

UMA HEURÍSTICA PARA A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA TOMISTA: INTEGRANDO PSICOLOGIAS DO SENSO COMUM, EXPERIENCIAL, EXPERIMENTAL E METAFÍSICA*

A HEURISTIC FOR THOMIST PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: INTEGRATING COMMONSENSE, EXPERIENTIAL, EXPERIMENTAL, AND METAPHYSICAL PSYCHOLOGIES

DANIEL D. DE HAAN

Frederick Copleston Senior
Research Fellow and Lecturer
In Philosophy and Theology in the
Catholic Tradition
Campion Hall and Blackfriars,
University of Oxford
United Kingdom
daniel.dehaan@campion.ox.ac.uk

Received: 29 Mar 2024

Accepted: 10 Aug 2024

Published: 09 Dec 2024



I then identify major lacunae in his anthropology. In the second part, I show how an integrated approach to commonsense, experiential, experimental, and metaphysical psychologies can fill these lacunae and contribute to the enquiries of a contemporary Thomist philosophical anthropology.

Keywords: Thomist Philosophical Anthropology. Commonsense Psychology. Experimental Psychology. Metaphysical Psychology.

Resumo: Neste estudo, esboço uma heurística para a antropologia filosófica tomista. Na primeira parte, apresento as principais heurísticas empregadas por Aquino para estabelecer os objetos, as operações, os poderes e a natureza de sua antropologia. Em seguida, identifico as principais lacunas em sua antropologia. Na segunda parte, mostro como uma abordagem integrada das psicologias do senso comum, experiencial, experimental e metafísica pode preencher essas lacunas e contribuir para as investigações de uma antropologia filosófica tomista contemporânea.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica Tomista. Psicologia do Senso Comum. Psicologia Experimental. Psicologia Metafísica.

Abstract: In this study, I outline a heuristic for Thomist philosophical anthropology. In the first part, I introduce the major heuristics employed by Aquinas to establish the objects, operations, powers, and nature of his anthropology.

vetera novis augere et perficere
Leão XIII, *Aeterni Patris* §24

* A tradução deste artigo ao português foi autorizada pelo editor da primeira edição de "A Heuristic for Thomist Philosophical Anthropology: Integrating Commonsense, Experiential, Experimental, and Metaphysical Psychologies," originalmente publicado em *American Catholic Philosophical Quarterly* (Volume 96, Issue 2, Spring 2022, pp. 163-213). Todos os textos originais em inglês, incluindo as citações, foram aqui traduzidos para o português, conservando-se somente as referências bibliográficas originais.

Introdução

Em seu tratamento detalhado da psicologia humana, Aquino emprega criticamente a heurística de Aristóteles de que os objetos e as operações de um agente psicológico revelam seus poderes e sua natureza. Meu objetivo neste estudo é contribuir para a tradição tomista da antropologia filosófica, abordando duas tarefas inextricáveis.

A primeira tarefa é receber e interpretar criticamente a forma sistemática de investigação estabelecida por Aquino e desenvolvida pela tradição tomista com o propósito de responder às perguntas “quem somos nós?” e “o que somos nós?”. Essa tarefa será abordada aqui com a apresentação de um relato breve, mas exegeticamente defensável, da heurística aristotélica de Aquino de que *os objetos* especificam *operações*, que especificam *poderes*, que especificam a *natureza* de uma coisa. Chamamos isso de *OOPNheuristic*. Para isso, será necessário detalhar as maneiras pelas quais a heurística *OOPN* está entrelaçada com outras heurísticas e doutrinas substantivas, como o hilemorfismo, e ilustrar como Aquino as emprega para estabelecer sua antropologia filosófica. Vou me referir a esse complexo integrado de heurísticas - isto é, princípios e métodos para orientar nossas investigações psicológicas - como a heurística da *antropologia filosófica tomista* ou *TPA*.

A segunda tarefa é contribuir para a tradição da antropologia filosófica tomista, ilustrando como levar adiante sua forma sistemática de investigação a respeito dos objetos, operações, poderes e natureza das pessoas humanas. Isso requer a defesa de suas principais teses contra as objeções mais substanciais, mas também o enriquecimento e, às vezes, a revisão das teses herdadas à luz de percepções de outras tradições filosóficas ou descobertas científicas. Ao iniciarmos essa segunda tarefa, dois pontos se destacam.

Em primeiro lugar, é impressionante a resistência da heurística *OOPN*¹. Embora raramente articulada na nomenclatura aristotélica, os teóricos contemporâneos dos poderes causais fazem questão de salientar que os físicos de partículas, químicos, biólogos e psicólogos ainda tentam descobrir os poderes e a natureza ou os tipos naturais de diferentes objetos observando o que esses objetos podem fazer. A manipulação causal desses objetos em condições controladas fornece aos cientistas a melhor maneira disponível para mapear sistematicamente todas as diferentes maneiras pelas quais esses objetos podem se comportar

¹ Isso também se aplica aos outros heurísticos. Muitas dessas heurísticas são esquemas formais que podem ser justificados por argumentos que se autojustificam, como a heurística *quoad nos* para *quoad se* e *an est* para *quid est*. Por exemplo, não há como investigar o *quoad se* sem se basear fundamentalmente no que é conhecido *quoad nos*. Outros, como a *OOPN* e o hilemorfismo, são doutrinas substantivas, bem como heurísticas que exigem uma justificativa argumentativa extensa.

em diferentes circunstâncias. Tomarei como certo que a heurística *da OOPN* foi justificada pelos argumentos cientificamente informados dos expoentes contemporâneos da metafísica dos poderes causais.² Minha tarefa, então, é enriquecer criticamente esse pilar da antropologia filosófica tomista à luz dos desafios que ela enfrenta das ciências experimentais, bem como das antropologias filosóficas rivais.

O segundo ponto digno de nota surge quando assumimos o projeto de perguntar por nós mesmos a forma sistemática de perguntas que Aquino empregou para estabelecer as conclusões de sua própria antropologia filosófica. Os tomistas tendem a tirar sua taxonomia psicológica dos textos de Tomás, mas minha tarefa é desenvolver filosoficamente e implantar a heurística *OOPN* novamente, de modo a descobrir quais aspectos da antropologia de Aquino podem ser justificados e quais requerem revisões menores ou substantivas. Quando seguimos a heurística de Aquino e fazemos suas perguntas sistematicamente ordenadas hoje, elas nos levam às mesmas conclusões substantivas? Argumentarei que, uma vez que apreciamos criticamente os extraordinários avanços nas investigações filosóficas e científicas desde o século XIII, não podemos deixar de notar algumas lacunas importantes na forma sistemática de investigação de Aquino. Encontramos a mais significativa dessas lacunas nas principais junções ao longo da heurística *OOPN*. O objetivo central deste estudo será identificar essas lacunas e chamar a atenção para os recursos disponíveis para superá-las.

Na primeira parte, começo com o modo como a heurística *OOPN* está situada dentro da forma sistemática de investigação de Aquino, antes de apresentar como as investigações de Aquino levaram às suas próprias conclusões a respeito dos objetos, operações, poderes e natureza das pessoas humanas. Concluo a primeira parte com uma litania de lacunas e um mapa de como preenchê-las. Na segunda parte, exploro como a antropologia filosófica tomista pode ser enriquecida e como essas lacunas podem ser resolvidas por meio da integração de características de abordagens de senso comum, experienciais, experimentais e metafísicas da psicologia.

I. A antropologia filosófica de Aquino

² Ruth Groff e John Greco, orgs., *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelian-ism* (Nova York/Londres: Routledge, 2012); Jonathan Jacobs, ed., *Causal Powers* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

I.A. A Heurística da Antropologia de Aquino

Aquino, seguindo Aristóteles, sustentou que nossas indagações devem começar com o que é anterior em relação a nós (*priora quoad nos*) e, a partir daí, prosseguir para o que é anterior em si mesmo (*priora quoad se*). A heurística OOPN de Aristóteles é melhor vista como um enriquecimento dessa heurística mais geral sobre a ordem da investigação. O estudo dos seres humanos começa com a experiência humana comum e a interação com outros seres humanos no mundo. A investigação então se volta para os ensinamentos dos “médicos” (*medicus*), como Aquino os chama³, juntamente com as descrições e explicações morais e ontológicas que os filósofos e teólogos forneceram sobre os objetos, operações, poderes e natureza dos seres humanos.

Aquino enriquece essa primeira heurística geral de investigação com uma segunda distinção, propriamente antropológica, entre as duas maneiras pelas quais nós, humanos, chegamos ao conhecimento de nós mesmos: por meio da cognição *an est* e *quid est*.⁴ Nossa autocognição *an est* consiste no conhecimento básico de si mesmo que está ligado à cognição psicológica cotidiana de outros seres. Em primeiro lugar, é somente enquanto se está conhecendo (ou, pelo menos, depois de ter conhecido) algum ser que se pode estar desfrutando simultaneamente de uma consciência *anestésica* experiencial das operações psicológicas que se está realizando como um indivíduo humano consciente. A realidade deve atualizar os poderes psicológicos de uma pessoa para que ela esteja conscientemente conhecendo a realidade. Ao ver cores, ouvir sons e cogitar ou entender o significado de “cavalo”, a pessoa também está consciente de ser um sujeito que está vendo, ouvindo, cogitando e entendendo tal ser. Essa cognição anestésica está ciente de que a realidade é uma realidade. Essa *consciência* é a consciência de suas operações psicológicas como operações individuais exercidas por si mesmo e como próprias de si mesmo. Em segundo lugar, é apenas por estar ciente da realização de operações psicológicas - que são intencionalmente sobre seus objetos - que se pode, assim, refletir para considerar as operações psicológicas em si mesmas ou a si mesmo, agora como os objetos de sua autocognição *an est*. Aquino argumenta que essa habilidade para *uma* autocognição *an est* é semelhante a um hábito, na medida em que a mente está habitualmente ou primordialmente presente a si mesma tanto quando está quanto quando não está realizando operações psicológicas.⁵

³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, (Roma: Editiones Paulinae, 1962) (doravante ST), I, q. 78, a. 4.

⁴ Thomas Aquinas, *Questiones disputatae de veritate* 22, nos. 1-3 (Roma: Leonino, 1970-1976) (doravante DV), q. 10, a. 8-9; ST I, q. 87, a. 1-4.

⁵ DV, q. 10, a. 8.

A autocognição *an est* experiencial das operações e da autocognição é bastante limitada em si mesma, mas fornece a base indispensável para investigações teóricas sobre o *que* são cores, sons, perceptíveis, inteligíveis e o *que* são ver, ouvir, cogitar, compreender e, portanto, também *quais* são os poderes da visão, audição, cogitação e intelecto. Da autocognição *an est* nasce a cognição *quid est* universal da natureza ontológica dos objetos, operações e poderes fundamentados em nossa natureza humana comum.⁶ Em suma, nossa autocognição *an est* diz respeito ao que é *quoad nos* que prepara o caminho para o conhecimento *quid est* do que é universal e *quoad se* com relação à essência dos seres humanos. É a partir da cognição *an est* experiencial de nossas *operações* conscientes e de seus *objetos* intencionais que passamos para a compreensão intelectual *quid est* da constituição ontológica dos *objetos* e *operações*, que revelam os *poderes* fundamentados em nossa *natureza*. A heurística *quoad nos* to *quoad se* combinada com a heurística de autocognição *an est* to *quid est* enquadram e são enriquecidas pela heurística OOPN.⁷

Outra heurística crucial para a antropologia de Aquino aponta nossa dependência da sinédoque na articulação de descrições e explicações psicológicas. Na medida em que nossas investigações teóricas sobre pessoas humanas envolvem uma *análise* intelectual da unidade dos diversos poderes, operações e objetos intencionais do ser humano, nossa investigação se prestará a formas úteis, mas às vezes enganosas, de sinédoque. É por isso que Aquino frequentemente repete o ponto de vista de Aristóteles de que, embora possamos dizer que o olho vê e o intelecto entende, é mais preciso dizer que o ser humano vê e entende empregando seus poderes de visão e intelecto, poderes que são eles mesmos unidos na natureza dos seres humanos.⁸

Esse ponto está enraizado na posição de Aquino de que as ações ou operações são realizadas por um pressuposto; os princípios e poderes formais não são *atores*, mas são aquilo pelo qual (*quo*) o pressuposto ou pessoa opera.⁹ Aquino integra essas heurísticas com seu compromisso com um naturalismo realista hile-

⁶ DV, q. 10, a. 8-9.

⁷ Há um grande desacordo sobre como entender a consciência a partir de uma perspectiva tomista, mas as questões exegéticas, filosóficas e teológicas não foram debatidas adequadamente. Bernard Lonergan articula melhor a posição que defendo. Therese Cory é um conhecido expoente de uma interpretação rival. Veja Bernard Lonergan, "Cognitional Structure," in *Collection* (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 205-21; Therese Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

⁸ Aristóteles, *De anima* I.4.408b12-15; Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima* 45, no. 1 (Roma: Leonino, 1984), I.10 (doravante *In De Anima*); DV, q. 2, a. 6, ad3; ST I, q. 75, a. 2 ad2; I-II, q. 17, a. 5, ad2; II-II, q. 58, a. 2.

⁹ DV, q. 20, a. 1 ad2; ST II-II, q. 58, a. 2; III, q. 20, a. 1 ad2. Esse ponto é explicado e defendido detalhadamente em Daniel De Haan e Brandon Dahm, "Thomas Aquinas on Separated Souls as Incomplete Human Persons", *The Thomist* 83 (2019): 589-637.

mórfico. O hilemorfismo é uma forma de naturalismo porque, mesmo que todas as naturezas criadas sejam sustentadas pelo poder criativo e pela causalidade primária de Deus, como criadas, essas naturezas são suficientes para realizar as operações naturais do que são. Além disso, uma vez que as naturezas criadas são inteligíveis para os seres humanos como animais racionais, a natureza deve possuir em si mesma os poderes suficientes para ser manifestada como inteligível, e os seres humanos devem ser dotados das habilidades necessárias para realizar operações racionais suficientes para compreender essas realidades inteligíveis. Dessa forma, Aquino rejeita visões como a de Averróis, que postulam poderes intelectuais ou fontes de inteligibilidade separadas dos seres humanos individuais e das naturezas que eles conhecem por meio de operações sensoriais, perceptivas e intelectuais.

O ponto central desse naturalismo realista é a apropriação que Aquino faz do hilemorfismo de Aristóteles, mediado pelas inovações de Avicena, Averróis e outros. Para Aquino, o hilemorfismo é ao mesmo tempo uma doutrina ontológica substantiva que também funciona como uma estrutura heurística para investigar a constituição ontológica da forma-matéria dos objetos, operações e poderes da natureza humana. A heurística OOPN, por si só, presume uma ontologia de substância e atributo, mas os aristotélicos continuam a explicar as composições de substância e atributo juntamente com mudanças substanciais e atributivas por uma ontologia hilemórfica. A antropologia de Aquino, portanto, pressupõe a reivindicação ontológica de uma compreensão *hilemórfica* do modo como *as formas* fazem uma diferença metafísica fundamental para a atualização, identificação e organização de características *materiais* e componentes de substâncias e seus atributos, incluindo poderes e operações. Aplicado aos animais, o animalismo hilemórfico sustenta que as almas são *formas animadas* em virtude das quais os organismos sencientes vivem e têm seu ser, poderes e operações.

O animalismo hilemórfico também funciona como um princípio heurístico. Isso se deve ao fato de que, uma vez estabelecido que existem objetos visíveis, operações de visão e um poder de visão, o compromisso de Aquino com o hilemorfismo inicia questões relativas a qual *explanans* é a forma e qual *explanans* é a matéria com relação ao poder visual humano e suas operações. Essa distinção também ajuda a iluminar a maneira pela qual Aquino integra as investigações da filosofia natural e das disciplinas médicas a respeito dos *fatores explicativos materiais* de uma operação e poder psicológicos com os *fatores explicativos formais* investigados pela antropologia filosófica e pela psicologia moral.¹⁰

¹⁰ Em *De Anima*, I.2 (Leonino, 11:161-243).

Para resumir: o ponto de partida de nossa heurística tomista para a antropologia filosófica é, portanto, composto por esses cinco aspectos da antropologia de Aquino: (1) que a investigação ordenada procede do que é *priora quoad nos* para o que é *priora quoad se*, (2) que procedemos da cognição *an est* consciente para o conhecimento universal *quid est*, ambos enriquecidos pela heurística (3) OOPN que a investigação psicológica progride dos objetos para as operações, para os poderes e para a natureza. (4) Esclarecimentos e explicações adicionais da unidade psicológica e ontológica de um ser humano vêm dos princípios sinédoque e suposto-de-ação, bem como (5) do naturalismo realista hilemórfico de Aquino. Antes de assumir a indispensável tarefa exegética de rastrear como Aquino empregou essa heurística para chegar às principais teses de sua própria antropologia, será instrutivo considerar um obstáculo que muitos leitores contemporâneos de Aquino enfrentam.

Um grande obstáculo para a articulação de uma heurística tomista hoje é distinguir adequadamente sua abordagem à *antropologia filosófica* da abordagem filosófica contemporânea dominante aos seres humanos, conhecida como *filosofia da mente*. Vale a pena elucidar aqui por que os compromissos com o hilemorfismo como doutrina ontológica e heurística colocam a tradição tomista e outras tradições aristotélicas da antropologia filosófica fundamentalmente em desacordo com as principais posições desenvolvidas dentro da tradição da filosofia da mente. A filosofia da mente endossa uma heurística ontológica rival que toma como certa a dicotomia físico-mental como ponto de partida para todas as principais posições fisicalistas monistas ou dualistas. Apesar de quaisquer semelhanças aparentes com a antropologia filosófica tomista entre as principais formas de fisicalismo não-redutivo ou posições dualistas - do epifenomenalismo e do emergentismo forte ao dualismo de substância - há apenas um leito procrusto para os hilemorfistas aristotélicos deitarem suas cabeças dentro da tradição da filosofia da mente. Isso se deve ao fato de que, para o animalismo hilemórfico, todos os poderes psicológicos e suas operações conscientes são atributos psicossomáticos incorporados, constituídos pela organização formal dos constituintes materiais. Não há uma única parte dos poderes e operações psicossomáticas de um animal que seja “mental” que não seja também “física”.

