o homem e dizer-lhe como alcançá-lo. No pensamento clássico da antiguidade a ética ocupou amplamente o interesse dos filósofos, compondo um dos interesses privilegiados da antropologia filosófica grega (Mondin, 1980). No que tange à história da psicologia é importante esclarecer que a ética grega, especialmente em sua expressão maior que é o intelectualismo socrático, foi também uma psicologia e exerceu ampla influência sobre os pensadores posteriores do medievo, da modernidade e sobre a própria psicologia



científica do século XX. Tal influência da tradição grega intelectualista sobre a história da psicologia lembra a tese da hermenêutica filosófica de Gadamer (1999), segundo a qual o ato interpretativo se constrói a partir de uma tradição subjacente, ainda que tal tradição não seja conscientemente conhecida pelo sujeito interpretante. Considerando a tese de Gadamer (1999) a historiografia da psicologia terá que valorizar a investigação sobre a construção de paradigmas antropológicos na pré-modernidade, visto que eles se constituíram em dado traditivo a partir do qual a interpretação das temáticas da psicologia, inclusive na modernidade, se realiza. Amatuzzi (2003, 2005) tem se dedicado a um programa de pesquisa sobre a psicologia presente nos textos de Tomás de Aquino. Brett (1972), Brennan (1959), Château (1978) e Mueller (1978) são exemplos de trabalhos sobre a psicologia na discussão anterior à modernidade, que recebem muito pouca atenção na psicologia atual. (1)

Infelizmente a historiografia predominante na psicologia tem sido dominada por uma perspectiva positivista (Farr, 2000), na qual predomina o dogma de que a ciência só se constitui como tal mediante a ruptura com a tradição e o estabelecimento de um critério de identificação do científico a partir de seu método (Carnap, 1936/1975). Tal premissa histórico-epistemológica gera um obstáculo epistemológico ao estudo da história da psicologia antes da modernidade.

Com objetivo de mostrar o valor da investigação da psicologia presente no pensamento clássico grego como forma de esclarecer relações de afinidade com a psicologia científica moderna, nosso artigo interpretou a ética intelectualista grega como uma psicologia intelectualista, apresentando algumas relações entre esta antropologia e teorias da psicologia científica do século XX. Focalizamos a psicologia moral de Jean Piaget e o intelectualismo do filósofo e cientista cognitivo Daniel Dennett.

### **I) O intelectualismo em Sócrates, Platão e Aristóteles: a construção de uma psicologia intelectualista**

É possível identificar entre os gregos (a ênfase é em Sócrates, Platão e Aristóteles) uma psicologia intelectualista construída no contexto da reflexão acerca do que constitui o especificamente humano. Para a mentalidade grega tratava-se de investigar a excelência (*areté/ἀρετή*; Reale, 1995) do homem. O conceito grego de excelência dá a idéia daquilo pelo que algo se aperfeiçoa, segundo sua própria natureza (Guthrie, 1995; Reale, 1995). Trata-se daquilo que só aquele ser é capaz de realizar, ou é capaz de realizar melhor que qualquer outro. A faca tem a propriedade de cortar, o cavalo, de correr, e o olho, de ver, sendo nessas atividades que tais seres adquirem excelência. Platão (IV a. C./2001) dá excelente exemplo do sentido grego de *areté*. Assim sendo, indagar sobre a excelência do homem é indagar sobre o que lhe é específico e o distingue de outras seres que possuem suas respectivas excelências.

As condições históricas do homem e da sociedade gregos, inseridos no contexto da *pólis* (Guthrie, 1995; Reale, 1995; Jaeger, 1936/2001), clamaram pela reflexão sobre o especificamente humano. Era preciso compreender a condição do homem enquanto realizando sua felicidade como ser inserido na *polis* grega (Jaeger, 1936/2001). Frente a este contexto pode-se compreender porque a reflexão de Sócrates, Platão e Aristóteles enfatizou a necessidade do elemento racional obter primazia, em relação ao anímico, no homem. De acordo com esta psicologia, a excelência (*areté*) do homem consiste na primazia da racionalidade, como função orientadora das partes inferiores e anímicas (Jaeger, 1936/2001). Tal postura, de acordo com Reale (1993), foi influenciada pela introdução de elementos da tradição órfica entre os gregos. A tradição órfica, ao contrário da tradição religiosa grega precedente, salientava a esperança de uma recompensa em uma vida após a morte (Brett, 1972). Esta idéia fortificou a noção de uma conduta ética na qual o homem deveria transcender sua natureza anímica, em uma perspectiva de ascetismo, para alcançar a recompensa pós-vida. Segundo Jaeger (1936/2001), esta tradição não chegou a influenciar Sócrates, mas é possível identificar sua influência sobre Platão (Brett, 1972; Reale, 1993). A influência desta doutrina parece ser denunciada por Platão (385 a. C./1987) no *Fédon*.



### I.a) Sócrates

Segundo Jaeger (1936/2001) Sócrates pode ter as datas de nascimento e morte colocadas em 469 a. C. a 399 a. C.. Sócrates relaciona-se ao momento de virada do eixo de reflexão da filosofia grega. Antes de Sócrates os filósofos da natureza fizeram da pergunta sobre o cosmos seu interesse fundamental, pretendendo compreender o princípio de todas as coisas (*αρχη παντων*, Reale, 1993). Esta reflexão chegou a um ponto de esgotamento de possibilidades (Reale, 1993).

Depois dos filósofos da natureza, os sofistas voltaram-se para o homem como foco de atenção (Guthrie, 1995). Para eles, o *logos* ganhou novo sentido, não era mais a possibilidade de a um conhecimento seguro quanto ao princípio de tudo, mas a possibilidade de persuasão no debate público. Por isso os sofistas desenvolveram estudos sobre a retórica como meio de ascensão na vida pública (Guthrie, 1995). Em suma, para os sofistas a função do logos não é conhecer a verdade e sim persuadir. Neste sentido, eles lançaram amplo ceticismo quanto às possibilidades do logos como conhecimento seguro, inclusive no terreno ético (Guthrie, 1995; Jaeger, 1936/2001; Reale, 1993).

Foi neste campo, no que se refere à pergunta sobre a excelência, que Sócrates realizou suas reflexões tentando estabelecer um critério seguro sobre o problema ético. Quando a pergunta moral caiu em meio a um amplo relativismo (Guthrie, 1995), Sócrates procurou um novo fundamento para a mesma (Jaeger, 1936/2001). Por isso ele estava sempre indagando acerca da definição de alguma virtude: "que é a coragem? Que é a justiça?". Trata-se da procura pela definição, o que denuncia o otimismo grego em relação às possibilidades da razão (logos) em sua possibilidade de conhecer e ordenar. A atividade de Sócrates leva adianta o otimismo grego quanto ao logos, depois de aplicá-lo à natureza, trata-se agora de aplicá-lo à ordenação do espírito: submeter ao império da razão a vida humana (Jaeger, 1936/2001).

É neste terreno de discussão ética que se pode encontrar uma psicologia em Sócrates. Esta posição é apresentada pelo historiador da psicologia Fernand-Lucien Mueller (1978, p.32):

Como os sofistas, é pelo ser humano que Sócrates se interessa e o faz de maneira ardente; mas pelo ser humano considerado em perspectiva essencialmente moral. Bem mais do que o indivíduo, no sentido psicológico do termo, com suas capacidades cognitivas e perceptivas e, como tal, objeto possível de estudo, é a pessoa – como se diria hoje – que nele polariza esse interesse. À alma, como princípio de movimento e de vida, posta em primeiro plano pelos jônicos, acrescenta, como valor essencial a razão e o caráter moral; nela vê a sede dessa personalidade espiritual que seu método visa instaurar e consolidar, *para torná-la plenamente senhora do corpo que anima*. Seu objetivo é, por isso, buscar, nas flutuações da vida sensível, "invariantes" capazes de *sustentar este papel da alma como sujeito racional do conhecimento e da ação*. (o grifo é nosso).

Na citação supra fica claro que a psicologia de Sócrates é tão intelectualista quanto sua ética. Nesta psicologia intelectualista a alma (*psyché/ψυχη*, Reale, 1995) ganha um sentido novo em relação à tradição precedente:

A alma, para Sócrates, coincide com a nossa consciência pensante e operante, com nossa razão e com a sede da nossa atividade eticamente operante. Em outras palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, é personalidade intelectual e moral. (Reale, 1993, p. 258)

A esta racionalidade cabe conhecer a excelência, não mais como tradição, hábitos, convenções e costume (*nomos/νομος*), mas como fundamento rigorosamente refletido



(2). A excelência tornou-se conhecimento, pois, aquele que conhece o bem irá praticá-lo. Esta teoria foi chamada de intelectualismo socrático, segundo a qual, há uma relação de linearidade entre o conhecimento e a ação moral. Reale (1995) resume em cinco tópicos o intelectualismo socrático: (a) A vida moral é considerada como inteiramente fundada na razão e no conhecimento; (b) Considera-se que basta conhecer o bem, para fazê-lo; (c) O mal moral é um erro de conhecimento; (d) À vontade não é reconhecido um papel determinante no agir moral; (e) A liberdade é ligada à razão, e não ao querer.