Mas essa incorporação não implica que o hilemorfismo seja um tipo de teoria de identidade fisicalista, pois a dicotomia mental-física e as inúmeras posições que ela gera dentro da filosofia da mente deturpam sistematicamente os poderes e as operações psicológicas de todos os animais como os aristotélicos os entendem. Isso se deve principalmente ao fato de que, para a teoria da identidade psicofísica, são sempre as propriedades físicas que determinam totalmente qualquer característica diferenciadora da

realidade; as propriedades mentais são simplesmente idênticas e totalmente explicadas de forma reducionista por essas propriedades físicas. Por outro lado, seria impossível recaracterizar o dualismo de substância, o emergentismo forte, o (proto)panpsiquismo, o epifenomenalismo, o fisicalismo reduutivo, o monismo anômalo ou o fisicalismo funcionalista não reduutivo em termos de forma e matéria sem deturpar fundamentalmente essas posições bem definidas na filosofia da mente ou redefinir completamente “forma” e “matéria” além do reconhecimento aristotélico. Esse abismo fundamental entre o hilemorfismo e a dicotomia mental-física é de amplo alcance, pois a dicotomia mental-física não está isolada dos problemas mente-corpo; ela também enquadra e governa diretamente as posições disponíveis nos debates sobre causação mental, livre-arbítrio, intencionalidade e consciência, teoria da ação e o problema de outras mentes. Os aristotélicos que se entendem reconhecerão corretamente que não há lugar para eles na tradição da filosofia da mente.¹¹

I.B. Os objetos, as operações e os poderes da antropologia de Aquino

Nosso objetivo é apresentar uma heurística para a investigação construtiva na antropologia filosófica tomista que integre os insights da antropologia de Aquino com os avanços experimentais e filosóficos que foram feitos no estudo das pessoas humanas. Mas dificilmente podemos prosseguir nesse esforço “tomista” sem primeiro refletir sobre como Aquino empregou as cinco características de sua heurística para chegar a suas conclusões sobre a natureza humana. Em outras palavras, indispensável para qualquer investigação construtiva é uma rigorosa investigação exegética histórica das obras de Aquino. Claramente, não podemos realizar esse estudo exegético aqui. Em vez disso, confio nos excelentes estudos exegéticos de outros para minha análise superficial.

Aquino endossa a definição de Aristóteles da alma em *De Anima* II.1-2 como a primeira realidade de um corpo orgânico com a potencialidade para a vida. Isso é o que significa para a alma ser a forma substancial de um animal constituído hilemorficamente. O que une todos os animais genericamente são seus poderes de motilidade e senciência; esses poderes são também o que revela a alma senciente dos animais que os diferencia de outras

¹¹ Cf. William Jaworski, *Philosophy of Mind* (Oxford: Wiley, 2011); Alasdair MacIntyre, “What is a Human Body?” em *Tasks of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); David Braine, *Human Person: Animal and Spirit* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1992); Jose Angel Lombo e Francesco Russo, *Philosophical Anthropology: An Introduction*, trans. Piers Amodia (Downers Grove: Midwest Theological Forum, 2014); Daniel De Haan, “Hylo-morphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of New Mechanisms in Neuroscience,” *Scientia et Fides* 5, no. 2 (2017): 9-38; De Haan, “The Interaction of Noetic and Psychosomatic Operations in a Thomist Hylomorphic Personalism,” *Scientia et Fides* 6, no. 2 (2018): 55-83. Doravante, citarei esse último par de artigos como De Haan, *THP*.

espécies dentro do gênero de substâncias hilemórficas animadas. O que une os seres humanos em sua animalidade racional é uma gama de capacidades racionais e sensoriais para cognição consciente, apetite, autorreflexão e ação voluntária. São os poderes racionais dos seres humanos que revelam a alma racional que diferencia os seres humanos de outras substâncias animais hilemórficas.

Em *De Anima* II.4, Aristóteles introduz a heurística *OOPN* para fornecer uma especificação mais granular da mudança teórica do *quoad nos* para o *quoad se*. Lá, ele detalha a heurística *OOPN*, afirmando que, para entender a *natureza* ou a *essência* de uma coisa, incluindo seres vivos formalmente animados por uma alma, devemos identificar os *poderes dessa coisa*. Os poderes de uma coisa revelam a função geral (*ergon*) da natureza de uma coisa, que *diferencia* sua natureza da natureza de outras coisas com naturezas genericamente semelhantes. Mas só podemos identificar os poderes de uma coisa identificando suas atividades ou operações características. Por fim, diferenciamos essas operações por meio do encurralamento conceitual de seus objetos próprios: isto é, os princípios e terminais que atualizam as operações e manifestações de poderes causais ativos e passivos distintos. Na linguagem da metafísica contemporânea dos poderes, todos os poderes têm parceiros de manifestação mútua; os poderes de carga negativa podem ser manifestados por parceiros de poder recíprocos que têm uma carga positiva co-manifestante. Em organismos sencientes, os parceiros de poder recíproco fornecem as condições para operações psicológicas (por exemplo, luz ambiente para visão) ou constituem os próprios objetos das operações (por exemplo, visíveis para visão).

A heurística *OOPN* nos instrui a iniciar nossas investigações psicológicas com os objetos das operações. Mais uma vez, seguindo o exemplo de Aristóteles em *De Anima* II.6, São Tomás toma como certo e não tematiza a unidade dos objetos intencionais presentes por meio das operações cognitivas e apetitivas do sujeito humano consciente. Em outras palavras, Aquino não parece muito preocupado em fornecer qualquer descrição teórica de nossas experiências conscientes dinâmicas e unificadas da realidade. Em vez disso, ele se lança diretamente na tarefa *analítica* de demarcar os diferentes objetos das operações psicológicas.

Observemos essa primeira grande lacuna na antropologia de Aquino: não há uma reflexão geral sobre a unidade de nossa *an est* cognição como agentes psicológicos conscientes. O foco de suas investigações diz respeito à *ontologia* de nossa natureza, poderes e operações psicológicas, e não às nossas *experiências psicológicas* de realizar essas diversas operações psicológicas. Dito isso, as obras de Aquino estão repletas de detalhes teóricos de

uma psicologia filosófica que claramente se baseava em uma compreensão fenomenológica perspicaz de nossas experiências psicológicas conscientes vividas. Como Bernard Lonergan observou, embora Aquino e Aristóteles tenham “usado a introspecção ... brilhantemente, permanece o fato de que eles não tematizaram seu uso, não a elevaram a uma técnica reflexivamente elaborada, não elaboraram um método adequado para a psicologia”¹². Portanto, o que não encontraremos em Aquino, mas que a antropologia filosófica tomista exige hoje, é um relato tematizado de como fazer a transição do senso comum para a teoria, começando com um mapeamento fenomenológico de nossas experiências conscientes unificadas.¹³

Muitos tomistas contemporâneos protestam que ou a consciência é irrelevante, ou não há necessidade de investigá-la, ou é uma aberração do cartesianismo. Mas todas essas evasivas são profundamente equivocadas, pois os aristotélicos não poderiam sequer concluir a tarefa de analisar nossa cognição consciente unificada dos objetos nos diferentes objetos próprios de operações e poderes distintos sem a unidade primordial de nossa experiência consciente da realidade. Nosso ponto de partida inescapável para a reflexão teórica precisa ser o fato de que somos conscientes e conhecemos o ser; é aí que nossas investigações devem começar, a fim de explicar como podemos demarcar o ser nos diferentes objetos próprios de nossas operações. É porque o ser é polimórfico - é multiformado - que o objeto intencional unificado da percepção consciente também é polimórfico. O que é polimórfico e unificado é experimentado primeiro; distinguimos objetos e operações formais com base nessa unidade polimórfica. E como a cognição é informada por uma realidade unificada, mas multiformada, a cognição consciente também é unificada, mas multiformada. O caráter polimórfico de nossa cognição consciente da realidade rastreia as muitas formas de ser que são intencionalizadas e conhecidas por meio de nossas operações cognitivas conscientes. Portanto, o que é necessário é uma articulação teórica ou fenomenologia da unidade polimórfica dos objetos e da experiência consciente desses objetos. Essa fenomenologia da consciência pode fornecer o exigente ponto de partida básico para a demarcação analítica aristotélica mais familiar de nossas experiências conscientes de objetos polimórficos nos

¹² Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Toronto: University of Toronto Publishing, 2005), 5-6. “Aquino praticou a introspecção psicológica e, por meio desse conhecimento experimental de sua própria alma, chegou à sua teoria altamente matizada, profundamente penetrante e firmemente delineada sobre a natureza do intelecto humano” (ibid., 104; ver também 3-5, 87).

¹³ Essa omissão é explicada, em parte, pelo fato de que Aquino adotou um entendimento aristotélico do conhecimento científico teórico que restringiu as reflexões sistemáticas sobre psicologia aos tópicos teóricos que são mais conhecidos em si mesmos. O que precisamos também é de uma investigação teórica de nossas experiências psicológicas *quoad nos*. Os tomistas que enfrentam essas questões hoje podem se valer de recursos filosóficos indisponíveis para Aquino que são especialmente adequados para superar essas limitações - como encontramos em Anscombe, Geach, Lonergan, Wojtyła e MacIntyre.

objetos formais das diferentes operações e poderes do sentido e do intelecto. Voltaremos à questão de como os tomistas podem preencher essa lacuna mais tarde.

Sem tomar nota da unidade polimórfica dos objetos formais da consciência, Aquino, no entanto, segue a análise teórica do *De Anima* II.6 e a diferenciação dessa unidade polimórfica pressuposta dos objetos formais em *per se* e *per accidens* sensíveis. Baseando-se nos desenvolvimentos de Avicena, Aquino entendeu a distinção entre *per se* e *per accidens* sensíveis para fornecer os objetos apropriados para as operações dos cinco poderes dos sentidos externos e dos quatro internos. Aristóteles distingue os *per se* sensíveis em sensíveis próprios e comuns.

Os objetos próprios *per se* sensíveis incluem os tangíveis, os gustativos, os olfativos, os audíveis e os visíveis. Cada um desses diferentes objetos *próprios* especifica a operação distinta de tocar, saborear, cheirar, ouvir e ver. E cada uma dessas operações formalmente diferentes revela um poder distinto, a saber, os cinco sentidos externos. Eles são chamados de sensitivos *próprios* porque cada um deles é um objeto formal único ou não sobreposto; as cores são vistas, mas não ouvidas, e os sons são ouvidos, mas não vistos.¹⁴ De acordo com Aquino, os sensitivos comuns *per se* de movimento, repouso, número, forma e magnitude não fornecem o objeto próprio de nenhum poder sensorial, nem mesmo o *sensus communis*; em vez disso, eles são chamados de *comuns* porque esses sensitivos *per se* são conhecidos por mais de um dos cinco sentidos por meio de sensitivos próprios diferentes. Por exemplo, podemos ver, ouvir e tocar objetos sensíveis coloridos, audíveis e tangíveis *em movimento*; também podemos ver e sentir um objeto colorido e tangível *de formato redondo*.¹⁵

Objeto	Operação(ões)	Potência
Tangível	Tocando	Tatilidade
Sabor	Degustação	Gustação
Odor	Odor	Olfato
Som	Audição	Audição
Cor	Ver	Visão
Per se Sensível	Sensoriamento unificado	Senso comum
Imaginável	Imaginação	Imaginação
Intenção específica	Percepção / Cogitação	Poder Cogitativo
Memorável	Lembrando	Memória

¹⁴ Tecnicamente, Aquino argumenta que a taticidade é um poder genérico que inclui objetos tangíveis formalmente diferentes, como quente e frio, úmido e seco, macio e duro, e assim por diante, que especificam diferentes operações e poderes táteis. *ST I*, q.78, a.3, ad3.

¹⁵ *ST I*, q. 78, a. 3; *In De Anima*, II.13 (Leonino, 118-20: 1-159).

Bens / males sensuais	Amar, odiar, desejar, evitar, desfrutar, tristeza	Apetite concupiscível
Bens / Males sensuais áduos	Esperança, desespero, ousadia, medo, raiva	Apetite irascível
Intenção Universal	Apreensão, julgamento, raciocínio	Intelecto possível
Potencialmente inteligível	Abstração	Intelecto do agente
Bem universal	Desejando, Intencionando, Consentindo, Escolhendo, Executando, Desfrutando	Vontade

Aquino nem sempre fornece a mesma justificativa para a demarcação dos quatro poderes dos sentidos internos: *sensus communis*, imaginação, cogitação e memória. A análise mais plausível que ele fornece baseia-se solidamente na heurística *OOPN*, mas em algumas ocasiões ele apela à fisiologia para justificar uma demarcação psicológica.¹⁶ Antes de interrogar suas explicações fisiológicas, será útil delinear sua divisão dos objetos, operações e poderes dos quatro sentidos internos.

O *sensus communis* é o único sentido interno que, assim como os sentidos externos, só funciona quando seu objeto está presente no ambiente.¹⁷ Quando os objetos no mundo atualizam os cinco sentidos externos, o *sensus communis* co-manifesta-se em virtude da atualização de qualquer um dos cinco sentidos e recebe desses sentidos externos atualizados o *per se* sensible como um todo ou gestalt. Qualquer sensitivo *per se* presente (incluindo tanto os sensitivos próprios quanto os comuns) é o objeto próprio do *sensus communis*.

O poder da imaginação, no sentido estrito ou específico, recebe e retém quaisquer sensíveis *per se* que são conhecidos pelo *sensus communis*; podemos chamar esses sensíveis *per se* retidos de “imagináveis”. Aquino emprega os termos “phantasia” e “imaginação” de forma genérica e específica: genericamente, inclui os poderes da imaginação, cogitação e memória;¹⁸ especificamente, significa apenas o poder da imaginação. Aquino atribui a esse único poder de imaginação as habilidades de reter e reapreender coisas imagináveis, bem como a habilidade de conjurar novas imagens com base em coisas imagináveis retidas. Ele sugere que a postulação de Avicena de outro poder de imaginação dedicado a novas composições de imagens é supérflua e que um único e mesmo poder pode realizar todas essas três operações.¹⁹

¹⁶ Aquinas fornece ambos os tipos de explicações em *STI*, q.78 a. 4.

¹⁷ Thomas Aquinas, *Quaestiones de quolibet* 25, nos. 1-2 (Roma: Leonino, 1996), V, q. 5, a. 2 ad2; VIII, q. 2, a. 2.

¹⁸ Thomas Aquinas, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, ed. P. Marc, C. Pera e P. Caramello (Roma: Marietti Editori, 1961), II, c. 73; *STI*, q. 89, a. 5.

¹⁹ *STI*, q. 78, a. 4.

Os poderes de cogitação - chamados de estimativa em animais não humanos - e de memória têm objetos próprios bastante diferentes, que Aquino chama de *intensões individuais* (*individuales intentiones*). Essas intensões são distintas das intensões universais que compõem o objeto do intelecto possível. As intensões individuais incluem objetos como o significado das palavras e objetos singulares como “o filho de Diáres”, “esta grama”, “este predador”, bem como estimativas afetivas de tais objetos como, por exemplo, desejáveis, assustadores ou agradáveis. As intensões percebidas pelo poder cogitativo não são percebidas pelos sentidos exteriores (*percipiendum intentiones quas non percipit sensus*), mas Aquino classifica essas intensões particulares como *per accidens* sensíveis na medida em que o poder cogitativo as registra simultaneamente enquanto sente os *per se* sensíveis do mesmo objeto via sensação externa. Se o objeto “é apreendido como um indivíduo - por exemplo, quando vejo algo colorido, percebo esse ser humano ou esse animal - então esse tipo de apreensão em um ser humano é produzido pelo poder cogitativo”.²⁰ Se o objeto é apreendido como uma intensão universal, então essa apreensão é alcançada pelo intelecto possível. O poder da memória retém essas intensões individuais registradas pelo poder cogitativo sob o aspecto de terem sido conhecidas antes ou no passado.

Aquino diz muito mais sobre as várias operações atribuídas a esses sentidos internos. Podemos resumir sua visão como a identificação de quatro objetos - gestalt sensível per se, imagináveis, intensões individuais e memorizáveis - que especificam quatro tipos diferentes de operações que revelam os quatro poderes dos sentidos internos do *sensus communis*, imaginação, cogitação e memória. Para completar a teoria dos *poderes cognitivos* de Aquino, observemos que as inteligibilidades *per se* especificam o objeto formal do intelecto possível e seus atos de apreensão, julgamento e raciocínio. Finalmente, a luz intelectual em virtude da qual essas espécies inteligíveis são abstraídas das espécies e fantasmas sensíveis está enraizada na operação do poder do intelecto agente.²¹ Aquino coordenou essa divisão de objetos, operações e poderes cognoscíveis com os objetos, operações e poderes confluentes dos *apetites*, tais como os poderes concupiscíveis e irascíveis e a vontade.²² Há muitos debates importantes sobre as operações e poderes do intelecto possível e agente, da vontade e dos

²⁰ *Em De Anima*, II.13 (Leonino, 121:191-4). Tradução de Tomás de Aquino, *A Commentary on Aristotle's "De anima"*, trans. Robert Pasnau (New Haven: Yale University Press, 1999), 208. 21STI, q. 79, a. 1-13; q. 84, a. 6-8; q. 85, a. 1-2.

²¹ STI, q. 79, a. 1-13; q. 84, a. 6-8; q. 85, a. 1-2.

²² Cf. *In De Anima*, II.13; ST I, q. 78-9; ST I, q. 80-3; ST I-II, q. 6-17, 22-4. Cf. Carlos Bazán, “The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas's Critique of Eclectic Aristotelianism,” *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge* 64 (1997): 95-126; George Klubertanz, *The Philosophy of Human Nature* (Nova York: Appleton Century Crofts, 1953); Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Omiti qualquer discussão sobre os poderes vegetativos e móveis por considerações espaciais, mas nenhuma antropologia está completa sem um exame adequado deles.

apetites sensuais, mas não podemos abordá-los aqui. Esse resumo superficial será suficiente para chamar a atenção para várias junções em que encontramos lacunas adicionais importantes na antropologia de Aquino.

I.C. Principais lacunas na antropologia de Aquino

A lacuna introduzida anteriormente dizia respeito à ausência de qualquer descrição teórica da unidade consciente de nossas operações cognitivas e apetitivas e da maneira como seus objetos são dados de forma unificada. As lacunas consideradas aqui dizem respeito a pontos negligenciados na aplicação de Aquino de sua própria heurística na ordem da investigação psicológica. A primeira dessas lacunas diz respeito ao método de identificação de objetos e operações. Mais adiante, veremos que uma fenomenologia sofisticada e uma explicação teórica da consciência fornecem alguns insights para superar essa omissão. Mas também é verdade que Aquino e outros aristotélicos medievais confiam demais em convenções linguísticas, e suas demarcações de objetos e operações negligenciam fatores ecológicos e sociológicos. Por exemplo, as investigações antropológicas sociais e culturais revelam como as várias comunidades de senso comum dividem de forma diferente suas vidas psicológicas e lógicas. A diversidade do senso comum etnopsicológico e das taxonomias teóricas cria dificuldades para a taxonomia de Aquino. Além disso, a abordagem ecológica da psicologia defendida por James Gibson revelou como os objetos de nossos poderes psicológicos são dinâmicos e que a percepção sensorial é divertida - fundamentalmente enativa, engajada e exploratória. Essa percepção não é contrária às teorias aristotélicas da percepção sensorial, mas também é justo dizer que Aquino e outros peripatéticos pintam um quadro bastante passivo e parado da percepção sensorial, em que objetos aparentemente parados agem sobre órgãos sensoriais parados. Essa imagem negligencia a exigência putativa de que os animais se envolvam ativamente com objetos sensíveis dinâmicos em seus ambientes.

Outra lacuna importante diz respeito à relevância das ciências experimentais para nossa aplicação da heurística *OOPN*. Aquino apela para fatos da fisiologia extraídos da filosofia natural ou de médicos para resolver questões psicológicas. Ele também se baseia no insight de Aristóteles de que devemos distinguir as disciplinas que investigam a forma de um poder psicológico daquelas que investigam a matéria, e que ambas são indispensáveis devido ao animalismo hilemórfico. Mas ele não articula nenhuma heurística clara para orientar nossas investigações sobre como incorporar as descobertas científicas à psicologia. Essas

questões são especialmente pertinentes à antropologia filosófica tomista contemporânea, que tem como objetivo aprender com as descobertas da psicologia e da neurociência. Aquino não poderia ter antecipado os incríveis avanços das últimas disciplinas, mas também é verdade que ele às vezes faz apelos errôneos às ciências fisiológicas para resolver questões de psicologia. Será instrutivo considerar em alguns detalhes porque o apelo de Aquino à fisiologia para justificar sua divisão quádrupla dos poderes dos sentidos internos é problemático.

Em sua divisão dos quatro sentidos internos em *ST I.78.4*, Aquino começa com a heurística *OOPN*, apontando que operações irreduzivelmente diversas em animais perfeitos requerem a postulação de diferentes poderes. Ele então toma nota do fato de que os animais podem operar mesmo quando os objetos da sensação externa estão ausentes. Um corvídeo pode se lembrar e procurar seu esconderijo de comida mesmo quando esse esconderijo não está presente aqui e agora. Portanto, deve haver poderes sensoriais que podem operar quando os objetos dos sentidos externos não estão presentes no ambiente imediato. Ao contrário dos sentidos externos, que simplesmente *recebem* impressões de objetos no ambiente, esses sentidos internos devem ser capazes de *reter* essas impressões e utilizá-las na ausência desses objetos. É nesse ponto de seu argumento que Aquino recorre à fisiologia para justificar a distinção entre os poderes psicológicos receptivos e retentivos.

Com base em Aristóteles, Galeno e Avicena, Aquino argumenta que, nas coisas corpóreas, as habilidades de receber e reter estão enraizadas em dois princípios diferentes. Isso ocorre porque as coisas úmidas recebem bem, mas não retêm bem, e as coisas secas retêm bem, mas não recebem bem. Aquino conclui: “Assim, uma vez que a potência sensitiva é o ato de um órgão corpóreo, uma potência que recebe sensíveis deve ser diferente de um poder que as conserva”²³. Ele usa essa explicação fisiológica para justificar a distinção entre dois poderes que recebem formas sensíveis e intenções, a saber, *sensus communis* e cogitação, respectivamente, e os dois poderes que retêm *per se formas* sensíveis e intenções, a saber, imaginação e memória, respectivamente.

Essa justificativa fisiológica era filosoficamente duvidosa no século XIII; atualmente, ela se tornou indefensável pelas ciências experimentais. No entanto, ela fornece um excelente exemplo de como as demarcações psicológicas dependentes de uma fisiologia altamente provisória podem ser falsificadas se essa fisiologia se mostrar errônea. A distinção entre as operações do poder cogitativo e a memória, no entanto, não se baseia em justificativas

²³ *ST I* q.78, a. 4, trans. Alfred Freddoso, <https://www3.nd.edu/~afreddoso/summa-translation/TOC-part1.htm>.

fisiológicas úmidas ou secas, nem na distinção entre o lobo frontal e o lobo temporal medial da neurofisiologia contemporânea. Em outras palavras, fazemos e podemos justificar filosoficamente a distinção entre percepção aspectual e memória sem qualquer apelo às ciências experimentais. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Será útil considerar quais recursos filosóficos do século XIII estavam disponíveis para desafiar a demarcação fisiológica de Aquino. O primeiro é o princípio aristotélico de que é a forma, e não a matéria, que distingue *essencialmente* os objetos das operações e poderes psicológicos. Em segundo lugar, é bem sabido que Aquino endossou a doutrina da existência intencional (*esse intentionale*) de objetos em poderes psicológicos como visão, audição, imaginação, memória e assim por diante. Em outras palavras, os objetos podem existir intencionalmente em seus poderes psicológicos de uma forma que difere de seu modo natural de existência (*esse naturale*). Assim como um anel de sinete pode deixar a impressão de sua forma sem transformar a matéria receptora em um anel de sinete, também posso perceber um objeto magnético sem que minha percepção se torne magnética.²⁴

Uma vez que ele endossou corretamente essa doutrina da intencionalidade, não está claro por que Aquino argumentaria que as propriedades fisiológicas naturais existentes desses poderes incorporados poderiam ter qualquer influência *essencial* na demarcação das operações e poderes psicológicos. Além disso, o argumento fisiológico de Aquino não pode sair do papel sem alguma premissa adicional que explique por que a matéria deveria fazer esse tipo de diferença para as operações psicológicas dos poderes psicológicos. Se há uma distinção *psicológica* substantiva entre poderes psicológicos receptivos e retentivos, então ela precisa ser baseada nas propriedades das operações psicológicas e do ser intencional, não no modo natural de ser dos órgãos desses poderes.

Há outro problema de inconsistência aqui. Enquanto Aquino segue Avicena ao distinguir os sentidos internos que são receptivos de formas sensíveis ou intenções daqueles que retêm esses dois objetos, em outro lugar Aquino inequivocamente atribui um *habitus*, bem como *experimentum*, ao poder cogitativo supostamente *receptivo*, demonstrando, assim, que é um poder capaz de *retenção* também.²⁵ Da mesma forma, por que a imaginação e a memória são consideradas retentivas, mas não receptivas? Afinal de contas, ambos *recebem* objetos e, assim como o poder cogitativo, podem ser utilizados quando seus objetos estão ausentes e de formas inovadoras, como quando a imaginação evoca novas imagens ou

²⁴ ST I q. 78, a. 3; *In De Anima*, II.24 (Leonino, 168-9:13-75).

²⁵ Tomas de Aquino, *Expositio Libri Posteriorum*, vol. 1*, 2 (Roma: Leonino, 1989) II. 20; ST I-II, q. 50, a. 3, ad3.

quando buscamos recordar algo por meio da reminiscência da memória.²⁶ Em resumo, mesmo em um nível psicológico, a divisão entre poderes psicológicos receptivos e retentivos carece de plausibilidade filosófica e é utilizada de forma inconsistente.

Há outras questões com a divisão de Aquino dos quatro sentidos internos que poderíamos insistir - como sua localização nos ventrículos do cérebro, se o *sensus communis* é explanatoriamente supérfluo²⁷, ou por que deveríamos favorecer a divisão de Aquino em relação às demarcações rivais dos sentidos internos de Avicena, Averróis, Alberto, o Grande e outros²⁸ - mas a maior detração é sua tentativa de sustentar distinções psicológicas formais apelando para diferenças fisiológicas maternas. A questão não é que a fisiologia seja irrelevante para a psicologia - nenhum hilemorfista aristotélico poderia afirmar isso; ao contrário, precisamos de um entendimento significativamente mais sofisticado de suas interconexões adequadas. Há uma série de perguntas importantes que devemos fazer aqui.

Primeiro, em que estágio de nossas investigações em antropologia filosófica as ciências experimentais se tornam relevantes? Precisamos da psicologia experimental no início de nossa aplicação da heurística OOPN? Ou elas são relevantes apenas em estágios posteriores? Em segundo lugar, que tipo de relevância elas têm? A psicologia experimental é uma fonte primária para o estabelecimento de poderes e operações psicológicas ou ela só pode interrogar e revisar retrospectivamente o que podemos estabelecer com base em nossas experiências conscientes de nossas operações psicológicas? Um terceiro conjunto de perguntas vai além da psicologia experiencial e experimental e diz respeito a como nossas experiências psicológicas se relacionam com nossa constituição fisiológica e ontológica não experiencial. Que relação existe entre nossas experiências psicológicas e quaisquer posições experimentais ou metafísicas sobre os objetos psicológicos, operações, poderes e sistemas orgânicos subpsicológicos dos seres humanos? Além disso, as psicologias experienciais e metafísicas devem abrir caminho para as descobertas da psicologia experimental ou existem bases experienciais e metafísicas adequadas para equilibrar criticamente os resultados da psicologia experimental?

Em suma, Aquino não detalhou para nós como navegar nessas junções teóricas significativas na antropologia filosófica, da psicologia experiencial à psicologia experimental e à psicologia mais metafísica que ocupou a maior parte de sua atenção teórica perspicaz. O

²⁶ ST I, q. 78, a. 4.

²⁷ M. R. Bennett e P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, 2ª ed. (Oxford: Blackwell, 2021) (doravante PFN), pp. 25-7.

²⁸ Veja Deborah Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Trans-formations", *Topoi* 19 (2000): 59-75.

que é exigido de *nossa investigação* é uma transposição hermenêutica crítica da heurística integrada de Aquino de seu meio filosófico, científico e teológico para o nosso. Devemos aprender como empregar sua heurística para enfrentarmos os desafios atuais da antropologia filosófica, e devemos entender como distinguir e não confundir essa abordagem amplamente aristotélica com as abordagens rivais do que chamo de *filosofia da mente*, *antropologia fenomenológica* e *antropologia conceitual*. Aqui também podemos aprender com Aquino.

Aquino desenvolveu a tradição aristotélica da antropologia filosófica que ele herdou em uma síntese filosófica mais profunda, que tentava sublimar tudo o que era verdadeiro em diversas escolas rivais em um relato unificado e não eclético da natureza humana - um relato que estava subordinado a um horizonte teológico superior. Aquino alcançou essa síntese valendo-se de visões diversas e, às vezes, rivais dentro da tradição aristotélica (por exemplo, Galeno, Alexandre de Afrodísias, Nemésio, Avicena, Averróis) e das escolas fora da tradição aristotélica, como o platonismo, o agostinismo, o neoplatonismo, o dionisianismo e assim por diante. Em suma, Aquino era como nós em dois aspectos cruciais. Pois nós também herdamos uma tradição filosófica, que endossamos como tendo autoridade epistêmica e justificação *como uma tradição de investigação racional*. É claro que essa compreensão da justificação epistêmica está em desacordo com as epistemologias modernas que rejeitam ou deixam de apreciar os desenvolvimentos biopsicossociais humanos e as práticas educacionais necessárias para sustentar uma tradição de investigação racional. Mas Aquino também é como nós, na medida em que enfrentou problemas semelhantes em relação a como se engajar em estruturas filosóficas rivais, o que exigiu a integração sem ecletismo de seus insights genuínos e contribuições para a investigação filosófica que precisavam ser integrados à tradição aristotélica. Para enfrentar esses desafios, Aquino precisou dizer mais do que Aristóteles e outros aristotélicos haviam dito em suas investigações e, em alguns casos, até mesmo revisar e corrigir as investigações, os argumentos ou as conclusões alcançadas pela tradição aristotélica. Assim foi para Aquino e assim é hoje para aqueles que herdaram a tradição tomista de investigação racional. Aquino recebeu uma tradição significativa de *endoxa* teórica que ele examinou criticamente, revisou, ampliou e procurou defender. Recebemos da tradição tomista-aristotélica de investigação sistemática uma *endoxa* significativamente mais complexa, que também devemos interrogar criticamente, revisar e tentar reivindicar para estar à altura da aspiração do *Aeterni Patris* de Leão XIII: *vetera novis augere et perficere*.²⁹ Isso nos leva ao que distingue nossa investigação da de Aquino e a outro conjunto de

²⁹ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999); MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philo-sophical Issues", em *Tasks of Philosophy*, cap. 8. 8.

perguntas sobre como fazer a transição do *quoad nos* do senso comum para as investigações teóricas referentes ao *quoad se*.

I.D. Superando lacunas na antropologia de Aquino

Vimos que Aquino, assim como Aristóteles, ensina que nossas investigações devem passar do que é *quoad nos* para o que é *quoad se*, mas ele diz muito pouco sobre como esse pivô é realizado. Isso é ainda mais problemático para nós por duas razões. A primeira é que agora enfrentamos setecentos anos de desenvolvimentos e proliferações de inovações teóricas existenciais, culturais, científicas e outras. A segunda é que a antropologia filosófica é uma investigação abrangente que busca integrar as experiências cotidianas vividas pelos seres humanos com uma compreensão teórica da natureza fundamental das pessoas humanas. Podemos sugerir brevemente aqui como os tomistas podem preencher essa lacuna, ilustrando como nossa heurística da antropologia filosófica tomista pode governar três dimensões interdependentes de nossas pesquisas.

Primeiro, toda maravilha humana começa *in media res*. Todos nós somos pessoas comuns criadas em alguma forma de senso comum histórica e culturalmente localizada.³⁰ Essa educação em algum senso comum paroquial é anterior a qualquer educação nas práticas de investigação teórica. Não apenas o último deve vir mais tarde no desenvolvimento, mas apenas uma minoria de pessoas simples é iniciada em alguma prática de investigação teórica, muitas vezes institucionalizada.

As práticas de investigação teórica se envolvem em formas sistemáticas de investigação que visam assintoticamente ao *quoad se* e aspiram transcender os horizontes provinciais do senso comum e do *quoad nos*, mas nunca podem deixar de ser investigações teóricas situadas histórica e culturalmente. A “visão de lugar nenhum” dos positivistas é uma aspiração ilusória que corrompe os verdadeiros fins da investigação teórica e é sempre suscetível de incentivar a condescendência imerecida com o senso comum. As práticas de rastreamento da verdade da investigação teórica exigem um autoconhecimento sociológico crítico que busque apreciar seus limites reais e acessar com precisão sua incompletude e

³⁰ Clifford Geertz, “Commonsense As a Cultural System” (O senso comum como um sistema cultural) em *Local Knowledge (Conhecimento local)*, ed., Clifford Geertz (Londres: Fontana Press, 2010), cap. Clifford Geertz (Londres: Fontana Press, 2010), cap. 4.

fraquezas argumentativas. Dito de outra forma, as práticas de investigação teórica com mentalidade crítica demonstram uma compreensão franca de sua falibilidade.³¹

A relação entre teoria e senso comum pode ser capturada pela modificação de uma metáfora introduzida no livro *Lost in the Cosmos (Perdido no Cosmos)*, de Walker Percy. Engajar-se em pesquisas teóricas é semelhante a lançar-se no espaço e - se for bem-sucedido - estabelecer uma órbita estável e frutífera. Mas os teóricos muitas vezes se esquecem - especialmente na antropologia filosófica - que as verdades e a fecundidade de suas investigações não são totalmente independentes de seus contínuos enriquecimentos dialéticos e da potencial transformação das posturas e investigações das preocupações mais terrestres do senso comum. Além disso, os teóricos não podem viver suas vidas no espaço teórico e, com frequência, há problemas de reentrada desastrosos, nos quais a teorização filosófica, teológica e de outros tipos já saiu de férias de tal forma que não tem nenhuma relevância existencial para a vida das pessoas comuns, incluindo as pessoas comuns que às vezes se envolvem nessas mesmas práticas de teorização. A vida com bom senso responsabiliza e deve responsabilizar a teorização filosófica e teológica. Mas também é preciso dizer que nenhum dos imaginários sociais de senso comum que amadurecemos hoje em dia é totalmente inocente de enormes amplificações e transformações teóricas.³² Para mencionar apenas alguns exemplos, considere as investigações teóricas que afetam diretamente as práticas do direito, da economia e da inovação tecnológica, que tiveram influências incalculáveis sobre quase todas as pessoas comuns hoje em dia.³³

Em segundo lugar, Aristóteles nos ensina que a própria iniciação e as contribuições posteriores a qualquer prática de investigação teórica exigem que se chegue a um acordo com os *endoxa* relevantes. Esses *endoxa* têm origem na história dos debates das tradições rivais mais substantivas - não digo dominantes ou da moda - de investigação teórica. Essas são as tradições mais capazes de (a) identificar suas fontes do senso comum e seus insights para o senso comum, (b) defender de forma coerente e convincente suas próprias posições de objeções internas e externas e (c) não apenas apontar falhas fatais nas tradições rivais de investigação teórica, mas também explicar por que certos debates intratáveis ou crises epistemológicas surgem perpetuamente para elas. Nenhum teórico pode navegar com

³¹ Alasdair MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", em *Tasks of Philosophy*, cap. 1; MacIntyre, "First Principles, Final Ends". 1; MacIntyre, "First Principles, Final Ends".

³² Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

³³ Para os "efeitos de looping" de tais influências na ética, política, economia e psiquiatria, consulte MacIntyre, *After Virtue*, 3ª ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007); Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); Ian Hack-ing, *The Social Construction of What?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); Jason Blakely, *We Built Reality: How Social Science Infiltrated Culture, Politics, and Power* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

sucesso por esses *endoxa* sem se envolver em debates hermenêuticos e históricos. No entanto, os *endoxa* de uma tradição teórica também serão originados das fontes contínuas de todas as investigações teóricas, ou seja, das práticas não teóricas e das visões de mundo existenciais do senso comum. Em vez de ocultar esses compromissos pré-teóricos de nossos imaginários sociais, devemos reconhecer o papel indispensável que eles desempenham nas investigações teóricas de todos nós.³⁴ Assim, por exemplo, a maioria dos tomistas são tomistas em parte porque são católicos. Assim como a maioria dos filósofos fisicalistas da mente defendem o fechamento causal do físico, em parte, porque aderem inabalavelmente ao naturalismo agnóstico ou ateu. Precisamos chegar à raiz dessas diferenças e perguntar abertamente qual é a influência justificável ou injustificável que cada compromisso de credo tem sobre as pesquisas antropológicas de alguém.

Em terceiro lugar, dentro das investigações teóricas da antropologia filosófica tomista, há algumas linhas de investigação que são do *quoad nos* que enquadram e estabelecem linhas de investigação relativas ao que é *quoad se*. Aquino distinguiu apenas grosseiramente as ciências da alma ou das criaturas intelectuais daquelas dos médicos e a relevância de ambas para as investigações da filosofia moral e da teologia. Podemos fornecer uma divisão mais granular da mudança das indagações imersas no *quoad nos* que ascendem ao *quoad se*, distinguindo e integrando as formas de indagação psicológica de *senso comum*, *experienciais*, *experimentais* e *metafísicas* dentro do mandato da antropologia filosófica tomista.³⁵ Essas formas devem ser entendidas como modos cumulativos e recursivos de investigação e não como um simples caminho unidirecional de crítica em que as disciplinas pertencentes ao *quoad se* são as únicas a dominar as entregas do *quoad nos*.