Para compreender o intelectualismo socrático vale analisar o novo conceito de liberdade por ele apresentado. Antes de Sócrates os gregos já conheciam a idéia de liberdade como *eleutheria* (*ελευθερια*), que significava a noção de liberdade enquanto oposta a escravidão, trata-se do homem livre enquanto cidadão da *pólis* (Cunha, 2001). Como bem observa Jaeger (1936/2001): "a palavra "livre" (*ελευθερος*) é primordialmente o que se opõe à palavra escravo (*δουλος*)" (p. 549). Este conceito de liberdade não possuía sentido ético (Jaeger, 1936/2001).

Foi Sócrates que inaugurou um novo conceito de liberdade, a *enkrateia* (*εγκρατεια*), que não se opõe a *eleutheria*, mas apresenta a nova dimensão de uma liberdade interior (Abbagnano & Visalberghi, 1995). Os sofistas já haviam atacado o valor do domínio externo da lei (Guthrie, 1995). Sócrates introduziu o domínio interno (Jaeger, 1936/2001). Trata-se da liberdade enquanto domínio da razão sobre a animalidade (Reale, 1995; Abbagnano & Visalberghi, 1995), o que aponta para o intelectualismo socrático (Reale, 1993), dado que a liberdade é entendida como racionalidade. Assim, a ética é a expressão da racionalidade humana: "a ética é a expressão da natureza humana bem entendida. Esta distingui-se radicalmente da natureza animal pelos dotes racionais do Homem, que são os que tornam o *ethos* possível" (Reale, 1993, p. 535). Platão (IV a. C./2001, 443d-e) ilustra a idéia de autodomínio de Sócrates.

Por isso foi crucial para Sócrates que o homem tivesse conhecimento de si, de sua especificidade, para que pudesse conhecer o próprio bem e, agindo segundo este conhecimento racionalizado e fundamentado, conseguir aquilo que todos almejam, a felicidade. Quando o homem erra na escolha moral, ele o faz por um erro de cálculo, ao considerar como bem aquilo que não o é. É possível enganar-se acerca do bem, mas não é possível não agir segundo a compreensão do que é o bem. Isto porque é próprio dos seres buscar seu próprio bem e sua preservação, no dizer de Jaeger (1936/2001), todo o esforço de Sócrates e Platão pretendia demonstrar que "ninguém erra voluntariamente" (p. 568). Nesta linha de raciocínio a excelência só pode ser compreendida como um saber (Platão, IV a. C./1981a). Em suma, os postulados socráticos são: (a) é próprio dos seres procurar o próprio bem; (b) se alguém concebe algo como sendo o bem, irá praticá-lo inevitavelmente. É impossível saber e não praticar. Na linearidade da ética socrática, a possibilidade do homem conhecer o bem e não praticá-lo não está dada (Reale, 1993). Abbagnano e Visalberghi (1995) apresentam um bom resumo do intelectualismo socrático.

É nítido que nesta ética intelectualista há, subordinadamente, uma psicologia intelectualista (Mueller, 1978). Há uma confiança ilimitada na razão, como orientadora da ação, e há uma linearidade na relação entre conhecimento e ação na psicologia do comportamento moral em Sócrates.

### I.b) Platão

O nascimento de Platão é datado em 427 a. C. e sua morte em 347 a. C. (Reale & Antiseri, 1990). Qualquer distinção entre Sócrates e Platão é polêmica quanto ao critério adotado (Jaeger, 1936/2001), e tem natureza conjectural (Mueller, 1978; Reale, 1994), por isso será seguida aqui uma interpretação tradicional deste problema. Uma temática atribuída a Platão, como um desdobramento a partir da base do pensamento socrático, é a ontologização da alma. Em Sócrates a alma recebe definição operacional, ela serve-se do corpo e o dirige (Jaeger, 1936/2001). Em Platão (385 a. C./1987) coloca-se a questão ontológica: se a alma serve-se de um corpo, ela é de natureza diferente deste? A resposta de Platão (385 a. C./1987) caminhou pelos movimentos da "segunda navegação" (Reale, 1994). Este termo especifica a segunda navegação de Platão, como



alternativa à tentativa dos filósofos da natureza (*physis/φυσικς*), que procuraram encontrar um princípio (*arché/ἀρχή*), que, mantendo sua identidade, pudesse explicar as variações aparentes do mundo (Reale, 1993). No *Fédon*, Platão (385 a. C./1987) faz menção explícita a tais pensadores, e afirma sua insatisfação com suas respostas. A verdadeira causa do ser sensível, propõe Platão (385 a. C./1987), só pode ser o supra-sensível. Seus argumentos, que o levam ao conhecimento da existência do supra-sensível, são amplamente conhecidos. A alma só pode conhecer (reconhecer) as realidades sensíveis porque guarda em si o conhecimento das Idéias (*εἰδος*/formas; Reale, 1995). Estas Idéias não podem estar no plano sensível, visto que as realidades materiais são mutáveis, passíveis de transformação, de corrupção em dois sentidos: moral e biológico. As formas, que são as causas da realidade sensível, são as essências e, como tais, são incorruptíveis, imutáveis (Tannery, 1981a). Se as formas fossem mutáveis, não seria possível à alma o conhecimento, faltar-lhe-ia o padrão de julgamento, a essência. Assim sendo, o conhecimento da alma acerca da realidade sensível pressupõe o conhecimento do supra-sensível (Platão, 385 a. C./1987; Reale, 1994).

Mas como seria possível o conhecimento do supra-sensível à alma? No *Fédon*, Platão (385 a. C./1987) refuta a hipótese de que a alma poderia, nesta vida, ter adquirido o conhecimento das Idéias. Na presente circunstância, a alma, vinculada ao corpo, conhece (ou reconhece) mediante sentidos, logo, não pode adquirir conhecimento direto do mundo supra-sensível (Platão, 385 a. C./1987). Para a mentalidade grega somente o semelhante pode conhecer o semelhante (Reale, 1994). Para conhecer as formas inteligíveis a alma deve ser, ela mesma, uma realidade supra-sensível. Conclui-se que a alma não pode ter conhecido as Idéias enquanto ligada ao corpo nesta vida, visto ser o corpo uma realidade material e dessemelhante ao supra-sensível. Aqui Platão (385 a. C./1987) formula sua clássica proposta da pré-existência da alma. A alma pré-existiu, desvinculada do corpo, em uma realidade inteligível (Platão, séc. IV a.C./1981aa). Nesta dimensão ela contemplou o ser supra-sensível. Ao ser vinculada ao corpo, a alma trouxe consigo o conhecimento das Idéias (*εἰδος*). Os universais não são adquiridos na presente vida, mas são imanentes à alma dada sua pré-existência (Platão, 385 a. C./1987, IV a. C./1981aa). Além disso, dado ser congênere ao supra-sensível, a alma é imortal (Platão, 385 a. C./1987).

No *Mênon*, Platão (IV a. C./1981a) procurou demonstrar que o conhecimento, inclusive da virtude, está no homem. Para demonstrá-lo, o Sócrates de Platão age como uma parteira, realizando um processo de perguntas e respostas que, ao chegarem ao seu fim, demonstram que um homem simples como um escravo apresenta conhecimento de uma disciplina (geometria) que não conheceu em vida. Platão concluiu que tal conhecimento não foi adquirido em vida, sendo inerente ao homem (Jaeger, 1936/2001).

Como corolário da teoria exposta acima, decorre que a alma deve esforçar-se por desenvolver sua afinidade com o divino, libertando-se da prisão que é o corpo (Platão, 385 a. C./1987). O ascetismo tornou-se então marca da ética platônica, como forma de preparação para a morte. De acordo com estudos recentes (Azevedo, 2000), o *Fédon* pode ser datado em aproximadamente 385 a. C., ao contrário de teorias antigas que o colocavam próximo à condenação de Sócrates. Esta datação ajuda a entender que a teoria da imortalidade da alma apresentada no diálogo *Fédon* é um desenvolvimento próprio de Platão, que não estava presente em Sócrates (Reale, 1994; Jaeger, 1936/2001). Assim, para Platão a recusa de Sócrates a fugir do cumprimento de sua pena injusta (Platão, IV a. C./1980, IV a. C./2002) é explicada pela teoria metafísica de Platão no *Fédon* (Platão, 385 a. C./1987), segundo a qual o homem que viveu de forma justa tem na morte a sua libertação. Esta fuga do corpo e busca pelo supra-sensível é entendida na erótica de Platão (IV a. C./1987a) como realização de desejo e afetividade, dado que expressa o amor pelo conhecimento. O prazer da contemplação do ser supra-sensível é como a contemplação do ser amado (Hadot, 1999).

Alguns pontos do que foi exposto podem ser salientados como parte da psicologia de Platão. Em primeiro lugar, na gnosiologia de Platão o conhecimento aparece como inerente à alma, resultado de sua pré-existência. Fica claro também o dualismo platônico no qual a alma é uma realidade imaterial, capaz de existência independente do corpo,



devendo fugir dele o máximo possível, enquanto estiver a ele ligada (Platão, 385 a. C./1987).