Há uma complexa relação dialética entre essas formas de psicologia; todas elas estão inter-relacionadas e cada uma pode ser informada ou questionada pelas outras. Nesta seção, apresento um esboço programático de como preencher as lacunas identificadas na antropologia de Aquino. Na segunda parte deste estudo, tentarei dar mais corpo a esse esboço.

³⁴ Veja MacIntyre, *Ethics and the Conflicts of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); Taylor, *Sources of the Self*; Taylor, *A Secular Age*; Robert Bellah, *Religion in Human Evolution* (Londres: Harvard University Press, 2011).

³⁵ Embora eu não tenha espaço para abordar essas questões inevitáveis, ao contrário da filosofia da mente, que erroneamente afirma que suas investigações podem ser neutras com relação a questões éticas e outras questões normativas, a antropologia filosófica tomista está inextricavelmente ligada a questões éticas, sociais e políticas. Ver Alasdair MacIntyre, "How Moral Agents Became Ghosts or Why the History of Ethics Diverged from That of the Philosophy of Mind", *Synthese* 53 (1982): 295-312.

A distinção entre a psicologia do senso comum e essas três formas de psicologia teórica está enraizada na heurística da cognição *quoad nos* to *quoad se* e *an est* to *quid est* de Aquino. Mas chamar a atenção para as diferenças entre elas traz à tona o quão pouco Aquino tinha a dizer sobre qualquer uma dessas frentes ou sobre suas interconexões. Aquino não nos informa sobre como passar do senso comum para a psicologia teórica. Ele está ciente das reflexões de Agostinho, mas não considera a possibilidade de uma *investigação teórica* sobre a experiência e a cognição das operações de alguém, como encontramos nas brilhantes investigações da fenomenologia e da análise gramatical wittgensteiniana. E não é preciso dizer que a psicologia experimental contemporânea superou totalmente as descobertas limitadas dos médicos medievais. Evidentemente, as principais contribuições de Aquino para a antropologia filosófica não foram feitas em nenhuma dessas áreas, mas são encontradas em sua rica e perspicaz psicologia metafísica.

Considere primeiramente a lacuna na antropologia de Aquino com relação a como fazer a transição de nossa compreensão de senso comum das pessoas humanas para uma psicologia experiencial teórica regimentada dos seres humanos como animais racionais dependentes em desenvolvimento. Uma das principais tarefas da psicologia experiencial é fazer isso abordando as maneiras pelas quais as pesquisas teóricas sobre pessoas humanas são derivadas de entendimentos não teóricos de seres humanos enraizados nas práticas e visões de mundo existenciais do senso comum, que não podem ser consideradas normativamente neutras. Mas também cabe à psicologia experiencial mapear as maneiras pelas quais o senso comum - composto por visões de mundo que regem as práticas - é influenciado por diversas teorias da teologia, filosofia, moralidade, estética, política, economia, cosmologia, física, química, biologia evolutiva, genética e assim por diante. A psicologia experiencial teórica regimentada buscada aqui, portanto, exige a investigação da psicologia do senso comum por meio de uma análise realista fenomenológica e conceitual-linguística do que é mais conhecido por nós, ou seja, de nossas atividades e habilidades como animais racionais conscientes. Essa psicologia teórica preliminar fornece o ponto de partida para suas próprias expansões e possíveis revisões por psicologias experimentais e metafísicas.

Observamos que outra grande lacuna na antropologia de Aquino diz respeito à ausência de qualquer teoria da consciência enraizada em nossas experiências cotidianas. Isso é confrontado aqui, na psicologia experiencial, em que nossa compreensão do que vivenciamos como simples pessoas de senso comum pode ser enriquecida e receber alguma regulamentação teórica por meio de reflexões fenomenológicas e linguísticas. As questões cotidianas da *psicologia do senso comum* surgem, por exemplo, nos tribunais, mas também entre

os torcedores e comentaristas de futebol que debatem regularmente se o gol de mão de um jogador foi voluntário ou não voluntário. Na psicologia experiencial, os fenômenos de ação voluntária, paixões, memória, consciência, percepção e assim por diante são mapeados por meio de relatos extraordinariamente matizados e sofisticados de, por exemplo, ações voluntárias, involuntárias e não voluntárias, bem como intencionais, não intencionais e não intencionais, por fenomenólogos como Robert Sokolowski ou wittgensteinianos como Elizabeth Anscombe e Peter Hacker, o que amplia significativamente nossa compreensão desses fenômenos psicológicos cotidianos.

Outra lacuna diz respeito à relação do *senso comum* e da psicologia *experimental* com a *psicologia experimental*. As duas primeiras podem ser desafiadas, revisadas ou ampliadas por meio das formas sistemáticas de observação e experimentação que compreendem ciências como sociologia, etologia, etnologia, psicologia, neurociência cognitiva e genética, que substituíram o papel que Aquino atribuiu aos “médicos”. A tarefa da antropologia filosófica tomista é envolver-se em dois tipos de investigações críticas com relação aos resultados da psicologia experimental. Primeiro, empregar nossa psicologia experiencial regimentada para sondar as estruturas conceituais rivais e problemáticas operacionalizadas nas ciências especiais relevantes para a vida humana, especialmente as várias subdisciplinas da psicologia e da neurociência, para criticá-las, corrigi-las e reinterpretá-las à luz da estrutura conceitual da antropologia filosófica tomista. Em segundo lugar, avaliar até que ponto a psicologia experimental revela, com mais precisão do que a psicologia experiencial, o alcance, os limites e os desenvolvimentos ontogênicos das capacidades cognitivas e apetitivas humanas e de outros animais para várias atividades e os sistemas neurobioquímicos subpsicológicos que constituem e possibilitam materialmente as capacidades psicossomáticas que temos *como* animais. À luz de tais descobertas, a psicologia experimental frequentemente revela a necessidade de fazermos revisões significativas na psicologia experiencial.

Embora cada uma das três formas de psicologia do senso comum, experiencial e experimental revele facetas da realidade com significado ontológico substantivo, nenhuma delas se envolve diretamente com questões metafísicas relativas ao que é *quoad se*, fundamental, o que fundamenta o quê e assim por diante. É tarefa da *psicologia metafísica* elaborar os fundamentos ontológicos mais profundos das ontologias superficiais dessas outras formas de psicologia, estabelecendo a estrutura fundamental e a base de nossas operações em seus respectivos poderes psicossomáticos e noéticos, a diferenciação ou individuação precisa desses poderes e, em última análise, como esses poderes estão fundamentados em nossa natureza como pessoas humanas e, assim, determinar o que

constitui a essência das pessoas humanas. Por exemplo, as psicologias de senso comum, experiencial e experimental podem introduzir justificadamente uma pluralidade de capacidades e operações psicológicas, mas essa miríade de capacidades e atos pode ser insuficientemente esparsa e ontologicamente indefensável como poderes e operações fundamentais. Cabe à metafísica elaborar uma ontologia rigorosa e parcimoniosa de poderes, em que um poder pode muito bem abranger o trabalho realizado por inúmeras capacidades. Aquino faz exatamente esse tipo de trabalho de simplificação ontológica em sua própria navegação metafísica através da *endoxa* das capacidades noéticas em *ST* I.79.1-13. Ele mostra como uma variedade de capacidades noéticas propostas pode ser reduzida a dois poderes intelectuais: o agente e os intelectos possíveis. Isso ocorre porque a memória, a razão, o insight, o entendimento prático e teórico, a *sindérese*, a consciência e outros são todos *habitus* distintos ou orientações operacionais de um único e mesmo poder: a saber, o intelecto possível.

O escopo dessa ambiciosa heurística da antropologia filosófica tomista exige claramente a colaboração entre especialistas nas respectivas áreas de teologia, filosofia, ciências experimentais e outras disciplinas. É assim que deve ser, pois a investigação colaborativa é essencial para a educação, a participação, a defesa e o cultivo de uma tradição de investigação racional. Dessa forma, na segunda parte deste estudo, também recorrerei a muitos autores para ilustrar fragmentos desse projeto que já estão em grande parte concluídos ou em andamento. Espero que esta segunda parte ajude outras pessoas a se orientarem para debates em andamento relacionados a suas próprias pesquisas passadas ou futuras. Meu objetivo será coordenar, por meio de uma transposição hermenêutica crítica, as maneiras pelas quais os insights e as descobertas de diversas disciplinas, ou até mesmo de estruturas filosóficas rivais, podem ser sublinhados na tradição tomista de investigação racional e empregados para reparar essas lacunas na antropologia filosófica tomista.

II. Enriquecimento da antropologia filosófica tomista

O esquema a seguir define a agenda para o restante deste estudo, delineando as maneiras pelas quais pretendo mostrar que podemos enriquecer a heurística da antropologia filosófica tomista.

1. Psicologia Experiencial

- Senso comum e etnopsicologia
- Antropologia fenomenológica

- Antropologia conceitual
- Psicologia teórica regrada da pessoa humana

2. Psicologia experimental

- A interrogação da psicologia experimental sobre os conceitos operacionalizados na psicologia experimental
- Os desafios da psicologia experimental aos objetos, operações e poderes da psicologia experiencial
- Abordagem de desenvolvimento para operações e poderes psicológicos Coordenação hilemórfica de operações e poderes psicossomáticos com sistemas orgânicos subpsicológicos
- Psicologia animal comparativa

3. Psicologia metafísica

- Animalismo hilemórfico e a coordenação de poderes e operações psicológicas com os sistemas orgânicos que os constituem materialmente
- Ontologia regimentada de operações, poderes e natureza humana
- Hilemorfismo e a imaterialidade das operações e poderes intelectuais e sua interação com as operações e poderes psicossomáticos

3. Psicologia metafísica

II.A. Psicologia Experiencial

II.A.1. Psicologia Experiencial: Senso comum e etnopsicologia

Começamos necessariamente com o senso comum, pois ele forma o pano de fundo a partir do qual desenvolvemos nossas pesquisas teóricas. O discurso psicológico do senso comum emprega uma série de conceitos fragmentados para expressar, descrever e explicar nossas experiências conscientes de ver, ouvir, tocar, desejar, temer, desfrutar, imaginar, lembrar, compreender, refletir criticamente, desejar ou ter a intenção de fazer algo, deliberar sobre os meios para atingir os fins, chegar a uma decisão e fazer intencionalmente o que decidimos fazer. Essas experiências conscientes constituem o *quoad nos*.

O senso comum é complexo: ele compreende a visão de mundo e os imaginários sociais que regem as práticas de uma pessoa, e tanto as visões de mundo quanto as práticas

podem inspirar e ser influenciadas por teorias.³⁶ O senso comum pode ser tematizado e autorreflexivo; pode ser descritivo e explicativo e, muitas vezes, assume a forma de uma narrativa da vida de uma pessoa, da família ou da raça humana, mas muito do que compõe o senso comum não é dito. Isso ocorre porque o senso comum diz respeito às questões pragmáticas da vida cotidiana, da sobrevivência e do florescimento em um mundo social compartilhado que foi moldado por uma infinidade de fatores históricos. Nossas visões de mundo diversas, muitas vezes conflitantes e nem sempre coerentes internamente, são compostas por uma série de compromissos teológicos, ontológicos, filosóficos e científicos, todos influenciados pelas pesquisas teóricas de outros. Mas nenhum ser humano possui o tempo, as competências polimáticas e o conhecimento teórico abrangente necessários para ter uma teoria de tudo aquilo com que sua visão de mundo e suas práticas o comprometem. O tomismo é apenas um aspecto de uma visão de mundo cristã mais ampla; o positivismo científico pode ser um aspecto da visão de mundo do naturalismo ateu de alguém. Tanto o tomismo quanto o positivismo podem ser articulados teoricamente, mas são, antes de tudo, inspirados e sustentados por pessoas simples de bom senso que estão comprometidas com eles como aspectos de sua visão de mundo cristã ou ateu. Ninguém vive apenas de teorias; vivemos vidas comprometidas com visões de mundo e com as práticas que elas governam e inspiram, inclusive as práticas de teorização teológica, filosófica e científica. Portanto, é fundamental distinguirmos os compromissos filosóficos e científicos que mantemos com base em nossa visão de mundo daqueles que podemos endossar como teóricos filosóficos ou científicos competentes. Meus compromissos com o realismo, o hilemorfismo, a natureza humana, a lei natural, a cosmologia do big bang e a síntese evolutiva estendida são todos baseados em minhas próprias competências teóricas ou em minha visão de mundo existencial não teórica?

Nossa psicologia do senso comum é moldada por diversas influências teóricas e não teóricas em nossa visão de mundo e em nossas práticas, que devem ser pesquisadas, examinadas criticamente e tematizadas para que possamos articular uma psicologia experiencial regimentada. Dessa forma, para sairmos do senso comum e entrarmos nas investigações teóricas de uma psicologia experiencial, são necessários três tipos de investigações interconectadas. Em primeiro lugar, uma compreensão fenomenologicamente enriquecida de nossas experiências conscientes incorporadas e enativas como animais

³⁶ Meu relato do senso comum deve muito ao trabalho de MacIntyre sobre práticas, ao tratamento de Charles Taylor sobre imaginários sociais e à apresentação magistral de Bernard Lonergan sobre senso comum, horizontes e fundamentos em *Insight: A Study of Human Understanding* (Toronto: University of Toronto Press, 2005), caps. 6-7; e *Method in Theology* (Toronto: University of Toronto Press, 2017).

racionais dependentes e em desenvolvimento. Em segundo lugar, uma etnopsicologia que investigue as diversas variedades históricas e culturais da psicologia do senso comum,³⁷ que pode ampliar criticamente nossas investigações fenomenológicas, mas que também requer alguma explicação genealógica sobre porque uma antropologia filosófica tomista é suficientemente ampla para incorporar manifestações e relatos culturalmente diversos das experiências psicológicas humanas. Em terceiro lugar, a interrogação conceitual e linguística da nomenclatura psicológica enculturada do senso comum, da etnopsicologia, da psicologia tomista clássica e da nossa psicologia experiencial de base fenomenológica. Antes de discutir as investigações fenomenológicas e conceituais, farei uma breve observação sobre a importância da etnopsicologia para a antropologia filosófica.

A maioria de nós está familiarizada apenas com a terminologia psicológica de nossa língua materna, e menos ainda com taxonomias psicológicas não ocidentais. Na verdade, essa questão é especialmente premente para a pesquisa experimental em sociologia, psicologia e neurociência cognitiva e comportamental, que generaliza entre os seres humanos, apesar do fato de que seu conjunto de dados é quase exclusivamente extraído de sujeitos de sociedades ocidentais, educadas, industrializadas, ricas e democráticas (WEIRD).³⁸ Como filósofos, também devemos refletir criticamente sobre nossas categorias de consciente, inconsciente, crença, desejo, motivação, amor, ódio, aprendizado, memória, comportamento e assim por diante. São esses termos de tipo natural que esculpem a realidade nas articulações ou são

³⁷ Cf. Robert Turner, "The Need for Systematic Ethnopsychology: The Ontological Status of Mentalistic Terminology", *Anthropological Theory* 12, no. 1 (2012): 29-42; Daniel Robinson, *An Intellectual History of Psychology*, 3ª ed. (Madison: University of Wisconsin Press, 1995); R. B. Onians, *Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); Robert Bellah, *Religion in Human Evolution*; Charles Taylor, *Sources of the Self*; Mary Douglas, *Natural Symbols* (Nova York: Routledge, 2003); Joseph Henrich, *The Weirdest People in the World* (Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2020).

³⁸ Joseph Henrich, Steven J. Heine e Ara Norenzayan, "The Weirdest People in the World?" (As pessoas mais estranhas do mundo?) *Behavioral and Brain Sciences* 33, no. 2-3 (2010): 61-83. "Quem são as pessoas estudadas nas pesquisas em ciências comportamentais? Uma análise recente dos principais periódicos em seis subdisciplinas da psicologia, de 2003 a 2007, revelou que 68% dos sujeitos eram dos Estados Unidos, e 96% dos sujeitos eram de países industrializados ocidentais, especificamente da América do Norte e da Europa, bem como da Austrália e de Israel. A composição dessas amostras parece refletir amplamente o país de residência dos autores, pois 73% dos primeiros autores estavam em universidades americanas e 99% estavam em universidades de países ocidentais. Isso significa que 96% das amostras psicológicas vêm de países com apenas 12% da população mundial. . . . No *Journal of Personality and Social Psychology*, o principal periódico de psicologia social - a subdisciplina da psicologia que deveria (indiscutivelmente) estar mais atenta a perguntas sobre os antecedentes dos sujeitos - 67% das amostras americanas (e 80% das amostras de outros países) eram compostas apenas por alunos de graduação em cursos de psicologia. . . . Em outras palavras, um americano não graduado selecionado aleatoriamente tem mais de 4.000 vezes mais probabilidade de ser um participante da pesquisa do que uma pessoa selecionada aleatoriamente de fora do Ocidente" (ibid., 63, citação interna removida). Em sua conclusão, eles observam que "nossos esforços para compilar um caso experimental revelaram uma situação ainda mais alarmante do que a reconhecida anteriormente. A amostra de estudantes universitários ocidentais contemporâneos que sobrecarrega nosso banco de dados não é apenas uma amostra extraordinariamente restrita da humanidade; ela é frequentemente uma exceção distinta em relação a outras amostras globais. Ela pode representar a pior população na qual podemos basear nossa compreensão do *Homo sapiens*" (82).

simplesmente artefatos linguísticos de programas de pesquisa da língua inglesa em filosofia, psicologia e neurociência cognitiva?

A psicologia do senso comum não pode ser identificada com nenhuma psicologia descritiva unificada ou direta das experiências humanas conscientes; em vez disso, é uma mistura de verbos e nominais psicológicos descritivos e explicativos com interpretações fragmentadas da experiência consciente que, por exemplo, em muitas sociedades WEIRD, são extraídas acriticamente de uma mistura de arte e tecnologia e de interpretações popularizadas da teologia, da filosofia e das ciências. Consequentemente, a psicologia do senso comum não é uma teoria psicológica popular nem uma expressão pura de experiências conscientes brutas.³⁹ Em vez disso, é uma colagem de partições conceituais e linguísticas pragmáticas e convencionais da experiência humana. Como tal, requer um exame crítico e uma comparação com a história das teorias psicológicas - muitas das quais são informadas por categorias religiosas, teológicas e filosóficas - a fim de fornecer uma genealogia filosófica convincente de abordagens rivais da natureza humana e como elas vieram a influenciar as complexidades das diversas psicologias do senso comum. Genealogias filosóficas desse tipo já foram escritas (por exemplo, Gilson, Lonergan, MacIntyre, Taylor, Daniel Robinson, Hacker e muitos outros), mas sempre haverá a necessidade de revisar e expandir o trabalho erudito de outros. Devemos também comparar e verificar racionalmente por nós mesmos esses entendimentos diversos e às vezes rivais da psicologia teórica e do senso comum - incluindo a tradição da psicologia tomista com a qual estamos comprometidos como um aspecto de nossa visão de mundo - recorrendo aos recursos oferecidos pela antropologia fenomenológica e pela antropologia conceitual.