Jaeger (1936/2001) afirma que Sócrates colocou ênfase no antropológico a ponto de tê-lo como base para interpretar a natureza: assim como há uma inteligência que dirige o corpo, há também uma inteligência presente e diretiva na natureza (Reale, 1993). Platão (IV a. C./2001) também apresenta uma relação de proximidade entre sua psicologia do indivíduo e sua concepção do estado. Para ele (Platão, IV a. C./2001) a virtude de um é da mesma natureza que a do outro: "o homem justo o é da mesma maneira em que a cidade o é" [441d] (p.200). No livro IV de *A República* Platão (IV a. C./2001) investigou as características da cidade (*polis/polis*) que apresenta felicidade como um todo e para seus membros (420b). Esta condição só pode ser atingida mediante o princípio da justiça (*dikaionē/dikaioσύνη*; Reale, 1995) que consiste em que cada um se mantenha na função para a qual é apto por natureza e não tente interferir no que é função de outra classe (Reale, 1994). Cada um deve desenvolver e manter sua virtude, gerando uma harmonia na cidade (420b). Esta teoria política supõe a existência de três classes na cidade. Cada uma delas apresenta sua virtude própria, uma aptidão natural que é desenvolvida com a educação. A classe que dirige a cidade possui a virtude da sapiência (*sofia/σοφία*, Reale, 1995) que tem por objeto o modo correto de comportamento da cidade em relação a si e a outras cidades (428d). A classe dos guerreiros possui a virtude da coragem (*andria/ανδρεία*) (430ab) que consiste em "conservar a virtude de opinião reta em matéria de coisas perigosas ou não, sem deixar-se vencer pelos prazeres ou pelas dores, pelos medos ou pelas paixões" (Reale, 1994, p. 248). A virtude da temperança (*sophrosinē/sωφροσύνη*; Reale, 1995) (430d) é "uma espécie de ordem, de domínio ou disciplina dos prazeres e dos desejos. É a capacidade de submeter a parte pior à parte melhor" (Reale, 1994, p. 248). Esta virtude encontra-se particularmente na terceira classe dos cidadãos, mas se distribui a todas as classes, gerando harmonia na cidade dado que as classes inferiores se submetem às superiores. A felicidade da cidade encontra-se quando cada uma das classes exerce sua virtude, sem interferir na função da outra classe. Isto é a justiça e gera harmonia e perpetua a vida da cidade (cf. Platão, IV a. C./2001, 433a).

Após discorrer sobre o que constitui a justiça, e, portanto a felicidade da cidade, Platão (IV a. C./2001, 435b) afirma que o homem justo, quanto à noção de justiça, em nada diferirá da cidade. Assim, tanto quanto a cidade, o homem justo é aquele que possui as três naturezas referidas acima e no qual cada uma exerce sua função sem se arvorar a sair dela. Para justificar sua afirmação Platão (IV a. C./2001) passa a argumentar que a alma está dividida em três partes. Seus argumentos revelam alguns de seus pressupostos psicológicos. Para demonstrar que a alma possui partes Platão (IV a. C./2001) afirma que: "o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa" [436e] (p. 191). Dada esta premissa, Platão (IV a. C./2001) demonstra, a partir de exemplos empíricos e cotidianos, que o mesmo sujeito apresenta atos simultâneos, como, por exemplo, desejar e rejeitar uma xícara de café. Estes dois atos não podem se realizar na mesma parte da alma, logo há duas diferentes. Uma que deseja os prazeres (impede para a xícara de café) e outra que raciocina e exerce controle (impede de tomar a xícara). Há ainda uma terceira faculdade da alma, a irascível, que se distingue da racional por ser passional, e se distingue do apetite por que pode se opor a ele. É o caso quando alguém se ira por não conseguir resistir a um desejo forte. Assim, há três faculdades da alma: a racional (*logistikon/λογιστικον*, Reale, 1994, 1995), a irascível (*thimoeides/θυμοειδης*, Reale, 1995) e a apetitiva (*epithumetikon/επιθυμητικον*, Reale, 1995). A faculdade irascível está, por natureza e boa educação, ao lado da razão, mas pode voltar-se contra ela no caso de má educação (Reale, 1994). A partir destes dados Platão (IV a. C./2001) mostra como o indivíduo e a cidade são justos e felizes pelos mesmos critérios. O indivíduo será justo quando cada uma das três faculdades de sua alma exercerem sua função e se mantiverem nela somente. O indivíduo será corajoso quando sua parte irascível preservar, frente a dores e prazeres, as instruções fornecidas pela razão (Platão,



IV a. C./2001, 442c). O mesmo indivíduo será sábio ao atender às instruções da parte racional, que conhece o que é melhor para todas as outras partes e ao seu conjunto (Platão, IV a. C./2001) [442c]. Ele será temperante devido à amizade entre a razão e as outras duas faculdades, que "concordam entre si que *é a razão que deve governar* e não se revoltam contra ela?" (Platão, IV a. C./2001, p. 202) [442d] (o grifo é nosso). Assim, a justiça é uma e a mesma para a cidade e para a psicologia do indivíduo: que cada parte exerça aquilo para o que possui aptidão, sem tentar fazer o que é excelência de outra parte. Isso gera harmonia e é felicidade da alma e da cidade dado ser o melhor para cada uma delas segundo sua natureza.

Cabe concluir que a psicologia de Platão (IV a. C./2001) é profundamente intelectualista, dado que atribui primazia à racionalidade no governo da vida psicológica e entende que o conhecimento é a base da felicidade (harmonia da alma). Por outro lado, Platão (IV a. C./2001) não percebe o elemento passional como necessariamente negativo, afirma a necessidade de sua boa educação para que ele (o irascível) permaneça a serviço da razão e não se corrompa.

### I.c) Aristóteles

O nascimento de Aristóteles é datado em 384 a. C. e sua morte em 322 a. C. (Reale, 1990), com ele a psicologia intelectualista alcançou grande desenvolvimento. Em seu texto *Da Alma*, Aristóteles (IV a. C./2001a) apresentou sua noção de alma como *sínolo* (*σύνολος*), composto de matéria e forma. Este conceito de alma se relaciona aos conceitos de ato e potência (Reale, 2001), sendo a matéria potencialidade pura e a alma, como forma, atualização da potencialidade da matéria. No dizer de Aristóteles (Reale, 2001) a alma é *entelécheia*, forma que atualiza a potência. Assim, neste aspecto, Aristóteles (IV a. C./2001a) se distancia de Platão dado que não faz sentido para o primeiro falar em pré-existência da alma. Como assinala Barnes (2001, p. 107):

As realizações não podem existir apartadas das coisas que são realizadas. As almas são realizações de corpos. Logo, não podem existir sem corpos, do mesmo modo que as habilidades não podem existir sem homens habilidosos (...) Como poderiam minhas habilidades, meu temperamento ou meu caráter sobreviver a mim?

No entanto, Mondin (1980) e Reale (1994) afirmam, em uma interpretação que remonta a Tomás de Aquino (XIII/1980), que Aristóteles (IV a. C./2001a) manteve o conceito de separação entre alma e corpo para o intelecto (*noûs/vouç*). Esta interpretação baseia-se em trechos como 413a1, 413a10, no *Da Alma*, valendo destacar o trecho:

Mas, no caso da mente e da faculdade do pensamento, nada se encontra clarificado: parece existir um tipo diferente de alma, só ela admitindo ser separada da maneira como o é aquilo, que é imortal, daquilo que perece. Todavia, sobressai claramente no que acabamos de afirmar o fato de outras partes da alma não serem separáveis, como alguns sustentam. (IV a. C./2001a,[413b], p. 25).

A concepção de três categorias de almas, relacionadas a funções específicas da vida, aparece no *Da Alma* (Aristóteles, IV a. C./2001a), sendo influenciadas pelas pesquisas zoológicas de Aristóteles (Barnes, 2001). Cada uma das três categorias de almas propostas por Aristóteles (IV a. C./2001a) relaciona-se a funções específicas dos seres vivos. No nível mais simples está a alma vegetativa, que preside as funções mais básicas da vida que são a geração, a nutrição e o crescimento. A alma sensitiva relaciona-se às funções de sensação, apetites e movimento. Ela é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, em um interessante modelo de explicação psicofisiológico (3) (Aristóteles, IV a. C./2001a).

A alma racional, cujas funções não podem ser explicadas pela alma sensitiva e é irreduzível a ela, relaciona-se às funções do pensamento e as operações a ele ligadas,



como é o caso da escolha racional. Há uma relação de irredutibilidade e hierarquia entre os níveis de almas descrito por Aristóteles. É possível encontrar o nível mais simples sem o mais complexo, mas não o oposto, visto que a existência do nível mais complexo pressupõe as operações do nível imediatamente anterior. Não é possível o movimento e a sensação (alma sensitiva) sem a nutrição e o crescimento (alma vegetativa) (Mondin, 1980). Grosso modo, as plantas apresentam a última, os animais, a primeira e a última. O homem possui a alma racional, logo, possui também as anteriores (Aristóteles, IV a. C./2001a).

A relação entre a alma racional e as demais é desenvolvida por Aristóteles em sua ética (IV a. C./2001a), a ciência prática que versa sobre a conduta humana e seu bem, cabendo-lhe definir o bem supremo para o homem e como alcançá-lo. Este bem supremo só pode ser aquilo que todos os homens procuram, isto é, a felicidade. Visto que há divergências acerca do que seja a felicidade, Aristóteles (IV a. C./2001a) procurou definir qual é objetivamente para o homem o bem supremo. Este só pode ser, como vimos acima, a excelência (*areté/apetē*) do homem. Para o homem, a excelência só pode ser aquilo que ele, e só ele, possui dentre os seres vivos. Não é a alma vegetativa, nem a sensitiva, dado que aquela é compartilhada por ele com as plantas, e ambas são compartilhadas com os animais. A alma racional, porém, é realidade específica do homem. Assim sendo, a excelência do homem e, logo, sua felicidade, só pode ser o exercício pleno de sua racionalidade. Este exercício constitui-se na orientação plenamente racional da conduta, visando o bem do homem. Este é o campo das virtudes éticas (Aristóteles, IV a. C./2001a).