II.A.2. Psicologia experiencial: Antropologia Fenomenológica

A antropologia fenomenológica é identificada com filósofos tão diversos como Husserl, Ingarden, Stein, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Wojtyła, Sokolowski, bem como hermenêuticos, como Gadamer e Ricoeur.⁴⁰ As articulações descritivas perspicazes das

³⁹ Cf. Daniel Hutto, *Folk Psychological Narratives* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008); Matthew Ratcliffe, *Rethinking Commonsense Psychology* (Nova York: Palgrave Macmillan, 2007); Clifford Geertz, "Commonsense as a Cultural System".

⁴⁰ Cf. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, ed., Dermot Moran (Nova York: Routledge, 2001), especialmente III e VI; Husserl, *On the Phenomenology of Internal Time*, trans. Dermot Moran (Nova York: Routledge, 2001), especialmente III e VI; Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, trans. John B. Brough (Dordrecht: Springer, 1991); Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, (Nova York: State University of New York Press, 1996); Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Donald Landes (Nova York: Routledge, 2012); Paul Ricoeur, *Philosophical Anthropology* (Hoboken, NJ: John Wiley and Sons,

investigações fenomenológicas realistas revelam a natureza de nossas experiências conscientes, especialmente como operações psicológicas incorporadas. A fenomenologia detalha, por exemplo, as maneiras como a percepção visual, auditiva e tátil consciente é perspectival, perpetuamente em movimento, exploratoriamente envolvida com outras coisas corporais, animais e pessoas, e também como as percepções conscientes informam e são governadas por nossas experiências afetivas incorporadas e pela expressividade emocional enfatizada. Assim, as investigações fenomenológicas iluminam a base experiencial indispensável para qualquer investigação metafísica sobre as estruturas ontológicas invariantes que constituem essas operações e os poderes que as fundamentam. Há duas maneiras notáveis pelas quais a fenomenologia contribui para a *antropologia filosófica tomista* ou *TPA*.

Em primeiro lugar, conforme mencionado anteriormente, ela pode preencher uma lacuna importante na *TPA no que diz* respeito à exigência de fornecer uma articulação teórica de nossas experiências conscientes e *um* conhecimento *estético* de nossos objetos e operações psicológicas.

Em segundo lugar, ela também fornece recursos para desafiar, revisar ou elaborar a base experiencial da própria psicologia metafísica de Aquino. Ela nos ajuda a levantar e responder questões como: a apresentação da percepção sensorial feita por Aquino é adequada à fenomenologia da exploração perceptual incorporada e enativa? Sua divisão de paixões concupiscíveis e irascíveis é adequada às minhas experiências de prazer e dor somáticos, emoções, humores e assim por diante? O relato de Aquino sobre a *phantasia* e a abstração do intelecto do agente rastreia algo em minha própria experiência de investigação intelectual, insight, conceituação ou reflexão racional? O que sua psicologia metafísica de poderes e operações negligencia devido às omissões de uma fenomenologia insuficientemente detalhada?

Considere o paladar complexo de nossos afetos somáticos experimentados, ou seja, prazeres e dores corporais, que as investigações fenomenológicas detalharam. Concentrando-se no disedônico, esses afetos incluem dores localizadas e gerais, dores agudas e surdas, coceiras, picadas, latejamento, exaustão, languidez e muitos outros. Algumas dessas dores são sentidas em áreas superficiais específicas, como queimaduras, cortes, erupções

2016); Robert Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Alasdair MacIntyre, *Edith Stein* (Nova York/Boulder: Rowman and Littlefield, 2006); Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, ed. E. Spiegelberg (*The Phenomenological Movement*, ed.: The *Phenomenological Movement*, 2006); e Alasdair MacIntyre, *Edith Stein* (Nova York/Boulder: Rowman and Littlefield, 2006). E. Spiegelberg (Haia: Springer Netherlands, 2012); Dan Zahavi, *Husserl's Legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

cutâneas ou hematomas, e outras são sentidas internamente, como uma enxaqueca atrás do olho, uma dor de ouvido aguda, garganta irritada ou qualquer variedade de sensações de queimação, formigamento, distensão ou desconforto no estômago, intestinos e assim por diante.⁴¹

Aquino articulou uma teoria notavelmente complexa das paixões psíquicas (*passiones animales*) que ele integrou em sua descrição da razão prática, da vontade, da ação e de sua influência na formação de virtudes e vícios. Mas as justificativas experimentais para essas distinções são menos claras do que poderiam ser, especialmente no âmbito das paixões ou emoções experimentadas e transformadas por percepções racionais. Essas são áreas em que as elucidações fenomenológicas têm mais probabilidade de *aumentar do* que de fornecer bases para uma revisão radical, especialmente com relação à sofisticada teoria de Aquino sobre o raciocínio prático, a vontade e as fases da ação humana.⁴²

No caso do relato de Aquino sobre as afecções somáticas (*passiones corporales*), encontramos uma posição que é subdesenvolvida e que enfrenta sérias objeções.⁴³ Isso porque Aquino, sem justificativa argumentativa, trata as afecções somáticas como se fossem compostas de uma mudança corporal, apreendida por uma forma ersatz de taticidade, que resulta em uma paixão concupiscível peculiar. Essa dúvida assimilação dos afetos somáticos à sua taxonomia existente de taticidade e paixões concupiscíveis é experimentalmente indefensável e ontologicamente implausível, pois força a taticidade a apreender um objeto - uma paixão da carne corporal - que não é *per se* sensível de qualquer tipo, e que, então, supostamente informa o apetite concupiscível sem quaisquer intenções avaliativas do poder cogitativo.⁴⁴ As investigações detalhadas da fenomenologia e seus debates com os wittgensteinianos sobre a natureza dos afetos somáticos podem retificar essas deficiências na antropologia de Aquino. Da mesma forma, a fenomenologia combinada com a psicologia do desenvolvimento e a psicanálise pode aumentar outros aspectos da psicologia afetiva e conativa subdesenvolvida de Aquino, que omite a distinção entre paixões e impulsos motivacionais, formas seguras e inseguras de apego, agitações e humores.⁴⁵

⁴¹ Drew Leder, *The Absent Body* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

⁴² Cf. *ST I-II* q. 6-48; Stephen Brock, *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2021); Craig Steven Titus, *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006).

⁴³ Cf. *DV*, q. 26, a. 2-3; *ST III*, q. 15, a. 4-6. Daniel De Haan, “*Delectatio, gaudium, fruitio*: Three Kinds of Pleasure for Three Kinds of Knowledge in Thomas Aquinas”, *Quaestio* 15 (2015): 543-52.

⁴⁴ Veja Daniel De Haan, “Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of As-pectual, Actional, and Affective Percepts”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88, no. 3 (2014): 397-437.

⁴⁵ John Bowlby, *Secure Base* (Londres/Nova York: Routledge, 2005). Para trabalhos filosóficos sobre psiquiatria, consulte Jonathan Lear, *Wisdom Won from Illness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017); Matthew Ratcliffe, *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality* (Oxford: Oxford University

Há muitas outras maneiras pelas quais a fenomenologia pode ajudar a antropologia filosófica tomista a desenvolver uma articulação mais sofisticada de como percebemos conscientemente as coisas, brincamos com imagens, lembramos e narramos, mas esses exemplos relativos ao afeto e à conação devem fornecer uma ilustração suficientemente sugestiva. Até agora, esbocei superficialmente as maneiras pelas quais podemos expandir nossa própria psicologia nativa do senso comum por meio da etnopsicologia e das genealogias filosóficas do senso comum e da psicologia teórica, que devem ser submetidas à reflexão, crítica e verificação fenomenológicas. Os resultados provavelmente difíceis de manejar desse tipo de investigação ambiciosa podem ser colocados em ordem ao serem interrogados por investigações gramaticais no estilo wittgensteiniano, como as encontradas nos estudos conceituais magistrais em antropologia filosófica e neurociência de Peter Hacker e outros.⁴⁶

II.A.3. Psicologia Experiencial: Antropologia conceitual

A antropologia conceitual denota uma abordagem amplamente compartilhada por um grupo de filósofos, incluindo Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, J. L. Austin, Elizabeth Anscombe, Norman Malcolm, Bede Rundle, Anthony Kenny e P. M. S. Hacker.⁴⁷ M. S. Hacker.⁴⁷

Eles se envolveram em formas semelhantes de cartografia conceitual e análise linguística que muitos associam ao trabalho de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*. Essa cartografia conceitual ou terapia concentra-se nas formas como a linguagem comum codifica

Press, 2008); Matthew Ratcliffe, *Experiences of Depression* (Oxford: Oxford University Press, 2015); Julian Hughes, *Thinking Through Dementia* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Paul C. Vitz, William J. Nordling e Craig Steven Titus, eds., *A Catholic Christian Meta-Model of the Person: Integration with Psychology and Mental Health Practice* (Sterling: Divine Mercy University Press, 2020).

⁴⁶ Cf. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Mind and Will*, Part I: Essays (Oxford: Blackwell, 2000) (doravante *MW*); Hacker, *Human Nature: The Categorical Framework* (Oxford: Blackwell, 2007); Hacker, *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013); Hacker, *The Passions: A Study of Human Nature* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2017); Hacker, *The Moral Powers: Um Estudo da Natureza Humana* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2021). Consulte também M. R. Bennett e P. M. S. Hacker, *History of Cognitive Neuroscience* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2008) (henceforth *HCNS*); Bennett and Hacker, *PFN*; P. M.S. Hacker, M. R. Bennett, Daniel Dennett, and John Searle, *Neuroscience and Philosophy*, ed. Daniel Robinson (Nova York: Columbia University Press, 2007).

⁴⁷ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Londres: Penguin Books, 2000); Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. e trans. P. M.S. Hacker and Joachim Schulte (New York: John Wiley & Sons, 2010); J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975); Norman Malcolm, *Memory and Mind* (Ithaca, NY: NCROL, 1977); Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (New York: Routledge, 2003); G.E.M. Anscombe, *Intention* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); Peter Geach, *Mental Acts* (Nova York: Routledge and Kegan Paul, 1957); Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Nova York: Wiley, 1996).

os limites entre o sentido e o absurdo, especialmente no que diz respeito ao discurso psicológico. As críticas pacientes, incisivas e, às vezes, escrupulosas da antropologia conceitual são necessárias para peneirar a sujeira acumulada em nossas investigações fenomenológicas informadas pela etnopsicologia e pela genealogia filosófica para chegar a representações mais precisas dos fenômenos psicológicos reais. A fenomenologia e a psicologia introspectiva, assim como a filosofia da mente, estão sujeitas a se desviar para especulações metafísicas desvinculadas sobre experiências conscientes (por exemplo, várias formas de *homúnculos* e toda a algazarra sobre qualia) e precisam ser trazidas de volta ao porto com segurança. As investigações gramaticais da antropologia conceitual podem nos ajudar a navegar “por essas águas repletas de cardumes sem ficar encalhado nas rochas ou preso nos redemoinhos dos conceitos da psicologia”.⁴⁸ Vamos nos concentrar em duas grandes contribuições que essas investigações trazem para a nossa heurística *TPA*. Primeiro, a extensa investigação das violações da falácia mereológica na filosofia da mente, na psicologia e na neurociência cognitiva. Segundo, os parâmetros para investigações gramaticais de conceitos psicológicos.

Em primeiro lugar, nem a psicologia do senso comum nem qualquer psicologia teórica ou experimental precisa endossar a visão criptocartesiana da “psicologia popular” de que o sujeito de todos os predicados psicológicos é uma posição teórica escondida atrás da parede corpórea do comportamento, como uma mente interna inobservável, um eu, uma alma, um cérebro, um módulo neural ou um conectoma neural que causa os efeitos de todo o comportamento externo do corpo.⁴⁹ Anthony Kenny chamou essa confusão de *falácia do homúnculo*, um erro que foi sistematicamente explorado por Peter Hacker e Max Ben-Nett sob o título de *falácia mereológica* em seus *Philosophical Foundations of Neuroscience and the History of Cognitive Neuroscience*.⁵⁰

A falácia mereológica ou “princípio de Aristóteles” - uma versão do princípio da sinédoque mencionado anteriormente - chama a atenção para as confusões conceituais que surgem sempre que erroneamente atribuímos atributos psicológicos às partes de um organismo (mente, poder, cérebro ou rede neural) que pertencem ao organismo como um todo.

⁴⁸ Hacker, *MW*, 155.

⁴⁹ Veja Paul Churchland e John Haldane, “Folk Psychology and the Explanation of Human Behaviour”, *Aristotelian Society Supplementary Volume* 62, no. 1 (1988): 209-54.

⁵⁰ Cf. Anthony Kenny, “The Homunculus Fallacy”, *The Legacy of Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1984), pp. 125-136; Kenny, “Cognitive Scientism”, em *Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P.M.S. Hacker*, ed. Hans-Johann Glock e John Hyman (Oxford: Oxford University Press, 2009); Hacker, *PFN*, cap. 3.

O que deve ficar claro é que os aristotélicos e os wittgensteinianos têm vários alvos comuns de crítica. De fato, o próprio relato de Hacker sobre o aristotelismo wittgensteiniano vê as concepções de seres humanos de Aristóteles, Aquino e Wittgenstein como sendo da mesma linhagem conceitual.⁵¹ É por essa razão que Peter Hacker é um parceiro de conversa especialmente apropriado para os tomistas. Voltemos então aos parâmetros de Wittgenstein para investigações gramaticais de conceitos psicológicos.

Para a antropologia wittgensteiniana, o objetivo da investigação gramatical psicológica é examinar o uso de significados psicológicos e elucidar as normas de representação ou a estrutura categórica que rege o uso de nossos conceitos psicológicos. Hacker fornece uma lista sugestiva e não exaustiva de 21 parâmetros “relevantes para a descrição de conceitos psicológicos. . . . Eles poderiam sem dúvida ser complementados por um exame mais aprofundado dos métodos de análise de Wittgenstein.”⁵² Em sua tetralogia de antropologia filosófica e em seus estudos sobre os fundamentos filosóficos da neurociência, ele emprega esses parâmetros para mapear os significados de conceitos psicológicos como sensação, percepção, memória, reconhecimento, conhecimento, crença, pensamento, imaginação, cogitação, volição, atenção, consciência, com volumes inteiros sobre paixões, virtudes e vícios.⁵³ Os parâmetros de Hacker são os seguintes:

1. *Assimetria de primeira/terceira pessoa no presente do indicativo*: “I see φ ” não é um indicativo; “She sees φ ” baseia-se nos critérios comportamentais do que alguém diz e faz
2. *Assimetria epistêmica* - “Eu acredito *que* ela está com dor”, mas não “Eu acredito *que* estou com dor”, o que não faz sentido
3. *Categorias formais* para *φ or φ -ing-act*, activity, operation, event, state, process, disposition, power, ability, etc.
4. *Temporalidade* - duração *genuína* para *φ -ing*
5. *Temporalidade* - momento de *φ or φ -ing*
6. *Posse essencial de uma história* - ver vermelho ou sentir dor não tem um contexto antecedente essencial; mas esperar, antecipar, ter esperança, deve estar embutido em uma situação
7. *Localização do que é tido ou sentido*
8. *Órgãos de localização* para *φ -ing*
9. *Qualidades fenomênicas*

⁵¹ Veja Hacker, *Human Nature*, 27.

⁵² Hacker, *MW*, 154; veja 143-55.

⁵³ Para referências, consulte n. 27 e 46.

10. *Graus* - (dor, emoção, desejo), não enxergar ou ouvir bem
11. *Comportamento expressivo característico*
12. *Expressão verbal característica*
13. *Intencionalidade* - alguns fenômenos psicológicos têm objetos intencionais, por exemplo, percepções e emoções; outros não têm objetos intencionais, por exemplo, humores.
14. *Sujeição à vontade*
15. *Razões de apoio* - as razões fornecem bases justificadoras; podemos ter razões para querer ou acreditar em algo, mas não para uma dor de cabeça
16. *Causas explicativas* - causa da emoção distinta da razão para uma emoção; porquês que não são razões
17. *Dependência ou independência da linguagem* - O φ -ing depende do domínio da linguagem?
18. *Genealogia conceitual* - alguns atos psicológicos dependem de atos mais básicos, por exemplo, aparecer ao perceber, duvidar ao acreditar, fingir φ ao realmente φ -ing.
19. *Genealogia comportamental* - existem raízes comportamentais para algum conceito psicológico; ele é uma extensão do comportamento pré-linguístico?
20. *Aplicabilidade da lei do meio excluído* - às vezes, as condições de *fundo* devem ser atendidas, pois somente em um determinado contexto os conceitos psicológicos se aplicam a um sujeito (erros de categoria)
21. *Ligações* - afinidades gramaticais *reais* e aparentes
Permita-me apresentar mais seis.
22. *Incorporação ativa* - algum φ -ing é essencialmente incorporado, incorporado, perspectival e sua manifestação normalmente envolve o envolvimento ativo com objetos no ambiente
23. *Dependências contrafatuais e independência das operações entre si* - *conhecimento* sobre a percepção (conectado a 18); padrões de operações sincronizadas: perceber e pensar, perceber e agir, pensar e falar
24. *Aprimorado* pela prática, habilidade e aquisição de disposições ou *hábitos*
25. *Verificador de anjos e outros animais* - erros de conceitualização de φ -ing que podem pertencer não a humanos, mas a anjos ou outros animais
26. *Encapsulamento de informações e penetrabilidade cognitiva* - quando o conhecimento sobre uma ilusão modifica a maneira como se percebe a ilusão

27. Ontogenia *humana* - O *φ-ing* requer o desenvolvimento de algum fator biopsicossocial para ser habilitado? O exercício da capacidade de *φ-ing* transforma algum dos fatores biopsicossociais que possibilitaram o *φ-ing*?

Sem dúvida, submeter todos os conceitos psicológicos significativos do senso comum, da etnopsicologia e da fenomenologia a uma investigação gramatical de acordo com esses vinte e sete parâmetros seria uma contribuição surpreendentemente elucidativa para a antropologia filosófica. Todos nós podemos ser gratos a Hacker por seus extensos estudos que executam essa tarefa, mesmo que façamos objeções a alguns dos detalhes de suas análises. Hacker fornece o seguinte esquema de poderes psicológicos que ele pretende investigar, o que claramente acrescenta, ordena de forma diferente ou elimina algumas dimensões da psicologia humana apresentadas por Aquino.⁵⁴ Embora nossa heurística exija isso, este não é o lugar para abordar as estruturas filosóficas rivais e as psicologias teóricas distintas de Hacker, Aquino e outros.