A orientação racional da conduta se objetiva na atividade da razão em estabelecer a justa medida entre o excesso e a falta, para as quais tende o desejo quando não é orientado pela razão. As virtudes éticas envolvem a retificação da vontade pela razão. Apoiado nesta posição, Aristóteles (IV a. C./2001a) pôde definir virtudes éticas como a liberalidade e a magnificência, estabelecendo-lhes os limites de excesso e falta. A virtude ética envolve ainda uma disposição de caráter, um hábito (*ekhis/εἴς*), que se forma à medida que atos virtuosos se repetem. No dizer de Reale (1995, p. 122):

O hábito, note-se, deriva de estar habituado (*ethos/εθος*), mas difere dele pelas seguintes razões: o homem, pela sua natureza, é potencialmente capaz de virtudes ou vícios, mas somente pode passar essa capacidade da potência ao ato por meio do exercício, ou seja, repetindo uma série de atos do mesmo tipo (Atos justos, corajosos..., ou contrários a estes). Ora, a repetição destes atos, enquanto tal, produz o estar habituado a eles (*habituado*), ao passo que *o resultado dessa repetição é hábito*, que é alguma coisa que permanece em nós como uma espécie de *posse estável* e que, por isso, *facilita atos ulteriores do mesmo gênero*. Em conclusão, o estar habituado indica o momento genético de formação do hábito, ao passo que o hábito indica o ponto de chegada. (o grifo é do autor).

Do ponto de vista da análise da psicologia de Aristóteles (IV a. C./2001a) o conceito de hábito é importante. Ele introduz em sua psicologia uma complexidade maior que a linearidade do intelectualismo socrático. Para este, havia uma relação linear entre conhecimento e ação virtuosa. Em Aristóteles (IV a. C./2001a) o hábito torna o quadro psicológico menos linear, pois pode haver uma contraposição entre conhecimento e hábito. Isto porque, a princípio, as ações de vício são voluntárias e dependem de quem as pratica. No entanto, à medida que se tornam hábitos, mediante o exercício, torna-se difícil reverter o vício, mesmo quando o sujeito é corretamente orientado. Aristóteles (IV a. C./2001a) é, porém, claro ao afirmar que os atos e hábitos são de responsabilidade do indivíduo. Isto porque os hábitos são adquiridos mediante a repetição de atos, e estes





estão sob domínio do indivíduo. A citação abaixo, da *Ética a Nicômacos* (Aristóteles, IV a. C./2001a, 1414a, p. 58), esclarece o problema:

Portanto, somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que as disposições de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir. Então, é irracional supor que um homem que age injustamente, não deseja ser injusto, ou um homem que age concupiscentemente não deseja ser concupiscente. Mas se uma pessoa pratica ações que a tornam injusta sem ser ignorante, ela será injusta voluntariamente. Disto não resulta, porém, que se ela quiser, deixará de ser injusta e passará a ser justa; da mesma forma, um homem doente não ficará bom da mesma maneira, embora possa acontecer que sua doença seja voluntária, no sentido de ser o resultado de uma vida de dissipação e de uma desobediência aos médicos. Neste caso, de início teria dependido dele não ficar doente, mas não agora que ele desperdiçou sua oportunidade, da mesma forma que, depois de atirar uma pedra, não é possível fazê-la voltar atrás; não obstante, a pessoa que atirou a pedra é responsável por havê-la apanhado e lançado, pois a origem do ato estava nesta pessoa. De maneira idêntica, as pessoas injustas ou concupiscentes poderiam de início ter evitado essas formas de deficiência moral, e, portanto são injustas e concupiscentes voluntariamente. Agora, porém, que elas são assim, já não lhes é possível deixar de sê-lo.

Fica claro que a ética e a psicologia aristotélicas continuam, como foi o caso socrático-platônico, profundamente intelectualistas. Como mostra a citação acima a formação da virtude moral, enquanto hábito, funda-se, em última análise, na racionalidade. É somente a partir dela que se pode estabelecer a justa medida entre o excesso e a falta, para as quais tende o sentimento. Como diz Reale (1995), a virtude ética é, em todas as suas manifestações, uma aplicação da "justa medida que a razão impõe aos sentimentos, ações ou atitudes que, sem o controle da razão, tenderiam para um ou outro excesso." (p. 416). Assim, pode-se entender que a liberdade em Aristóteles (IV a. C./2001a), como em toda ética grega, está mais fundada na razão que na vontade (Reale, 1995).

Ao passar das virtudes éticas para as virtudes dianoéticas, Aristóteles (IV a. C./2001a) desenvolveu uma psicologia do ato moral. As virtudes éticas, sobre as quais se discorreu acima, envolvem o estabelecimento da justa medida e, portanto, dos fins a serem atingidos. Trata-se do tipo de virtude da alma que é excelência moral, ou do caráter. O outro tipo de excelência da alma é a do intelecto (e.g., sabedoria, discernimento e inteligência) (Aristóteles, IV a. C./2001a, 1103 a). Esta excelência relaciona-se apenas à parte racional da alma, não à emocional, e subdivide-se em científica e deliberativa. A parte científica é aquela capaz de contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, como é o caso da metafísica. A parte deliberativa relaciona-se à parte capaz de contemplar as coisas variáveis, como a atividade de governar e a política. No que tange à psicologia do ato moral, a excelência deliberativa é fundamental. Ela não delibera sobre os fins a serem atingidos, isto já foi estabelecido no campo das virtudes éticas. Ela delibera sobre o que é variável, especificamente sobre os meios melhores, mais rápidos e idôneos para atingir os fins. Esta deliberação é o exercício da *dianoia* (*διανοία*), o pensamento discursivo que procede passo a passo (*dia-noein*) (Reale, 1995), analisando o fim e o decompondo-o numa série de elementos (os meios), dos quais o primeiro é tido como uma causa primeira ou primeira ação por cumprir, à qual sucedem por ordem as outras ações, até que todas estas se resumam e se cumpram no fim particular proposto.



O ponto a salientar aqui é que a psicologia do ato moral de Aristóteles (IV a. C./2001a) envolve a atuação do pensamento discursivo, que discorre sobre os meios e sua validade na realização do fim. Esta atuação do pensamento discursivo precede a escolha, que coloca em prática o que foi estabelecido pela deliberação como meio idôneo para atingir o fim. Esta teoria das virtudes dianoéticas constituiu um dos pontos mais claros em uma visão de um homem premeditador, cujo discurso é instrumento de análise dos meios idôneos para atingir os fins.

### **I.c.1.) A Metafísica e o homem em Aristóteles: uma antropologia de exaltação do intelecto**

A antropologia de exaltação da racionalidade, já analisada acima, aparece também na obra de Aristóteles (IV a. C./2002) de nome *Metafísica* na qual se afirma que os homens, por natureza, tendem ao saber (980a1). No entanto, cabe identificar qual é o saber mais elevado, que deve ser buscado pelo homem que merece nome sábio (*sofos/σοφος*) (982a6-7) mais que qualquer outro. Este conhecimento deve exceder em excelência todas as formas de conhecimento e deve ser realização do que há de mais elevado no homem. A mais elevada forma de conhecimento é a ciência enquanto *episteme* (*επιστημη*), dado ser busca do universal. Quanto mais a ciência pergunta pelas causas fundamentais, mais elevada ela é. A ciência que procura as causas fundamentais é a metafísica. A metafísica é ciência na qual, mediante exercício do pensamento racional especulativo metodicamente dirigido, o homem atinge o conhecimento das causas fundamentais, especialmente da realidade meta-empírica, como condição indispensável para explicar a realidade empírica (Molinari, 2000). Uma das razões porque a metafísica é a ciência mais elevada é que ela é a expressão máxima do potencial mais elevado e específico do homem: o intelecto. É somente ao intelecto que cabe conhecer o universal, especialmente os princípios primeiros, que explicam toda a realidade conhecida (Mondin, 1979). A faculdade da sensação é indicada pelo grego *aisthesis* (*αισθησις*), termo aparece no texto grego, por exemplo, em 980a21-22 (Aristóteles, IV a. C./2002), indicando a faculdade que capta o particular, o concreto, sem ter acesso ao universal (4). A faculdade do homem que dá acesso ao universal é o intelecto (*nous/vovς*), só ele pode entender o supra-sensível como causa do sensível (Mondin, 1979). É possível captar nestas reflexões de Aristóteles (IV a. C./2002) uma antropologia de exaltação do intelecto. Aristóteles (IV a. C./2002) chega a dizer que a metafísica é, dentre todas as ciências, a mais divina e a mais digna de honra [983a5-6]. É na atividade especulativa da metafísica que se apresenta a parte mais nobre do homem: o intelecto. O intelecto é a parte mais nobre do homem porque é aquilo que o difere mais dos outros seres, o que lhe é mais peculiar e lhe proporciona a forma mais elevada de conhecimento, a mais difícil e mais distante das apreensões sensíveis, possíveis apenas na atividade metafísica (982a20-26).