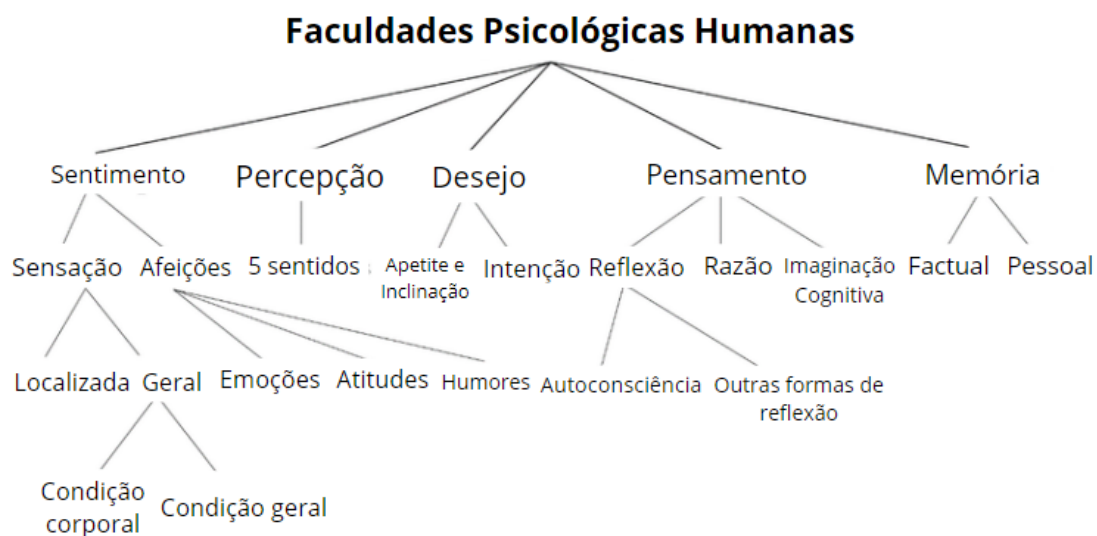


Figura 1.1. Uma possível ordenação das faculdades psicológicas humanas

II.A.4. Psicologia experiencial: Psicologia Teórica Regimentada da Pessoa Humana

As ferramentas da antropologia conceitual, como a etnopsicologia e a fenomenologia, só vão até certo ponto. Isso nos leva à tarefa de articular uma psicologia experiencial tomista regimentada. Nesse ponto, nossa heurística *TPA* claramente se separa das explicações de

⁵⁴ Figura de Hacker, *Human Nature: Categorical Framework*, 3.

Hacker e de outros wittgensteinianos sobre os objetivos da análise gramatical. Enquanto Hacker pensa que sua psicologia descritiva perspicaz está meramente elucidando as normas de uso de conceitos psicológicos, o aristotélico considera que esses estudos detalhados têm importância metafísica na medida em que estão rastreando as articulações naturais das operações e poderes das pessoas humanas. De fato, é por meio dessas investigações linguísticas e da introspecção fenomenológica que muitas de nossas categorias metafísicas começam a surgir, uma vez que não se pode ir longe na psicologia descritiva sem reconhecer que a maioria dos atributos psicológicos implica algum relato ontológico de habilidades, capacidades, poderes, disposições, eventos, agência e assim por diante. A psicologia descritiva convida a investigações metafísicas mais profundas, especialmente em tipos naturais psicológicos. Mas essas questões ontológicas não podem ser totalmente abordadas sem examinar se nossa psicologia experiencial resiste ao escrutínio experimental.

Além de fornecer percepções preparatórias para a metafísica, a *TPA* tem como objetivo estabelecer uma psicologia teórica experiencial mais regimentada a ser operacionalizada na psicologia experimental. Os wittgensteinianos são resistentes a essas restrições e modificações no uso comum de termos psicológicos. Wittgenstein advertiu que devemos evitar a tentação de forçar esse discurso convencional em uma estrutura sistemática agradável e organizada.

A mera descrição é tão difícil porque se acredita que é preciso preencher os fatos para entendê-los. É como se alguém visse uma tela com manchas de cores espalhadas e dissesse: do jeito que estão aqui, são ininteligíveis; só fazem sentido quando as completamos em uma forma. (Se você completá-lo, você o falsifica.)⁵⁵

Essa advertência deve ser integrada à metodologia autocrítica da heurística da *TPA*. A terapia conceitual da antropologia conceitual chama a nossa atenção para as idiossincrasias reais que resultam de forçar todos os fenômenos psicológicos em sistemas pré-concebidos, como a dicotomia mental-física pós-cartesiana, ou a divisão aristotélica de sensação de particulares e intelecção de universais, ou a dicotomia de poder cognitivo-apetitivo de Aquino. Essas divisões são verdadeiras para a realidade? Ou será que nossas tentativas de sistematizar o discurso psicológico revelam que estamos acriticamente presos a algum sistema?

A advertência de Wittgenstein também ilustra a diferença saliente entre os objetivos de uma análise wittgensteiniana dos jogos de linguagem da *psicologia de uso comum* e a *psicologia*

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, trans. G.E.M. Anscombe (Chicago: University of Chicago Press, 1980), I, §257.

teórica regimentada da *TPA*. A primeira considera que o objetivo da psicologia descritiva não é mais do que capturar e elucidar as normas de uso adequado para os inúmeros conceitos psicológicos do senso comum.⁵⁶ Mas esse é apenas um passo exigente para o esforço da *TPA* de tematizar uma psicologia teórica, que se preocupa com mais do que os significados dos conceitos psicológicos conforme ditados por suas normas convencionais de uso pelo senso comum. Pois a *TPA* está preocupada, em última instância, em descobrir a constituição ontológica essencial das operações e poderes psicológicos. Dessa forma, o depósito da psicologia descritiva wittgensteiniana, que muitas vezes deixa significados sinuosos e imagens incompletas de forma fragmentada (já que isso reflete o uso comum), deve ser regimentado para permitir parcimônia, clareza, sistematicidade e para tirar proveito de toda a gama de terminologia psicológica. Em suma, há uma necessidade real de se submeter a essa terapia descritiva wittgensteiniana antes de qualquer esforço para estabelecer uma taxonomia psicológica sistemática. No entanto, embora a psicologia teórica exija uma terminologia técnica conceitualmente rigorosa e informada pelo uso comum, nossa psicologia experiencial regrada não precisa seguir servilmente as convenções mais arbitrárias do uso comum.

É necessário muito mais trabalho para justificar a transição crítica das investigações gramaticais da antropologia conceitual para uma psicologia experiencial teórica sistemática e regulamentada. Seja qual for a forma que essa psicologia experiencial possa assumir, ela também deve identificar padrões de operações com uma terminologia sistemática e não sobreposta que preserve, tanto quanto possível, os sulcos naturais do senso comum, da experiência fenomenológica e dos usos linguísticos comuns detalhados pela antropologia wittgensteiniana. O melhor que nossa psicologia teórica regimentada pode esperar é uma ontologia de superfície rigorosamente lúcida, porém aproximada, das operações e habilidades humanas, que deve ser entregue para ser aprofundada e criticada por meio de investigações de psicologias experimentais e metafísicas.

Esbocei como uma psicologia experiencial tomista pode ser aduzida com base nos recursos do senso comum, da etnopsicologia, da genealogia e de outras tradições filosóficas. Meu foco tem sido as tradições fenomenológicas e conceituais da antropologia filosófica. Ambas as tradições podem ser entendidas como esforços para articular uma psicologia

⁵⁶ Hacker defende seu ponto de vista em *Human Nature*, 1-28; Hacker, *Intellectual Powers*, Apêndice. Para uma breve crítica a esses pressupostos do nominalismo gramatical wittgensteiniano a partir de uma perspectiva tomista, consulte David Oderberg, *Real Essentialism* (Londres: Routledge, 2007), pp. 38-43: “A consequência inevitável, então, é que ou o wittgensteiniano, ao analisar problemas relativos à essência ou a qualquer outro tópico metafísico, acaba sendo forçado a fazer metafísica de uma forma não linguística, envolvendo-se com os conceitos e princípios metafísicos que fundamentam toda a linguagem; ou ele se enreda na rede de um uso comum mítico que é totalmente desconectado da realidade extralinguística. O essencialista não tem dúvidas quanto ao rumo que deve tomar” (43).

baseada na experiência, com o objetivo de fazer isso por meio de uma reflexão perspicaz e detalhada sobre a experiência consciente e o papel da linguagem na constituição da vida psicológica humana. Como essas áreas de investigação são lacunas para a antropologia filosófica tomista, temos muito a ganhar aprendendo com elas sobre como caracterizar a unidade da experiência consciente, as operações conscientes distintas, as capacidades e seus perfis, e as dependências cooperativas ou mútuas dessas operações e capacidades. Mas, ao contrário de algumas variantes de antropologias fenomenológicas e conceituais que consideram seus respectivos métodos como os fins da filosofia - e, portanto, como estando entre parênteses ou capazes de dissolver todas as questões metafísicas -, os tomistas e outros aristotélicos devem se apropriar de suas metodologias experienciais perspicazes como meios para um fim. O que elas fornecem são maneiras de esclarecer e tematizar formalmente o que é mais conhecido para nós, de modo a começar com o pé direito, por assim dizer, em nossa jornada teórica para o mais conhecido em relação a si mesmo, a ser expandido por psicologias experimentais e metafísicas.

II.B. Psicologia Experimental

As investigações teóricas de uma psicologia experiencial tomista fornecem duas contribuições inter-relacionadas para a pesquisa em psicologia experimental. Primeiro, uma estrutura conceitual lúcida e regimentada para a compreensão de nossas múltiplas operações psicológicas e lógicas que podem ser empregadas para questionar as taxonomias psicológicas existentes - tanto filosóficas quanto experimentais - que carecem de reflexão crítica.⁵⁷ Segundo, a psicologia experiencial fornece uma estrutura conceitual sistemática que pode ser operacionalizada em experimentos com seres humanos e animais não humanos ou empregada para reinterpretar experimentos psicológicos. Mas também é necessário reconhecer que as contribuições são mútuas, uma vez que as descobertas de experimentos e observações controladas fornecem importantes desafios, ampliações e (des)confirmações para a taxonomia regimentada da psicologia experiencial. Antes de considerar as ilustrações de cada uma delas, precisamos considerar alguns fatos sociológicos importantes relativos às práticas da “ciência normal” na psicologia. Isso também esclarecerá por que os tomistas não devem ser ingenuamente otimistas quanto às perspectivas de qualquer laboratório experimental contemporâneo em psicologia ou neurociência operacionalizar em seus

⁵⁷ Isso é exatamente o que Peter Hacker e Max Bennett conseguiram de forma brilhante no *PFN* e no *HCNS*.

experimentos a estrutura conceitual até mesmo de antropologias amplamente aristotélicas, fenomenológicas ou conceituais.

Comece pelo fato de que os filósofos raramente são treinados em pesquisa científica e os cientistas normalmente não recebem nenhuma educação filosófica. Esses fatos são óbvios, mas sua importância raramente é apreciada. Temos espaço apenas para observar três pontos especialmente relevantes. Primeiro, assim como os filósofos normalmente não recebem nenhuma formação educacional em práticas científicas, o currículo e a iniciação dos alunos nas práticas de experimentação científica quase sempre não deixam espaço para aprender a refletir filosoficamente sobre os conceitos básicos de percepção, emoção, comportamento voluntário ou atenção consciente que eles operacionalizarão em seus experimentos. Sua sofisticação incomparável na experimentação não é acompanhada por nenhuma educação disciplinada sobre como buscar clareza conceitual em relação aos fenômenos psicológicos. É tão provável que os psicólogos confundam fisicalismo eliminativo e fisicalismo reduutivo ou emoções com sensações corporais quanto os filósofos confundem condicionamento operante com condicionamento clássico. Na maioria dos casos, os psicólogos, ao contrário dos filósofos, não estão profundamente comprometidos com suas construções conceituais e, em vez disso, são bastante pragmáticos ou instrumentalistas em relação aos conceitos que adotam ou abandonam. Os conceitos assumidos e operacionalizados no projeto, na execução e na interpretação de experimentos psicológicos geralmente são selecionados simplesmente porque são fáceis de quantificar ou são arbitrariamente selecionados de algum idioma psicológico, filosófico ou de senso comum existente. É altamente improvável que essas fontes idiossincráticas de construtos psicológicos experimentais sejam coerentes com construtos em outras áreas da psicologia experimental ou sejam compatíveis com uma psicologia experiencial regimentada. Portanto, os tomistas devem suspeitar das vestimentas conceituais que revestem os dados experimentais apresentados na maioria dos estudos psicológicos.

Em segundo lugar, a pesquisa científica em psicologia e neurociência é hiperespecializada, em que os programas de pesquisa têm pouca interação com as subdisciplinas localizadas em laboratórios do outro lado do corredor. Os especialistas que realizam pesquisas experimentais sobre “memória de trabalho” podem saber pouco ou nada sobre os avanços nas pesquisas sobre “memória episódica” na última década, e vice-versa. Alguns cientistas trabalham apenas com outros modelos animais de memória, dependência ou percepção, enquanto outros se dedicam exclusivamente a experimentos humanos não invasivos que empregam fMRI. É necessário avaliar essas diferenças e entender as questões

epistemológicas relativas ao funcionamento de diferentes técnicas experimentais.⁵⁸ Da mesma forma, em cada subdisciplina ou sub-subdisciplina, é provável que haja debates de nicho em que até mesmo os “artigos de revisão” podem contar apenas um lado da história.

Os filósofos que, por acaso, selecionam esses estudos podem estar citando acriticamente não um consenso científico, mas uma perspectiva controversa ou unilateral em um debate ao vivo. Os filósofos não devem citar estudos científicos para confirmar suas teorias se não puderem resumir o debate científico relevante e os méritos e limitações de seus lados opostos.

Terceiro, ainda há muitos filósofos preocupados com o engajamento da psicologia experimental que não estão cientes da enorme “crise de replicação” que surgiu na última década. A crise da replicação deixou a ciência psicológica e as disciplinas relacionadas em estado de emergência depois que *muitos - e não alguns* - dos estudos fundamentais da psicologia experimental falharam totalmente em sua replicação. A resposta crítica dos cientistas para melhorar a experimentação e tentar sistematicamente replicar muitos resultados experimentais anteriores foi impressionante. O ponto importante aqui é que os filósofos devem ser cautelosos ao citar quaisquer estudos experimentais em psicologia que não tenham sido replicados ou conduzidos desde o surgimento das crises de replicação.⁵⁹ Esses e outros fatos relevantes relativos às práticas da ciência psicológica normal não devem ser ignorados pelas incursões da antropologia filosófica tomista na psicologia experimental. Vamos agora considerar as principais maneiras pelas quais a psicologia experimental se relaciona com a antropologia filosófica tomista.

A heurística da psicologia experiencial integrada, descrita na última seção, ilustrou como a reflexão crítica substantiva sobre nossas experiências e estrutura conceitual pode contribuir muito com o princípio aristotélico de que os objetos diferenciam operações que diferenciam poderes que diferenciam naturezas. No entanto, a psicologia experimental mostra que há limites genuínos para as investigações conceituais e que observações e experimentos controlados podem fornecer ampliações ou desafios significativos às nossas divisões conceituais de operações e poderes conscientes ao operacionalizá-las em experimentos. A antropologia filosófica tomista tem pelo menos cinco tarefas principais com relação à psicologia experimental. A primeira tarefa é mais crítica, mas as outras quatro

⁵⁸ Hacker, PFN, §1.6; Alva Noë, *Out of Our Heads: Why You are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness* (Nova York: Hill and Wang, 2009); Daniel De Haan e Geoffrey Meadows, “Aristotle and the Philosophical Foundations of Neuroscience”, *Proceedings of the ACPA* 87 (2013): 213-30.

⁵⁹ Veja Fiona Fidler e John Wilcox, “Reproducibility of Scientific Results”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (verão de 2021), ed., Edward N. Zalta, “Reproducibility of Scientific Results”. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-reproducibility/>.

destacam maneiras pelas quais a psicologia experimental pode enriquecer a antropologia filosófica tomista.

II.B.1. Conceitos de interrogação operacionalizados na psicologia experimental

A primeira tarefa diz respeito à exigência de questionar as estruturas conceituais operacionalizadas no projeto, na implementação e na interpretação de experimentos em psicologia e neurociência. Isso ocorre porque todos os experimentos operacionalizam alguma estrutura conceitual, e a maioria dos conceitos empregados em experimentos atualmente assume conceitos de fenômenos psicológicos derivados de tradições científicas, filosóficas ou de senso comum que são incompatíveis ou, pelo menos, incongruentes com aqueles endossados e defendidos pela *TPA*.

Por exemplo, a rejeição fundamental da *TPA* da concepção dominante de “psicologia popular” como uma forma de teorização de senso comum sobre outras mentes implica que os tomistas não podem aceitar nenhuma das interpretações padrão problemáticas do desempenho de bebês humanos ou outros animais em qualquer experimento de leitura da mente ou teoria da mente. Isso se deve ao fato de que as interpretações padrão pressupõem que a leitura da mente ou a capacidade de atribuir atributos psicológicos a outras pessoas é uma entre as muitas habilidades de teorização postuladas pela psicologia popular. Assim como os wittgensteinianos, fenomenólogos, gibsonianos e expoentes da Cognição 4E radical - incorporada, enativa, embutida, estendida - a *TPA* sustenta que a capacidade do ser humano adulto de *atribuir* atributos psicológicos de forma noética e linguística a seres humanos ou a outros animais é uma habilidade intelectual que se desenvolve a partir de habilidades mais básicas de registro perceptual não intelectual compartilhadas entre cães, gatos, esquilos, golfinhos e outros animais, gatos, esquilos, golfinhos, corvídeos, macacos, símios e bebês humanos para perceber ou registrar - mas não *atribuir*, pois isso pressupõe domínio linguístico - *as possibilidades* dos comportamentos psicológicos de outros animais.⁶⁰

Da mesma forma, a escolha racional ou teoria da decisão continua sendo a concepção dominante de raciocínio prático assumida pela psicologia popular da crença-desejo, economistas comportamentais e muitos outros. Essa concepção basicamente humeana do raciocínio prático está fundamentalmente em desacordo com os entendimentos tomistas-

⁶⁰ Cf. Hutto, *Folk Psychological Narratives*; Ratcliffe, *Rethinking Commonsense Psychology*; Hacker, *PFN*, cap. 4; MacIntyre, “What is a Human Body?” (O que é um corpo humano?)

aristotélicos do raciocínio prático como terminando em ação, não em escolha, e que está aberto à transformação racional de nossas crenças, desejos e preferências.⁶¹ A influência generalizada da teoria da decisão racional significa que ela é presumida na pesquisa sobre desenvolvimento humano, psicologia moral, por todos os sistemas duais ou teorias de processo, juntamente com o trabalho frequentemente citado de Antonio Damásio sobre a hipótese do marcador somático. Os tomistas que recorrem a Damásio por causa de sua insistência na importância das emoções para o raciocínio prático eficaz muitas vezes deixam de notar que ele pressupõe uma teoria da decisão racional e sua concepção irremediavelmente confusa das emoções, ambas incompatíveis com a antropologia de Aquino. Ao contrário de Aquino, que sustenta que uma paixão ou emoção de medo tem como objeto próprio um mal árduo, Damásio sustenta que uma “emoção” é composta de mudanças corporais associadas a “imagens mentais” ativadas pelo cérebro. E “sentir uma emoção é a experiência de tais mudanças em justaposição às imagens mentais que iniciaram o ciclo”.⁶² Damásio sustenta erroneamente que discernimos nossas “emoções” ao “sentir uma emoção”. Portanto, a maneira como descobrimos que estamos com medo não é percebendo conscientemente uma situação de perigo, mas percebendo interiormente nossas “emoções”, ou seja, nossos estados corporais, como o aumento da frequência cardíaca. A teoria de Damásio é um desastre fenomenológico e conceitual.⁶³

Problemas conceituais semelhantes precisam ser identificados e questionados com relação à pesquisa experimental sobre a consciência e os pacientes com cérebro dividido de Roger Sperry e Michael Gazzaniga, os experimentos no estilo Libet sobre a neurociência do livre-arbítrio, o trabalho de Joseph LeDoux sobre o medo e a ansiedade, os estudos de Weiskrantz sobre a visão cega e inúmeros outros exemplos de experimentos científicos que operacionalizam implícita ou abertamente a estrutura conceitual da psicologia popular e da filosofia da mente.⁶⁴ Todos os estudos experimentais desse tipo exigem reexame por meio de uma estrutura hermenêutica crítica para que possam ser adequadamente reinterpretados a partir de estruturas conceituais mais semelhantes a uma antropologia filosófica tomista.

⁶¹ Para uma crítica à teoria da decisão, consulte Alasdair MacIntyre, *Ethics and the Conflicts of Modernity*, cap. 1-4; José Luis Bermúdez, “O que é o corpo humano? 1-4; José Luis Bermúdez, *Decision Theory and Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Gerd Gigerenzer, *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious* (Nova York: Penguin, 2008); Blakely, *We Built Reality*.

⁶² Antonio Damasio, *Descartes' Error* (Nova York: Penguin Books, 2008), p. 145.

⁶³ Para uma crítica detalhada, consulte Hacker, *PFN*, cap. 8.

⁶⁴ Para revisões desses exemplos, consulte Hacker e Bennett, *PFN*; Hacker e Bennett, *HCNS*; John Hyman, “Visual Experience and Blindsight”, *Investigating Psychology: Sciences of the Mind After Wittgenstein* (London: Routledge, 1991), chap. 7; Ian Phillips “Blindsight is Qualitatively Degraded Conscious Vision”, *Psychological Review* 128, no. 3 (2021): 558-84.

Felizmente, em grande parte, esse tipo de reinterpretação crítica foi realizado por Hacker e Bennett, bem como por pensadores como Raymond Tallis, Alva Noë e Daniel Hutto.⁶⁵

II.B.2. Psicologia experimental e a heurística *OOPN*

A segunda tarefa diz respeito ao papel da psicologia experimental na individuação de objetos, operações, poderes e órgãos psicológicos. Há várias questões urgentes aqui. As ciências experimentais são *essencialmente* ou apenas *acidentalmente* relevantes para a demarcação formal de objetos, operações ou poderes psicológicos? Ou será que essas ciências simplesmente fornecem os detalhes materiais, especialmente os relativos aos sistemas orgânicos subpsicológicos, que preenchem os objetos, operações e poderes psicológicos já formalmente demarcados? Como veremos, as investigações das outras tarefas da psicologia experimental abordam questões que são especialmente relevantes para responder a essas perguntas.

As descobertas da psicologia experimental podem desafiar as taxonomias fornecidas por nossa psicologia experiencial. Algumas ilustrações serão úteis. Apesar da confusão conceitual encontrada na vasta literatura experimental sobre memória e aprendizagem, há uma impressionante variedade de casos demonstrados de condicionamento clássico e operante de nossas capacidades cognitivas, conativas e comportamentais. Esse trabalho experimental sobre condicionamento lança uma nova luz sobre como nossas reações móveis, percepções, registros cogitativos, impulsos, emoções, motivações, atenção e até mesmo raciocínio prático e ação voluntária podem ser influenciados de forma sutil, mas significativa, pelo nosso ambiente e experiências passadas.⁶⁶

Da mesma forma, o rico corpo de trabalho sobre os limiares, ilusões, alcance e limitações de nossos sistemas sensoriais, especialmente os sistemas tátil, auditivo e visual, fornece amplas evidências, algumas das quais desafiam nossa psicologia experiencial, enquanto outros aspectos dessa pesquisa precisam ser conceitualmente questionados por

⁶⁵ Cf. os três volumes de antropologia filosófica de Raymond Tallis, *The Hand: A Philosophical Enquiry into Human Being* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003); *The Knowing Animal: A Philosophical Enquiry into Knowledge and Truth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004); *I Am: A Philosophical Enquiry into First-person Being* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005); Noë, *Out of Our Heads*. Para as referências relevantes de Hutto, ver n. 77.

⁶⁶ Para pesquisas introdutórias, consulte Michael W. Eysenck e Mark T. Keane, *Cognitive Psychology*, 8ª ed. (Londres/Nova York: Psychology Press, 2020); Michael S. Gazzaniga, Richard B. Ivry e George R. Mangun, *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*, 5ª ed., (Nova York/Londres: Norton, 2018). Para uma análise detalhada com relevância para o vício, consulte Barry J. Everitt e Trevor W. Robbins, “Drug Addiction: Updating Actions to Habits to Compulsions Ten Years On”, *Annual Review of Psychology* 67 (2016): 23-50.

nossa psicologia experiencial.⁶⁷ Da mesma forma, embora a economia comportamental e a teoria da escolha racional assumam concepções de racionalidade e ação opostas à visão tomista, suas contribuições para nossa compreensão de vieses cognitivos, heurística e fenômenos semelhantes, como o viés regressivo, o efeito denominação, O efeito Dunning-Kruger, a falácia do jogador, o desconto hiperbólico, a lei de Weber-Fechner ou a sensibilidade decrescente, as generalizações e discriminações de estímulos, a resposta baseada no afeto, a superaditividade e assim por diante superam as breves observações de Aquino sobre *eubulia*, *synesis* e *gnomo*.⁶⁸ No entanto, é fundamental que as formas comprovadas de condicionamento e vieses - bem como o trabalho multitudinário sobre genética, epigenética e distúrbios psiquiátricos que estou deixando de lado aqui - sejam integradas em nosso relato tomista da pessoa humana, especialmente considerando o impacto significativo que elas têm sobre a razão prática e a psicologia moral. Por exemplo, como as descobertas replicadas experimentalmente sobre déficits cognitivos, distúrbios mentais e neurofisiológicos ou deficiências e vieses psicológicos podem ampliar ou desafiar uma descrição da *TPA* sobre a obediência das paixões à razão prática e à vontade ou a distinção entre paixões antecedentes e consequentes?⁶⁹ Muitas dessas influências e vieses são completamente ignorados pela nossa psicologia experiencial, mas precisam ser abordados.

Há também um crescente corpo de literatura na neurociência cognitiva sobre a memória semântica (ou seja, conhecimento factual) e a formação de conceitos, categorias e esquemas,⁷⁰ e uma extensa literatura experimental sobre os processos executivos centrais da memória de trabalho, inteligência fluida e outros processos relacionados ao raciocínio prático, tomada de decisão e ação. Todas essas áreas de pesquisa experimental levantam questões e desafios importantes para as teorias tomistas da abstração do intelecto do agente, espécies inteligíveis, formação de conceitos pelo intelecto possível, raciocínio prático, livre escolha e ação humana. A *TPA* não pode ignorar esses impressionantes estudos experimentais de explicações neuropsicológicas biológicas e cognitivas de fenômenos que os

⁶⁷ Cf. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*; James Gibson, *Senses Considered as Perceptual Systems* (Londres: George Allen and Unwin Ltd, 1966); Alva Noë, *Action in Perception* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004); P.M.S. Hacker, *Appearance and Reality* (Oxford: Blackwell, 1987); Hacker, *PFN*.

⁶⁸ *ST* II-II q.51, a. 1-4

⁶⁹ Para uma investigação filosófica útil da psiquiatria que aborda seus métodos (por exemplo, modelo biopsicossocial, modelo médico, sintomatologia do *DSM*), seus desafios e Se os transtornos mentais são tipos naturais, consulte Dominic Murphy, *Psychiatry in the Scientific Image* (Cambridge, MA: MIT Press, 2012).

⁷⁰ Rodrigo Quian Quiroga, "Concept Cells: The Building Blocks of Declarative Memory Functions", *Nature Reviews Neuroscience* 13, no. 8 (2012): 587-97. Para uma apresentação popular da descoberta de Quiroga dos "Neurônios de Jennifer Aniston", consulte Rodrigo Quian Quiroga, Itzhak Fried e Christof Koch, "Brain Cells for Grandmother", *Scientific America* (fevereiro de 2013): 31-5.

tomistas frequentemente afirmam ser as operações imateriais do intelecto do agente, do intelecto possível e da vontade.

Por fim, devemos levar a sério os desafios comportamentais e de imagens cerebrais às taxonomias da psicologia experiencial. Por exemplo, as dissociações duplas da neuropsicologia podem desacreditar, confirmar ou desafiar as demarcações da psicologia experiencial. Elas fazem isso mostrando que não há dissociações comportamentais significativas entre alguma emoção ou humor, ou que o trabalho experimental confirma distinções entre impulsos e emoções, ou sugere que talvez precisemos acomodar uma distinção conceitual entre memória de trabalho e memória de longo prazo para capturar as dissociações duplas estabelecidas experimentalmente. Da mesma forma, se não há como operacionalizar alguma capacidade cognitiva identificada experimentalmente (por exemplo, memória episódica) por meio de tarefas comportamentais ou discriminar e dissociar alguma operação psicológica proposta de outras (por exemplo, memória semântica ou troca de tarefas) por meio de tarefas comportamentais (ou por meio de imagens cerebrais), então devemos nos perguntar “por quê?” Será que é porque nossa demarcação teórica não está esculpindo a realidade nas articulações? Ou será que isso se deve à falta de engenhosidade no projeto experimental ou a algumas limitações ecológicas do contexto experimental?

II.B.3. Psicologia do Desenvolvimento e Ontogênese Humana

Uma terceira tarefa diz respeito ao que a psicologia do desenvolvimento e a neurociência revelam sobre a ontogenia humana, ou seja, o que revelam sobre as pessoas humanas como animais racionais *em desenvolvimento*. Como MacIntyre apontou, há uma omissão significativa na abordagem das pessoas humanas comum ao tomismo, ao wittgensteinianismo, à fenomenologia e à filosofia da mente devido ao foco quase exclusivo de suas investigações nas habilidades psicológicas, nas atividades conscientes, ou propriedades mentais de seres humanos adultos.⁷¹ Dito de outra forma, todas as principais abordagens filosóficas rivais sobre a pessoa humana, e muitas das abordagens científicas, tomam como certa uma imagem da pessoa humana como um adulto maduro relativamente autônomo, o que resulta em uma psicologia teórica que deturpa seriamente e negligencia a complexa série de transformações ontogênicas biopsicossociais comuns ao desenvolvimento

⁷¹Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (La Salle: Open Court, 1999); cf. Julia Annas, *Intelligent Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2011), cap. 3; Jennifer Greenwood, *Becoming Human: The Ontogenesis, Metaphysics, and Expression of Human Emotionality* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015).

psicológico de todos os seres humanos. O que é necessário não é apenas uma psicologia experiencial da percepção enativa, da motilidade, da emoção, da memória, do domínio linguístico, do raciocínio prático e teórico e da ação intencional, conforme encontrados em adultos humanos, mas uma psicologia teórica que rastreie e capture as formas que certas condições biopsicossociais *possibilitam*, por exemplo, habilidades de memorização, que *transformam* as percepções e emoções enativas que possibilitam a memória, que, por sua vez, *possibilitam* o aprendizado linguístico que *transforma* as percepções, emoções e memórias enativas da criança, o que *possibilita* a aquisição de formas rudimentares de raciocínio prático, e assim por diante. O que é seriamente necessário, então, é uma psicologia teórica que aborde a unidade das pessoas humanas como animais racionais dependentes *em desenvolvimento*, que gradualmente se tornam, *em virtude de* suas incessantes formas biopsicossociais de dependência de outros, agentes voluntários relativamente independentes, em vez de tomar como certo que um exame da ação voluntária em adultos humanos é suficiente para compreender a natureza de qualquer poder chamado livre-arbítrio. Portanto, devemos nos voltar para o trabalho de Erikson, Winnicott, Bowlby, Bruner, Tomasello e para a “nova síntese” na integração de vários níveis de análise da psicologia do desenvolvimento para delinear os desenvolvimentos biopsicossociais envolvidos na ontogenia humana⁷². Esses últimos estudos também abordam os fatores subpsicológicos que constituem e contribuem materialmente para o desenvolvimento psicológico e social e para os distúrbios dos animais humanos desde a infância até a idade adulta. Um relato complementar e integrativo dos diversos fatores biopsicossociais envolvidos na ontogenia humana, fornecido em grande parte pela psicologia experimental, é uma condição *sine qua non* para nossa heurística tomista para a antropologia filosófica, e suas implicações para a epistemologia, psicologia moral, teoria política e outras disciplinas teóricas são enormes.

Com relação à heurística OOPN, as investigações sobre o desenvolvimento podem revelar distinções formais entre operações e capacidades não percebidas pelo foco da psicologia experiencial nos adultos, como a ontogenia das capacidades de atenção conjunta ou imitação, distintas das habilidades perceptivas ou enativas básicas. A psicologia do desenvolvimento também pode questionar as distinções formais da psicologia experimental. Por exemplo, se certas emoções ou formas de memória surgissem logo no início do

⁷² Erik e Joan Erikson, *The Life Cycle Completed* (Nova York/Londres: W. W. Norton and Company, 1998); D. W. Winnicott, *The Child, the Family, and the Outside World* (Nova York: Penguin, 2021); John Bowlby, *A Secure Base* (Nova York: Routledge, 2012); Jerome Bruner, *Possible Worlds, Actual Minds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986); Michael Tomasello, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019); Mark H. Johnson e Michelle de Haan, *Developmental Cognitive Neuroscience: An Introduction*, 4th ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2015).

desenvolvimento humano, mas outros tipos de emoções ou operações de memória só surtissem muito mais tarde, isso poderia revelar duas capacidades formalmente diferentes para emoções ou memória? Ou essas formas elementares de emoção e memória poderiam pertencer a capacidades que têm o potencial de amadurecer por meio das transformações provocadas pela socialização, pelo aprendizado da linguagem e pelo raciocínio prático? Essas e outras perguntas semelhantes referentes às dependências fundamentais e às manifestações mútuas entre operações e capacidades são trazidas à tona por uma abordagem de desenvolvimento da antropologia filosófica.

II.B.4. Psicologia experimental da questão dos poderes e operações psicológicas

A quarta tarefa é provavelmente a mais empírica e diz respeito à coordenação das operações e poderes psicossomáticos com seus sistemas orgânicos subpsicológicos. Por exemplo, quais sistemas neurais, gliais, endócrinos e musculares são indispensáveis para as emoções humanas de alegria e tristeza, ou para os registros perceptivos humanos de um amigo que se aproxima do outro lado da rua? Como os sistemas subpsicológicos anteriores estão relacionados, como potencialidades materiais, às operações formais dos poderes humanos de emoção e percepção? Muitas dessas perguntas levam a investigações propriamente metafísicas e, por isso, vou discuti-las na seção final.

II.B.5. Psicologia experimental e outros animais

A quinta tarefa diz respeito ao que podemos aprender sobre os seres humanos com as subdisciplinas de etologia, psicologia animal comparativa e antropologia evolutiva e biológica. Os estudos da psicologia comparativa sobre as capacidades dos seres humanos e dos animais não humanos trazem à tona desafios importantes para nossas suposições de poltrona sobre o que os bebês humanos e outros animais podem ou não fazer. Mas esses estudos comparativos geralmente levantam tantas questões quanto respondem e exigem uma estrutura conceitual mais rigorosa para sua interpretação.⁷³ É necessário um considerável escrutínio filosófico para modificar adequadamente, reduzir e aplicar criticamente nossa psicologia teórica *humana* - de sensação, percepção, registros, afetos somáticos, motivação, emoção, memória - a bebês e animais não humanos, e pegar o que aprendemos com os

⁷³ Daniel De Haan, "Approaching Other Animals with Caution: Exploring Insights from Aquinas's Psychology", *New Blackfriars* 100, no. 1090 (2019): 715-37.

estudos com animais e ampliar criticamente para descobrir sua relevância para os “adultos” humanos - que também é um espectro complexo. É necessário um respeito saudável pelo cânone de Morgan⁷⁴ e outros princípios de antropomorfismo crítico e analogia de atribuição psicológica, assim como é necessário um respeito semelhante na direção oposta para a teologia filosófica e a analogia de nomes divinos.

Este é um mero esboço de algumas maneiras pelas quais as psicologias experimental e experiencial podem se desafiar e enriquecer mutuamente. Omiti mais maneiras do que abordei superficialmente, mas espero que os contornos gerais da heurística da *TPA* estejam agora se tornando visíveis. Passo agora a um resumo ainda mais condensado das maneiras pelas quais a heurística *TPA* aborda as questões ontológicas na psicologia metafísica.

II.C. Psicologia metafísica

O estágio final em nossa heurística *de TPA* baseia-se em nossa psicologia experiencial enriquecida experimentalmente para abordar questões metafísicas substanciais relativas às operações, poderes e natureza das pessoas humanas. As tarefas da psicologia metafísica estão ligadas a uma série de problemas em ontologia, epistemologia e filosofia da psicologia e da neurociência, especialmente no que diz respeito à natureza da descrição, explicação e atribuição psicológica a seres humanos, bebês humanos e animais não humanos. Ele está ligado à tarefa metafísica muito mais ampla de defender o hilemorfismo e distingui-lo das posições rivais da filosofia da mente, elaborando o hilemorfismo à luz das pesquisas científicas em física, química e biologia, e abordando problemas relativos à essência, substância, agência, poderes psicológicos de cognição e apetite, mereologia, causação, teleologia, consciência, intencionalidade, alma, corpo e outras questões relacionadas à natureza humana e ao personalismo hilemórfico de Aquino. O animalismo hilemórfico também deve envolver as investigações da biologia evolutiva e da antropologia biológica, especialmente as questões difíceis que elas levantam sobre os conceitos de “espécie” biológica versus ontológica, e se os seres humanos e outros animais compreendem “tipos naturais” ou essências metafísicas.⁷⁵ Por fim, cabe à psicologia metafísica abordar a aparente

⁷⁴ O cânone de Morgan vem da obra seminal de C. Lloyd Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology* (Londres: W. Scott, Limited, 1894), 53: “Em nenhum caso podemos interpretar uma ação como o resultado do exercício de uma faculdade psíquica superior, se ela puder ser interpretada como o resultado do exercício de uma faculdade que esteja abaixo na escala psicológica”.