Como já vimos no exame do conceito de excelência, um ser só realiza sua natureza quando desenvolve sua especificidade. No caso do homem, nada realiza mais sua especificidade que o intelecto em sua atividade mais nobre que é a especulação metafísica:

aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável; para o homem, a vida conforme o intelecto é melhor e mais agradável, já que *o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Esta vida, portanto, é também a mais feliz.* (Aristóteles, IV a. C./2001a, 1178a, p. 203; o grifo é nosso).

Esta felicidade suprema do homem é também divina e o intelecto é o que há de mais divino no homem. Isto porque é próprio do divino ser pleno e não depender de nada. A felicidade da vida contemplativa teórica é a que mais se aproxima da felicidade divina, por ser independente de qualquer condição externa, tornando o sábio auto-suficiente nesta atividade. Assim o sábio, ainda que por breve momento, assemelha-se ao Deus



que possui plena felicidade em sua contemplação de si mesmo (ver Aristóteles, IV a. C./2002, 1072b14-25).

Para os objetivos do presente trabalho, importa salientar a antropologia de exaltação do intelecto presente em Aristóteles. O intelecto é o que há de mais divino no homem, sua melhor parte e realiza a felicidade mais elevada para o homem: a vida teorética. Isto não significa que não haja afeto na vida teorética de Aristóteles. Hadot (1999), estendendo a Aristóteles sua tese de que a filosofia antiga é um modo de vida, afirma que é na vida teorética que Aristóteles coloca a felicidade humana. Para este, como para Platão (IV a. C./1987a), todo conhecimento está ligado ao desejo e à afetividade, sedo prazer (Hadot, 1999). No entanto, não há como negar o aspecto altamente intelectualizante na antropologia aristotélica: a maior felicidade humana é a atividade do intelecto: "o intelecto é divino em comparação com as outras partes do homem" (Aristóteles, IV a. C./2001a, 1177b, p. 203).

### I.e) Conclusão

Toda a psicologia grega analisada acima implícita na discussão ética e é marcada pela procura por definir o especificamente humano, isto é, a virtude (*areté/ἀρετή*) do homem. Esta procura levou a encontrar na racionalidade o aspecto que diferencia o homem dos outros viventes (Aristóteles, IV a. C./2001a). Logo, só poderia caber a ela (a razão) a primazia na orientação da vida humana. As outras faculdades deveriam ser a ela submissas. Qualquer inversão desta ordem significaria a não realização da virtude humana. A racionalidade é também aquilo que mais aproxima o homem do divino (Reale, 2001), pois é o que há de mais elevado e transcendente entre os viventes. A concepção do divino condiciona a psicologia.

Como corolário desta teoria ética, a psicologia grega tornou-se intelectualista. A conduta moral humana deveria ser meticulosamente racionalizada. A vida ética não poderia mais ser a adequação inconsciente ao costume, à norma (*nomos/νόμος*) (Guthrie, 1995), antes, teria que ser a plena racionalização da virtude. Assim, tanto quanto é intelectualista, esta psicologia coloca ênfase no conhecimento consciente dos motivos da ação. As condições básicas da boa conduta são racionalidade e consciência. Veremos em partes posteriores do presente trabalho que esta posição exerceu poderosa influência sobre a psicologia nascente nos séculos XIX e XX.

Segundo Jaeger (1936/2001), todo o esforço de Sócrates e Platão pretendia demonstrar que "ninguém erra voluntariamente" (p. 568), visto que a conduta moral está fundada na razão. A ética voluntarista, segundo a qual a conduta moral depende da vontade e não prioritariamente da razão, foi uma revolução na antropologia ocidental introduzida pelo pensamento teológico cristão do Apóstolo Paulo (Oliveira, Pires, Macedo, & col., 2006) e desenvolvida posteriormente na antropologia teológica de Agostinho de Hipôna (Original de 383-395/1995). O embate entre a antropologia intelectualista grega e o voluntarismo cristão foi um problema com o qual muitos pensadores tiveram que lidar depois do advento do cristianismo. Como veremos adiante, a psicologia científica do século XX viveu polêmicas relativas às posições voluntarista e intelectualista. Isso foi objeto de nossa interpretação em outro artigo (Oliveira, Pires, Macedo & Siqueira, 2006).

## II) A revolução cristã paulino-agostiniana: a ambivalência do eu-moral

O advento do cristianismo trouxe uma revolução antropológica que se contrapôs ao intelectualismo socrático grego. Um postulado cristão que impôs tal ruptura antropológica foi a noção de queda humana. Ao contrário da antropologia grega, que considerava o homem como em seu estado normal e capaz de atingir seu aperfeiçoamento moral a partir de seus próprios potenciais, a antropologia cristã vê a natureza humana em estado de degeneração após a queda adâmica (Agostinho, 412/1998b, 415/1998b). Tal anomalia humana se expressa na doutrina agostiniana da depravação total (Tillich, 1968/2000) segundo a qual a vontade humana, sem o auxílio regenerador da graça de Deus (Studer, 2002), é impotente para o bem, mesmo quanto este é assentido intelectualmente pelo sujeito (Agostinho, 383-395/1995). Em Agostinho de Hipona o conceito de liberdade está relacionado à vontade (*voluntas*), firmando a



idéia de que a vontade decide e leva à ação independentemente da razão. A possibilidade de escolha, tradicionalmente atribuída à razão pelo intelectualismo socrático, foi interpretada por Agostinho como possibilidade da vontade, e a escolha da vontade não é determinada pelo conhecimento daquilo que é melhor ou pior (Cunha, 2001). Após a queda, a vontade humana se tornou ambivalente, de modo que para Agostinho o homem pode conhecer o bem e manter-se em estado de ambivalência da vontade em relação ao bem conhecido. Devido à fragilidade da vontade decaída, a vontade tende sempre, fora da ação regeneradora da graça de Deus, para o mal, mesmo que o intelecto o reprove. A ambivalência do eu-moral paulino-agostiniana foi exposta por nós em um artigo recente (Oliveira, Pires, Macedo & Siqueira, 2006).

Como veremos adiante, pensar a antropologia filosófica após o advento do cristianismo impôs a consideração da oposição entre o voluntarismo cristão, marcado pelo pessimismo antropológico, e o intelectualismo socrático, marcado pelo otimismo antropológico.

### III) Tendências intelectualistas na psicologia moderna: Jean Piaget e Daniel Dennett

A trajetória da influência do intelectualismo sobre a antropologia ocidental, inclusive teológica, é complexa. Antes do advento da modernidade é possível identificar influências do intelectualismo grego no medievo, durante a alta escolástica, no pensamento de Tomás de Aquino (XIII/1980), que desenvolveu uma teoria da psicologia do ato moral influenciada pela teoria das virtudes dianoéticas de Aristóteles (Oliveira, Pires, Macedo, Siqueira, 2006). Para Tomás de Aquino a vontade, enquanto apetite racional, tende para aquilo que o intelecto apreende como bem: "E portanto, por este modo de moção, o *intelecto move a vontade*, apresentando-lhe o seu objeto". (1980, [II, I, 9, 1]; p. 1101; o grifo é nosso). Por esta razão Reale (1993) interpretou a antropologia moral de Tomás de Aquino como intelectualista (5).

No início da modernidade, o pensamento cartesiano revelou uma postura intelectualista na doutrina da irresistibilidade da vontade ao intelecto, o que confere, em última análise, a decisão ao intelecto, não à vontade (Cottingham, 1995). No século XX o filósofo britânico Gilbert Ryle, em sua obra mais famosa, *The concept of mind* (1949), empreendeu um grande esforço para demonstrar a presença de uma doutrina intelectualista na filosofia ocidental da mente posterior a Descartes. Ryle não estava preocupado com o problema do intelectualismo ético, mas com o erro de categoria (6). No entanto, sua investigação é sugestão suficiente para nos alertar sobre a presença de posturas intelectualistas na psicologia científica no século XX, tão influenciada, segundo Ryle (1949, 1979), pelo mito de Descartes.

Na procura por teorias na psicologia do século XX que apresentam afinidades com a tradição intelectualista grega, um primeiro autor que chama a atenção é Jean Piaget, em sua obra sobre a psicologia moral, *O juízo moral na criança* (1932/1994).

A aproximação de Piaget em relação ao intelectualismo requer considerações sobre sua (de Piaget) relação com o contexto europeu pós-iluminista e pós-revolução francesa. De acordo com o filósofo inglês John Gray, o ocidente pós-iluminista é marcado por uma nova interpretação da história, denominada por Gray de *mito do progresso*. O mito do progresso é caracterizado pela convicção de que a humanidade vive um processo de aperfeiçoamento técnico e ético, que caminha em direção a uma plenificação. Do ponto de vista ético, a filosofia de Kant admitiu a razão como construtora dos valores universais que orientam organização da sociedade, muito embora Kant tenha mantido o valor da intuição, mantendo também, no âmbito da ética, o valor da fé (Moltmann, 1968/2005). Do ponto de vista técnico-científico, o mito do progresso admitiu que o saber permitiria o controle sobre o mundo natural e social, de forma a permitir a produção de uma nova ordem social na qual a plenificação humana se realizaria. A este ideal o sociólogo Zygmunt Bauman denominou de *modernidade sólida* (Bauman, 1999). Para John Gray o iluminismo produziu uma nova compreensão da história baseada no ideal de progresso, marcado pela apropriação e reinterpretção do postulado cristão de que a salvação é advento que se processa a partir da história (Moltmann, 1968/2005). Esta apropriação



reinterpretativa foi realizada pelos pensadores do iluminismo, que admitiram que a salvação humana ocorre na história e se consuma pela atuação humana como sujeito da história, sem conceder a Deus a primazia absoluta no processo salvífico, típica da interpretação cristã tradicional (Barth, 1922/1999). Além disso, o mito do progresso proveniente do iluminismo retirou a ênfase do cristianismo no fato de que a plenificação do processo salvífico só se consuma escatologicamente, na trans-história (Moltmann, 1968/2005).

Em nossa interpretação, o mito do progresso tem uma implicação antropológica relevante para o problema investigado em nosso artigo, acerca da relação entre a psicologia e o intelectualismo. Dado que neste mito o homem é colocado como sujeito de seu processo salvífico, a antropologia paulino-agostiniana da ambivalência do eu-moral se torna uma ameaça. O homem moralmente ambivalente do cristianismo paulino-agostiniano não é capaz aperfeiçoamento moral fora da intervenção regeneradora da graça. Mesmo que ele conheça o bem moral, ele é ambivalente em relação a este bem, e a antropologia do mito do progresso não pode comportar tal ambivalência. Destarte, qualquer pensamento que assuma a validade dos postulados do mito do progresso terá que construir uma antropologia na qual a ambivalência do eu-moral não se coloca. O homem do mito do progresso tem que ser capaz de conhecer o bem e de efetivá-lo, caso contrário não haverá o aperfeiçoamento ético indispensável à realização da sociedade da plenificação do homem. Assim sendo, o mito do progresso aponta para uma antropologia eticamente otimista, mais próxima do intelectualismo que da ambivalência do eu-moral cristã.

A psicologia moral de Jean Piaget revela a rejeição à antropologia da ambivalência do eu-moral imposta pelo mito do progresso, do qual ela (a teoria moral de Piaget) é uma representante. Em artigo anterior (Oliveira e outros, 2006) expusemos a psicologia moral de Piaget em *O juízo moral na criança* como um exemplo, entre as teorias da psicologia, de uma antropologia de negação da ambivalência moral. A proposta de Piaget (1932/1994), para a relação entre juízo moral e prática moral, é que na moral autônoma existe o "sentimento", rigorosamente racional, que é de necessidade. De acordo com esta tese, o que a razão concebe como válido no campo da moral, tem a mesma força de convencimento subjetivo que as operações lógicas do tipo:  $a=c$ , dado que  $a=b$  e que  $b=c$ . O termo necessidade implica obrigatoriedade, isto é, as regras morais, enquanto racionalmente submetidas a uma análise e aprovadas, têm força subjetiva de obrigatoriedade. Nessa tese, Jean Piaget apresenta a noção de um paralelismo entre o desenvolvimento moral e a evolução intelectual, no qual o parentesco entre as normas morais e as normas lógicas se apresenta na frase: "a lógica é uma moral do pensamento, como a moral, uma lógica da ação" (Piaget, 1932/1994, p. 295). Em suma, a lógica e a moral racional têm poder de gerar a obrigatoriedade subjetivamente sentida pela criança. No campo da moral, esta obrigatoriedade implica uma coerência entre o juízo moral e a ação. Sobre esta tese Jean Piaget afirma: "Tal tese só é chocante para os que permanecem incapazes de experimentar em si próprios esta obrigação superior e puramente imanente que constitui a necessidade racional." (Piaget, 1932/1994, p. 275). O pressuposto intelectualista na obra de Jean Piaget é que a formação do juízo moral racional, concomitante ao desenvolvimento do aspecto energético do comportamento, implica a realização da ação moral. Trata-se de um pressuposto intelectualista, segundo o qual o conhecimento do bem implica sua efetivação.

A interpretação de que a psicologia moral de Piaget apresenta intelectualismo não desconsidera o fato de que sua teoria não desprezou o aspecto afetivo, visto que esta propõe que toda ação humana possui o aspecto energético (afetivo) e o aspecto instrumental (cognitivo). Seria ilegítimo afirmar uma existência de dicotomia inteligência-afetividade em Piaget, visto que sua teoria admite uma unidade concreta inteligência-afetividade. Na verdade, em Piaget as construções cognitivas e afetivas caminham indissociavelmente no desenvolvimento humano, "a toda nova estrutura corresponde uma nova forma de regulação energética" (Freitas, 2003). De acordo com Freitas (2003), Piaget considerou a noção de vontade (ou "força de vontade") em sua teoria, visto que a vontade é o equivalente, no plano afetivo, das operações da razão. Nesse sentido, fica



claro que Piaget propõe uma harmonização entre o plano afetivo e o plano cognitivo, visto que são lados de uma mesma construção. Como salientou La Taille, Jean Piaget admitiu uma harmonia entre afeto e razão, pois a "afetividade 'adere' espontaneamente aos seus ditames (da razão)." (La Taille, 1992, p. 70).

Vale notar também que o intelectualismo grego não desprezou o afeto, visto que a procura pelo bem, presente na ética intelectualista, está carregada de afeto, busca pela felicidade, pois, como considerou Platão (385 a. C./1987), todo conhecimento está ligado ao desejo e à afetividade (Hadot, 1999). Tal proposta reaparece no intelectualismo de Tomás de Aquino (XIII/1980), ao afirmar que o objeto do afeto e do intelecto, quanto à busca da beatitude (felicidade), é o mesmo:

no processo da razão, o princípio é o que é naturalmente conhecido, assim, no do apetite racional ou vontade, necessariamente há de ser princípio o que naturalmente é *desejado*. Ora, *este tem de ser um só*, pois a natureza não tende senão para um termo [II, I, 1, 5]; (p. 1032; o grifo é nosso).

Assim, na busca da beatitude (felicidade) o objeto do intelecto e do afeto são o mesmo, pois, o fim apreendido pelo intelecto como bem é o mesmo fim desejado pelo afeto como bem. Idéia semelhante à teoria tomista reapareceu no intelectualismo cartesiano, na teoria da "submissão da vontade à luz da razão" (Cottingham, 1995, p. 99).

Fica claro que nem o intelectualismo, nem a moral piagetiana, estão sendo identificados aqui com a exclusão do afeto. Na verdade, tanto o intelectualismo, considerando sua origem grega e reafirmação em Tomás de Aquino e Descartes, defenderam a harmonia entre o que a razão apreende como bem, e aquilo a que a vontade adere. Da mesma forma, na moral autônoma de Jean Piaget (1932/1994) o afeto adere a aquilo que a racionalidade moral da criança identifica como bem e justiça. O ponto que aproxima as duas antropologias (intelectualismo grego e intelectualismo piagetiano) é sua harmonização entre o conhecer o bem e o efetivá-lo, concepção que distingue o intelectualismo da antropologia da ambivalência do eu-moral paulino-agostiniano.

Vale destacar que o viés intelectualista no pensamento de Piaget (1932/1994) está profundamente enraizado em uma filosofia da história que não estava presente no pensamento grego clássico. Nesse sentido, apesar de haver convergências entre o intelectualismo piagetiano e o intelectualismo grego, não se desconhece no presente artigo a existência de pressupostos antropológicos e de filosofia da história distintos para o contexto pós-iluminista e o contexto do pensamento clássico de Platão e Aristóteles. A filosofia da história descrita por Gray como mito do progresso não participa do pensamento grego, que em Platão possuía uma visão cíclica, e não de progresso. Em Aristóteles também não se apresenta uma visão de progresso do conhecimento, sendo este estático. Além disso, tanto em Platão como em Aristóteles a felicidade suprema do homem se direciona para sua afinidade com o metafísico, afirmada pela busca pela libertação do corpo em Platão e pela felicidade da vida teórica em Aristóteles. Ao contrário disso, Piaget já se apresenta como homem do contexto pós-iluminista, no qual a felicidade do homem se apresenta pela via da afinidade com o mundo presente, rompendo com o legado metafísico grego e escatológico cristão. Malgrado tais diferenças, defendemos a existência de afinidade entre o intelectualismo grego e o intelectualismo de Piaget nos termos apresentados acima. Na verdade, são essas diferenças que apóiam uma convergência: o otimismo ético-antropológico do mito do progresso que impõe a ruptura com o pessimismo ético-antropológico da tradição paulino-agostiniana. O postulado da normalidade do homem em seu estado atual embasa o otimismo moral do intelectualismo grego e da antropologia do mito do progresso. Para ambos o homem se encontra em um estado de normalidade, não de degeneração, podendo lançar mão de seus potenciais para efetivar seu aperfeiçoamento moral. Já a tradição antropológica paulino-agostiniana interpreta o homem como degenerado em seu estado pós-queda, impotente para aperfeiçoar-se moralmente sem a graça (Agostinho, 383-395/1995).

Outra presença no pensamento do século XX que denuncia uma influência de teses intelectualistas é Daniel Dennett, filósofo e cientista cognitivo inglês, considerado um



marco na história da ciência cognitiva (Gardner, 2003). Um problema central nas investigações de Dennett é a evolução da mente, procurando esclarecer como a mente humana complexa pôde evoluir a partir de ancestrais muito menos complexos. Para Dennett a biologia evolucionista deve ser pensada a partir de uma aproximação com a engenharia, isto porque o processo evolutivo lida com a questão da produção de máquinas dotadas de dispositivos capazes de realizar trabalho adaptativo (Dennett, 1994). Isso se caracterizou como tal nos ancestrais mais remotos de nossa mente: as macromoléculas capazes de auto-replicação (Dennett, 1997). As primeiras macromoléculas capazes de auto-replicação eram robôs naturais programados com dispositivos engatilhados para disparar sempre que condições adequadas para a auto-replicação eram apresentadas. As macromoléculas capazes de efetuar com mais precisão a tarefa da replicação eram beneficiadas no processo evolutivo, significando isso que tal processo desenha dispositivos (robôs naturais) capazes de funcionar *buscando o seu próprio bem*. No dizer de Dennett (1997) tais macromoléculas podem ser interpretadas a partir de um postura intencional, isto é, como se tivessem crenças e desejos e fossem capazes de agir em direção à realização das crenças e desejos mediante a execução de meios. A postura intencional pode ser aplicada à maquinaria produzida pela seleção natural porque ela foi desenhada a partir de uma engenharia que privilegiou um funcionamento no qual o ser procura o seu próprio bem. A postura intencional pode ser aplicada às primeiras macromoléculas auto-replicantes, bem como às células ou seres vivos completos, pois todos funcionam a partir da mesma lógica imprimida pelo processo evolutivo, no qual a seleção natural não pode privilegiar seres que procuram aquilo que ameaça sua sobrevivência. Assim sendo, no sentido técnico-filosófico do termo como usado por Dennett, as macromoléculas auto-replicantes, bem como qualquer ser ao qual se possa aplicar a postura intencional, apresentam *intencionalidade* (Dennett, 1997). Uma diferença entre nossa mente complexa e as macromoléculas auto-replicantes é que nós podemos *representar* para nós mesmos nossas crenças e desejos. Podemos fazer isso por exemplo de forma proposicional mediante o uso da linguagem (Dennett, 1996). Apesar da diferença apresentada acima entre os sistemas intencionais (todos aos quais se pode aplicar a postura intencional) capazes de representação e aqueles que não o são, todos eles se igualam no aspecto de que podem ser vistos como sistemas racionais, isto é, funcionam procurando seu próprio bem. Dennett (1997) apresenta um exemplo que esclarece tal ponto:

Considere um organismo simples – digamos, uma planária ou uma ameba – se movendo de modo não aleatório sobre o fundo de um recipiente de laboratório sempre se dirigindo para a extremidade rica em nutrientes do recipiente, ou se afastando da extremidade tóxica. Este organismo está buscando o bem, ou evitando o mal – buscando seu *próprio bem* e evitando seu próprio mal, e não os de um usuário humano de artefatos. Buscar o próprio bem é uma característica fundamental de qualquer agente racional. (p. 36).

Pode-se concluir, a partir da citação acima, que Dennett apresenta uma postura intelectualista visto que admite que os seres só podem procurar seu próprio bem. Tal conclusão é apoiada pelo pensamento do próprio Dennett (1997, p. 36):

Esta é outra maneira de insistir no argumento de Sócrates em *Meno*, quando ele pergunta se alguém propositalmente deseja o mal. Nós, sistemas intencionais, *realmente algumas vezes desejamos o mal, por meio da falta de entendimento, desinformação ou loucura*, mas é parte essencial da racionalidade desejar o que é considerado bom. *É esta relação constitutiva entre o bem e a busca do bem que é endossado - ou mais bem aplicada pela seleção*



*natural* dos nossos ancestrais: aqueles com a infelicidade de serem geneticamente planejados para buscar o que é ruim para eles não deixam descendentes a longo prazo. Não é acidental que os produtos da seleção natural busquem (ou "busquem") o que consideram (ou "consideram") bom. (o grifo é nosso).

Fica claro que o intelectualismo presente na filosofia da mente de Dennett deriva, em grande parte, da adoção da premissa darwiniana da seleção natural. O trecho destacado acima ("é parte essencial da racionalidade desejar o que é considerado bom") lembra a descrição socrática de que ninguém erra voluntariamente quando faz algo danoso a si mesmo (Jaeger, 1936/2001). Assim, a interpretação de Dennett sobre a teoria de Darwin levou-o a considerar o intelectualismo como postura necessariamente compatível com o processo de seleção natural. Em Dennett o funcionalismo, em sua tradição de interesse pelo papel adaptativo da mente, funcionou como pressuposto que fundamentou o intelectualismo.

Nossa interpretação sobre a presença de uma postura intelectualista no pensamento de Daniel Dennett e na psicologia moral de Jean Piaget não desconsidera a existência de imensas diferenças entre o contexto moderno do pensamento destes autores e o contexto antropológico da antiguidade clássica. Como exemplo, podemos lembrar que a antropologia grega, em Platão e Aristóteles, nos fala de um homem cuja felicidade suprema está metafisicamente orientada. Em Platão a felicidade, interesse da ética, só se realiza quando a alma se liberta do corpo. Dennett e Piaget são homens da modernidade que lutou para romper com a legado da metafísica, mundo no qual a felicidade se coloca como objetivo intramundano de uma ética construída sem os postulados da revelação ou orientada para um mundo metafísico apreendido pela razão especulativa.

### Conclusão

A antropologia filosófica e a antropologia teológica colocaram os grandes temas a partir dos quais a discussão sobre o humano se apresentou ao longo da história do pensamento. A psicologia como ciência nascente no final do século XIX e início do século XX imprimiu grande reflexão acerca do humano. Nosso artigo esclareceu a existência de posturas intelectualistas nessa psicologia nascente. Epistemológica e historiograficamente nosso artigo revela a necessidade de uma interpretação histórica da psicologia que considere as tradições antropológicas, filosóficas e teológicas, pré-modernas como construtoras de paradigmas interpretativos que impõem premissas e temáticas para a própria psicologia moderna. Tal interpretação histórica visa tornar inteligíveis os grandes processos de construção do antropológico que não podem ser compreendidos investigando apenas a psicologia moderna, como se ela fosse um processo absolutamente desvinculado de grandes tradições antropológicas precedentes. Propomos uma postura historiográfica mais abrangente, na qual a interpretação histórica se constitui como auxílio à epistemologia, à medida em que revela tradições antropológicas que se colocam como premissas para o ato interpretativo do psicólogo ao construir conhecimento sobre o homem.

### Referências

- Abbagnano, N. & Visalberghi, A. (1964). *História de la pedagogía* (J. H. Campos, Trad.). México: Fundo de cultura económica. (Original publicado em 1957).
- Agostinho. (1995). *O livre-arbítrio* (N. A. Oliveira, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 383-395)
- Agostinho. (1998a). A natureza e a graça (A. Belmore, Trad.). Em: *A graça*. v.I (pp. 111-197). São Paulo: Paulus. (Original de 415)





- Agostinho. (1998b). O Espírito e a letra (A. Belmore, Trad.). Em: *A graça*. v. I (pp. 17-100). São Paulo: Paulus. (Original de 412)
- Amatuzzi, M. M. (2003). Releitura de textos de Tomás de Aquino visando a construção de um pensamento psicológico. *Memorandum*, 5, 42-54. Retirado em 23/01/2004, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/amatuzzi01.htm>.
- Amatuzzi, M. M. (2005). O nível de complexidade da alma humana: tradução e comentários de um texto de Tomás de Aquino. *Memorandum*, 9, 65-77. Retirado em 10/06/05, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/amatuzzi03.htm>
- Aquino, T. (1980). *Suma teológica*. v. II. (A. Correa, Trad.). Porto Alegre: Sulina. (Edição bilíngüe). (Original do séc. XIII).
- Aristóteles (2001a). *Da Alma* (C. H. Gomes, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original do séc. IV a. C.)
- Aristóteles (2001b). *Ética a Nicômacos* (M. G. Kury, Trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília. (Original do séc. IV a. C.)
- Aristóteles (2002). *Metafísica* (G. Reale, Trad.). São Paulo: Loyola (Edição bilíngüe). (Original do séc. IV a. C.)
- Azevedo, M. T. S. (2000). Introdução. Em *Platão, Fédon/Platão* (pp. 9-28). Brasília: Editora Universidade de Brasília
- Barnes, J. (2001). *Aristóteles* (A. U. Sobral & M. S. Gonçalves, Trad.). São Paulo: Loyola. (data original?)
- Barth, K. (1999). *Carta aos romanos* (L. K. Anders, Trad.). São Paulo: Novo Século. (Original publicado em 1922)
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência* (M. Penchel, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (original de 1995)
- Brennan, R. E. (1959). *História de la psicologia segun la vision tomista*. (E. Villacorta, Trad.). Madrid: Javier Maratá. (Publicação original de 1972).
- Brett, G. S. (1972). *História de la psicologia* (D. A. Sampietro, Trad.). Buenos Aires: Paidós. (Original publicado em 1953)
- Carnap, R. (1975). Testabilidade e significado (P. R. Mariconda, Trad.). Em *Os Pensadores* (pp. 177-219). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1936).
- Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes* (H. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (original publicado em 1993)
- Château, J. (1978). *As grandes psicologias da antigüidade* (A. Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América. (Original publicado em 1978).
- Cunha, M. P. S. (2001). *O movimento da alma: A invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDI-PUCRS.



- Dennett, D. C. (1994). *A companion to the philosophy of mind* (S.Guttenplan, Ed.; pp. 236-243). Oxford: *Blackwell Publishers*.
- Dennett, C. D. (1996). Linguagem e inteligência (L. P. Rouanet, Trad.). Em J. Khalfa (Org.). *A natureza da inteligência: uma visão interdisciplinar* (pp. 163-179). São Paulo: Editora da UNESP. (Original de 1994)
- Dennett, C. D. (1997). *Tipos de mente: Rumo a uma compreensão da consciência* (A. Tort, Trad.). Rio de Janeiro: Rocco. (original de 1996)
- Farr, R.M. (2000). *As raízes da psicologia social moderna*. (P. A. Guareschi e P. V. Maia, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1984).
- Freitas, L. (2003). *A moral na obra de Jean Piaget: um projeto inacabado*. São Paulo: Cortez.
- Gadamer, H-G. (1999). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (F. P. Meurer, Trad.). Petrópolis: Vozes. (original de 1986)
- Gardner, H. (2003). *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva* (C. M. Caon, Trad.) São Paulo: EDUSP. (original de 1985)
- Guthrie, W. K. C. (1995). *Os sofistas* (J. R. Costa, Trad.). São Paulo: Paulus. (original de 1991)
- Hadot, P. (1999). *O que é filosofia antiga* (D. D. Macedo, Trad.). São Paulo: Loyola. (original de 1995)
- Jaeger, W. (2001). *Paidéia: A formação do homem grego* (A. M. Pereira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1936)
- La Taille, Y. (1992). *Desenvolvimento do juízo moral e afetividade na teoria de Jean Piaget*. Em Y. La Taille; M. K. Oliveira & H. Dantas. *Piaget, Vygotsky e Wallon: Teorias psicogenéticas em discussão* (pp. 47-73). São Paulo: Summus.
- Molinaro, A. (2000). *Léxico de metafísica* (B. Lemos & P. G. E. C. Bastianetto, Trads.) São Paulo: Paulus. (original de 1998)
- Moltmann, J. (2005). *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã* (H. A. Simon, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1968)
- Mondin, B. (1979). *Quem é Deus: Elementos de teologia filosófica* (J. M. Almeida, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1990)
- Mondin, B. (1980). *O homem: quem é ele? Elementos de antropologia filosófica* (R. L. Ferreira & M. A. C. Ferrari, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1977)
- Mueller, F. L. (1978). *História da psicologia* (A. O. Aguiar & col. Trad., Vol. 1). São Paulo: Cia. Editora nacional. (Original publicado em 1971).
- Oliveira, C. I.; Pires, A. C.; Macedo, R. G. & Siqueira, A. T. E. (2006). A antropologia paulino-agostiniana: a criação do paradigma da ambivalência do eu-moral e a interpretação do binômio saúde-doença. *Memorandum*, 10, 09-32. Retirado



em 31/07/06, do World Wide Web  
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/oliveira01.htm>

- Piaget, J. (1994). *O juízo moral na criança* (E. Lenardon, Trad.). São Paulo: Summus. (Original publicado em 1932).
- Platão. (1980). *Apologia de Sócrates* (M. L. Moura, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro. (Original do séc. IV a. C.)
- Platão. (1981a). Fedro (J. Paleikat, Trad.). Em *Diálogos: Mênon- Banquete- Fedro* (pp. 132-183). Rio de Janeiro: Ediouro. (Original do séc. IV a. C.)
- Platão. (1981b). Mênon (J. Paleikat, Trad.). Em *Diálogos: Mênon- Banquete- Fedro* (pp. 41-74). Rio de Janeiro: Ediouro. (Original do séc. IV a. C.)
- Platão. (1987). Fédon (J. C. Souza, J. Paleikat & J. C. Costa, Trad.). Em *Platão* (Vol. 52, pp. 57-126). São Paulo: Abril. (Original de 385 a. C.)
- Platão. (1987a). O banquete (J. C. Souza, J. Paleikat & J. C. Costa, Trad.). Em *Platão* (Vol.52, pp. 7-53). São Paulo: Abril. (Original do séc. IV a. C.)
- Platão. (2001). *A República* (M. H. R. Pereira, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original do séc. IV a. C.)
- Reale, G. & Antiseri, D. (1990). *História da filosofia* (M. Perine, Trad., Vol. 1). São Paulo: Paulus. (original de 1986)
- Reale, G. (1993). *História da filosofia antiga* (M. Perine, Trad., Vol. 1). São Paulo: Loyola. (original de 1975)
- Reale, G. (1994). *História da filosofia antiga* (H. C. L. Vaz & M. Perine, Trad., Vol. 2). São Paulo: Loyola. (original de 1975)
- Reale, G. (1995). *História da filosofia antiga* (H. C. L. Vaz & M. Perine, Trad., Vol. 5). São Paulo: Loyola. (original de 1975)
- Reale, G. (2001). Ensaio introdutório (M. Perine, Trad.). Em Aristóteles. *Metafísica*. (Vol. 1, pp. 1-273). São Paulo: Loyola.
- Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. London: Hutchinson & Co.
- Ryle, G. (1979). *On thinking*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- Studer, B. (2002). Graça (C. Andrade, Trad.). Em A. Berardino (Org.), *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs* (pp. 638-642). Petrópolis: Vozes. (original de 1983).
- Tannery, P. (1981a). Platão: Vida, obra, doutrina. Em Platão, *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro* (pp. 13-37). Rio de Janeiro: Ediouro.
- Tillich, P. (2000). *História do pensamento cristão* (J. Maraschin, Trad.). São Paulo: Aste. (Original publicado em 1968).

## Notas



- (1) Parte deste trabalho foi realizado enquanto o primeiro autor cursava o Programa de Doutorado em Psicologia da Universidade de Brasília.
- (2) Sobre o conceito de *nomos* como costume e tradição, ver Guthrie (1995), especialmente o capítulo IV.
- (3) Sobre isso ver a descrição sobre os componentes dos órgãos dos sentidos e o mecanismo de percepção no Livro III, *Da Alma*.
- (4) Todas as análises do texto grego da *Metafísica* foram feitas com base em Aristóteles (IV a. C./2002).
- (5) Mondin (1980) considera polêmica a classificação de Tomás de Aquino como intelectualista, mas não nega a influência da ética intelectualista aristotélica sobre Tomás de Aquino.
- (6) De acordo com Ryle (1949) o erro de categoria é a apresentação de fatos pertencentes a determinada categoria numa linguagem apropriada a outra. No caso do mito de Descartes, tal erro se expressou na tentativa de tratar conceitos psicológicos que possuem uso disposicional-hipotético e adverbial como se fossem ocorrências a serem localizadas em algum lugar. O ataque principal de Ryle a esse erro é a sua afirmação de que, na linguagem cotidiana, muitos dos conceitos que descrevem a vida mental não descrevem ocorrências, mas sim conjuntos de relações. Vejamos, por exemplo, o uso do conceito de inteligência. Na linguagem cotidiana, inteligência é um *conceito disposicional* aberto para um conjunto de relações que envolvem ações que João executa, em diversos contextos, para solucionar problemas, jogar xadrez, lutar boxe, ir ao cinema, namorar e um conjunto de outras possibilidades inumeráveis. Inumeráveis porque de acordo com Ryle (1949), é possível fazer quase qualquer coisa inteligentemente. Dizer que João é inteligente para a matemática é afirmar muitas disposições do tipo: se um problema for apresentado, então João provavelmente solucionará; se João estiver vendo alguém solucionar o problema, saberá corrigi-lo se este errar em algum passo; se João assistir uma aula de matemática de nível primário, ele ficará entediado. Assim sendo, não faz sentido procurar um local onde está a inteligência (na mente, no cérebro), nem mesmo considerá-la uma causa do comportamento de João. Procurar o local onde está a inteligência, ou considerá-la uma causa da ação é cometer um erro de categoria, tratando o conceito de inteligência a partir de um uso que não lhe compete.

#### **Nota sobre os autores**

*Cláudio Ivan de Oliveira* é Doutor em Psicologia pela Universidade de Brasília e leciona História da Psicologia e Epistemologia da Psicologia na Universidade Católica de Goiás. Tem atuado na pesquisa em História e epistemologia da psicologia, bem como na psicologia social da religião como fenômeno da pós-modernidade. Cláudio Ivan de Oliveira é também professor do Instituto Superior de Teologia Luterana (ISTL) em Goiânia. Contato: [claudioivan.psi@ucg.br](mailto:claudioivan.psi@ucg.br)

*Anderson Clayton Pires* é doutor em Teologia no Instituto Ecumênico de Pós-graduação da Escola Superior de Teologia em São Leopoldo/RS. Anderson Clayton Pires é professor do Instituto Superior de Teologia Luterana (ISTL) em Goiânia. Contato: [claytonpires@uol.com.br](mailto:claytonpires@uol.com.br)

**Data de recebimento: 30/07/2008**  
**Data de aceite: 15/10/2008**