⁷⁵ Travis Dumsday, “Is There Still Hope for a Scholastic Ontology of Biological Species?” (Ainda há esperança para uma ontologia escolástica das espécies biológicas?) *The Thomist* 76, no. 3 (2012): 371-95; Eva Jablonka, *Evolution in Four Dimensions* (Cambridge, MA: MIT Press, 2014); Eva Jablonka e Simona Ginsburg, *Evolution of the Sensitive Soul* (Cambridge, MA: MIT Press, 2019).

incompatibilidade da TPA com as teorias computacionais e representacionais dominantes da mente, da informação e o processamento preditivo na ciência cognitiva, bem como sondar o grau em que a TPA é *compatível* com abordagens anti-computacionais e anti-representacionais da psicologia, como aquelas defendidas pela ciência cognitiva enativa e incorporada *radical*.⁷⁶ As respostas a essas perguntas difíceis informarão as três principais tarefas específicas da psicologia metafísica tomista contemporânea. A primeira tarefa diz respeito às implicações que o animalismo hilemórfico tem para a compreensão das evidências experimentais relativas aos correlatos neurais subpsicológicos, às condições e às causas facilitadoras das operações psicológicas conscientes e seus poderes. Em suma, com base na melhor ciência contemporânea, quais sistemas orgânicos subpsicológicos parecem constituir materialmente quais poderes e operações psicológicas? A segunda tarefa é estabelecer uma taxonomia ontologicamente parcimoniosa das operações e poderes psicológicos básicos das pessoas humanas. O objetivo da psicologia metafísica é discernir quais tipos naturais invariantes podem ser encontrados entre as operações e capacidades psicológicas que sobreviveram à seleção crítica das psicologias experienciais e experimentais. A terceira tarefa é avaliar criticamente as provas existentes e desenvolver novas linhas de argumentação para a imaterialidade das operações intelectuais, dos poderes do intelecto e da vontade e da alma racional.⁷⁷ Isso inclui detalhar as maneiras pelas quais os poderes intelectuais desencarnados e os poderes psicossomáticos incorporados cooperam ou interagem, bem como responder às principais objeções a essa doutrina.⁷⁸ Nesta seção final, explorarei apenas a primeira tarefa, pois ela se refere mais diretamente às maneiras pelas quais a psicologia experimental enriquece a psicologia metafísica.

II.C.1. Psicologia metafísica: coordenação hilemórfica de atributos psicológicos e subpsicológicos

⁷⁶ Veja Antonio Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science* (Cambridge, MA: MIT Press, 2011); Daniel Hutto e Erik Myin, *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content* (Cambridge, MA: MIT Press, 2012); Hutto e Myin, *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content* (Cambridge, MA: MIT Press, 2017).

⁷⁷ James Ross, *Thought and World: The Hidden Necessities* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008); Adam Wood, *Thomas Aquinas on the Immateriality of the Human Intellect* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2020); Antonio Ramos-Díaz, "Logical and Mathematical Powers," in *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*, ed. William M. R. Simpson, Robert C. Koons e James Orr (Londres: Routledge, 2022), cap. 8.

⁷⁸ De Haan, THP; De Haan, "The Power to Perform Experiments", em *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*, cap. 7, "The Power to Perform Experiments". 7.

Observei anteriormente que o animalismo hilemórfico funciona tanto como uma doutrina substantiva quanto como uma heurística para a *TPA*. Como o hilemorfismo fornece um guia heurístico para os esforços da *TPA* para relacionar, mesmo que provisoriamente, os substratos neurofisiológicos revelados pela neurociência experimental com nossas operações e poderes psicológicos? Como alternativa à heurística da dicotomia físico-mental da filosofia da mente, o hilemorfismo entende que a ordenação ou organização inteligível de diversos dados psicológicos é tão real quanto os componentes materiais organizados dos sistemas nervoso, glial, endócrino e outros sistemas biológicos.⁷⁹ Aqui precisamos desenvolver ainda mais a analogia sugestiva de Aristóteles de que, assim como a alma é a forma do corpo orgânico do animal, o poder da visão é a forma do órgão do olho. Há nada menos que três composições hilemórficas que precisamos identificar.

Primeiro, na ordem da substância, a alma é a forma substancial atualizadora e organizadora do corpo orgânico. Em segundo lugar, na ordem dos atributos, os *poderes* psicológicos fundamentados em nossa natureza hilemórfica são as formas de atualização e organização dos órgãos corporais, mas especialmente a complexa rede de estruturas dos sistemas nervoso central e periférico, glial e endócrino. Em terceiro lugar, novamente na ordem dos atributos, as *operações cognitivas* e apetitivas desses poderes também são formas de atualização, organização e direção dos vários processos dentro dos sistemas neuronais, gliais, endócrinos e outros sistemas orgânicos subpsicológicos. Em outras palavras, a forma e a matéria substanciais ou centrais de uma substância explicam a natureza fundamental de uma coisa e fundamentam suas propriedades, como os poderes psicológicos. As formas acidentais ou conjugadas de nível superior de poderes e operações psicológicas da substância explicam a *organização* das zonas de poder dos componentes mecânicos materialmente organizados, que, por sua vez, são explicados pela organização formal dos componentes mecânicos materialmente organizados desses componentes.⁸⁰ O que é necessário, então, é um entendimento filosófico detalhado da maneira pela qual os sistemas biológicos organizados subpsicologicamente estudados pela neurociência constituem materialmente e possibilitam os poderes psicossomáticos do animal racional.

⁷⁹Veja Lonergan, *Insight*; Koons, “Staunch vs. Faint-hearted Hylomorphism: Toward an Aristotelian Account of Composition”, *Res Philosophica* 91, no. 2 (2014): 151-77; Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*; Oderberg, *Real Essentialism*; David Braine, *The Human Person*.

⁸⁰ Para visões semelhantes, ver William Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, cap. 8; Robert Koons, “Staunch vs. Faint-hearted Hylomorphism”; Lonergan, *Insight*, 229-230; William Wallace, *Modeling of Nature* (Washington DC: 8; Robert Koons, “Staunch vs. Faint-hearted Hylomorphism”; Lonergan, *Insight*, 229-230; William Wallace, *Modeling of Nature* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996).

Felizmente, os novos filósofos mecanicistas (=NMP) da biologia, neurociência e psicologia fizeram enormes contribuições para a nossa compreensão da hierarquia dos mecanismos organizados dos sistemas biológicos subpsicológicos.⁸¹ A explicação dos fenômenos psicológicos e neurocientíficos da NMP por níveis organizados de componentes mecanicistas se encaixa perfeitamente no animalismo hilemórfico da *TPA*.

Em outro lugar, examinei as conexões que podem ser estabelecidas entre a *NMP* da neurociência e o hilemorfismo, bem como a forma como a abordagem da *TPA* para o problema da interação de operações noéticas imateriais com operações psicossomáticas incorporadas no sistema nervoso pode evitar os problemas inerentes às abordagens emergentistas e dualistas de substância da filosofia da mente para o problema mente-corpo e a questão vexatória da causação mental.⁸² Vamos nos voltar agora para a questão do hilemorfismo e da correlação e localização das capacidades psicológicas com relação às estruturas neurofisiológicas subpsicológicas.

Há uma variedade de posições com relação à maneira como as operações e capacidades psicológicas podem ser localizadas e correlacionadas na arquitetura do sistema nervoso. Muito depende da posição de cada um em relação a várias questões teóricas da neurociência cognitiva, tais como: existem unidades *fundamentais* de explicação? Em caso afirmativo, elas são genes, células (neurônios), interações neuronais-gliais-sinápticas, conjuntos de neurônios, sistemas nervosos, todo o sistema nervoso central, todo o animal (em seu ambiente)? Assim como o *NMP*, o hilemorfismo defende o pluralismo causal e explicativo; há muitos níveis de mecanismos organizados relevantes para a explicação de um fenômeno, embora a forma substancial e a matéria sejam fundamentais. Na prática, a maior parte da neurociência cognitiva tende a explicações científicas pluralistas que integram vários fenômenos para uma história mais completa. No entanto, a neuropsicologia e a neurociência cognitiva também tendem a buscar, por meio de métodos comportamentais, de lesão e de

⁸¹ Cf. Carl Craver, *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience* (Oxford: Oxford University Press, 2007); veja também Carl Craver e Lindley Darden, *In Search of Mechanisms: Discoveries Across The Life Sciences* (Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2013); Carl Craver e James Tabery, "Mechanisms in Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primavera de 2016), ed. Edward N. Zalta, Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/science-mechanisms/>; Corey Maley e Gualtiero Piccinini, "A Unified Mechanistic Account of Teleological Functions for Psychology and Neuroscience," em *Explanation and Integration in Mind and Brain Science*, ed., David Kaplan (Oxford: Oxford, Oxford, EUA), "A Unified Mechanistic Account of Teleological Functions for Psychology and Neuroscience," em *Explanation and Integration in Mind and Brain Science*, ed., David Kaplan (Oxford: Oxford, Oxford, EUA). David Kaplan (Oxford: Oxford University Press, 2017), cap. 11.

⁸² Ver Daniel De Haan, "Hylomorphism, New Mechanisms, and Explanations in Biology, Neuroscience, and Psychology", em *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, ed., William M. R. Simpson, Robert C. Koons e Nicholas J. Teh (New New New Science). William M. R. Simpson, Robert C. Koons, e Nicholas J. Teh (Nova Iorque: Routledge, 2017), 293-326; De Haan, *THP*.

imagem, a localização no cérebro que seja idêntica, contenha, incorpore, apoie ou possibilite alguma tarefa específica de domínio ou capacidade psicológica e suas manifestações (por exemplo memória declarativa no hipocampo, medo na amígdala, apreensão linguística na área de Wernicke, produção linguística na área de Broca, tomada de decisão no córtex frontal, reconhecimento facial no giro fusiforme). Essa estrutura de *localização* ou *modularidade* (maciça ou modesta) é predominante na neurociência cognitiva.⁸³ Ela também foi defendida por seu ancestral da psicologia experimental, a *frenologia*, e foi mantida *mutatis mutandis* pelas visões de localização ventricular de Nemésio, Avicena e Aquino.

Entretanto, as evidências cada vez mais numerosas levaram muitos cientistas e filósofos da neurociência cognitiva a rejeitar as visões de localização em favor da defesa da hipótese da redistribuição maciça ou da reutilização neural. A *reutilização neural* encontra um meio-termo entre a *localização* (cada parte faz apenas uma coisa) e o *holismo* equipotencial ao estilo de Lashley (grosseiramente: qualquer parte pode fazer o que qualquer outra parte pode fazer; o que importa é onde essa parte está dentro de um sistema ou rede). Michael Anderson argumenta:

O princípio arquitetônico fundamental por trás da reutilização neural: partes individuais do cérebro, de células a regiões e redes, são usadas e reutilizadas em uma variedade de circunstâncias, conforme determinado por contextos sociais, ambientais, neuroquímicos e genéticos. Se isso for verdade, a aparente ubiquidade da neuromodulação parece indicar a ubiquidade da reutilização neural, e a aparente ubiquidade da reutilização neural sugere a ubiquidade da neuromodulação.⁸⁴

Se a reutilização neural estiver correta, então os núcleos e/ou redes neurais-gliais podem se tornar componentes temporários ou duradouros em vários poderes psicológicos diferentes, dependendo da maneira como se reúnem com outros núcleos e redes neurais-gliais.

Determinar se o localismo, o holismo ou a reutilização da psicologia neural são corretos é uma questão de ciência experimental. O hilemorfismo pode acomodar todas as três propostas de arquitetura neural. Esse debate nos fornece uma perspectiva crítica para avaliar e evitar a tentação de fazer correlações ingênuas entre alguma capacidade psicológica

⁸³ Philip Robbins, “Modularity of Mind” [Modularidade da mente], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Inverno de 2017), ed., Edward N. Zalta, “*A Enciclopédia de Filosofia de Stanford*”. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/modularity-mind/>.

⁸⁴ Michael Anderson, *After Phrenology: Neural Reuse and the Interactive Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 2014), 28.

e uma parte do cérebro, uma prática que é muito comum entre os pesquisadores de imagens cerebrais, psicólogos, filósofos, teólogos e muitos outros teóricos.⁸⁵

II.C.2. Psicologia metafísica e a heurística *OOPN*

A segunda e a terceira tarefas de uma psicologia metafísica tomista cobrem um terreno mais familiar. Elas são dedicadas à demarcação de uma ontologia psicológica fundamental das operações e poderes fundamentados na natureza humana e à argumentação a favor da incorporação de poderes sencientes e da imaterialidade de nossos poderes intelectuais. Terminamos, então, onde começamos, com a *heurística da OOPN*, agora enriquecida com as investigações das psicologias do senso comum, experiencial e experimental. Mas há também uma ladainha de perguntas propriamente metafísicas que devemos fazer à luz dessas investigações psicológicas.

De que forma os métodos das antropologias fenomenológicas e conceituais, o uso de dissociações duplas pela psicologia experimental, a imagem neural e os ricos recursos metafísicos da filosofia da mente e o trabalho recente em poderes causais apresentam desafios e novas percepções para a abordagem metafísica tomista dos poderes psicológicos? Os poderes psicológicos são constituídos hilemorficamente a partir de qualquer substrato neural subpsicológico? Como devemos entender o desenvolvimento biopsicossocial sincrônico e diacrônico dos poderes psicológicos, habilidades e deficiências ao longo da vida humana? Como individualizamos ou diferenciamos ontologicamente os poderes psicológicos daqueles com os quais eles sempre se manifestam mutuamente? Esses poderes são tipos naturais? Os poderes estão fundamentados na natureza humana? Que conexão os poderes têm com a definição e/ou constituição de nossa essência como pessoas humanas? Quais características psicológicas e metafísicas diferenciam essencialmente as pessoas humanas dos animais não humanos? A pessoa humana é um composto hilemórfico de alma e corpo? A identidade psicológica é distinta da identidade ontológica, mas está fundamentada nela? A identidade e a constituição ontológica são as mesmas para as pessoas humanas? O personalismo hilemórfico é metafisicamente defensável? Os argumentos tomistas para a imaterialidade das operações e poderes intelectuais são demonstrativos? A alma racional é

⁸⁵Para um dos programas de pesquisa mais sofisticados nessa área, veja o trabalho do Gallant Labs na UC Berkeley: por exemplo, Alexander G. Huth, Wendy A. de Heer, Thomas L. Griffiths, Frédéric E. Theunissen e Jack L. Gallant, “Natural Speech Reveals the Semantic Maps That Tile Human Cerebral Cortex”, *Nature* 532 (2016): 453-8.

incorrupível? Ela subsiste após a morte como uma pessoa humana ou como uma pessoa humana incompleta?

Meu objetivo neste estudo foi delinear uma heurística integrada para a antropologia filosófica tomista que pode enriquecer nossas investigações sistemáticas sobre essas e muitas outras questões relativas a quem somos e o que somos. Espero que esse estudo tenha fornecido à *TPA* uma estrutura teórica substancialmente enriquecida para defender sua compreensão das pessoas humanas contra as objeções de suas teorias rivais mais razoáveis e para abordar outras questões relacionadas em hermenêutica, epistemologia, filosofia da linguagem, filosofia da ciência, biologia evolutiva, metafísica, filosofia da religião, metaética, psicologia moral e assim por diante. Mas nossa heurística da *TPA* também deve fornecer, como MacIntyre aponta, “uma declaração de questões ainda não resolvidas, de questões que definem a investigação contínua para aqueles que participam dela”.⁸⁶ As conclusões da *TPA* são significativas, mas não menos significativo é o caráter fundamental da *TPA* como uma *heurística*, um guia recursivo e cumulativo para a admiração colaborativa sobre a natureza humana - uma admiração que deve persistir ao longo de nossas vidas como pessoas humanas e ser instilada naqueles que se tornarão os futuros participantes da tradição tomista de investigação racional.

III. Observações finais

Nesse estudo ambicioso, esbocei um mero esqueleto de uma heurística que sugere o que seria se envolver e colaborar nas diferentes investigações de uma antropologia filosófica tomista. Ao examinar a heurística integrada empregada por Aquino e a tradição tomista de investigação racional, identifiquei as principais lacunas e procurei ilustrar como elas poderiam ser superadas ao distinguir as formas colaborativas, cumulativas e recursivas de investigação pelas psicologias do senso comum, experiencial, experimental e metafísica. Muito mais precisa ser dito e emendado e, por isso, aceito de bom grado quaisquer correções, críticas e sugestões sobre como melhorar essa heurística ou contribuições para as pesquisas tomistas sobre a natureza humana.

Quero encerrar com um insight da agenda de Alasdair MacIntyre para uma educação filosófica que possa capacitar os seres humanos a fazer e responder às perguntas existenciais básicas sobre a vida e a morte: as perguntas para as quais São João Paulo II chamou a atenção

⁸⁶ MacIntyre, “Philosophical Education against Contemporary Culture” (Educação filosófica contra a cultura contemporânea), *Proceedings of the ACPA* 87 (2013): 43-56, em 50.

no início da *Fides et Ratio*. Essa educação deve começar com o primeiro e o segundo estágios que investigam o conceito de felicidade e se envolvem em uma “análise conceitual e linguística do 'bem', para que possamos formular e reformular as perguntas [existenciais e práticas] que precisamos fazer”.⁸⁷ Essas “conversas dialéticas têm o objetivo de nos separar da cultura dominante para que possamos questionar tanto ela quanto nós mesmos e nossos alunos”. MacIntyre coloca as investigações da antropologia filosófica em um terceiro estágio de investigação cuja tarefa é nos permitir fazer perguntas existenciais corretamente. “Precisamos levar nossas investigações até o ponto em que possamos entender como os seres humanos estão, ao mesmo tempo, historicamente situados nas circunstâncias contingentes deste ou daquele tempo e lugar e, ainda assim, podem ser direcionados, tanto no pensamento quanto no desejo, para além da historicidade, da finitude e da contingência, de modo que compreendam a natureza dada de sua existência e de seu desejo, e como ambos apontam para além de si mesmos, para uma causa primeira e um fim último.”⁸⁸ Isso é importante porque nossa teorização sobre a unidade das pessoas humanas aponta tanto para além da antropologia filosófica quanto para a metafísica e, em última análise, para além da filosofia e da teologia. Mas essa teorização também deve retornar para onde começou, com nossas práticas humanas e as visões de mundo existenciais que as governam. Embora nunca esteja completa, uma antropologia filosófica tomista assegura uma descrição de nossa natureza como seres humanos que nos permite envolver filosoficamente as questões existenciais e práticas que constituem o quarto estágio de MacIntyre. Perguntas como: “Que fins devo alcançar, como ser humano, se minha vida for perfeita e completa?”; “Que qualidades de mente e caráter devo ter se quiser alcançar esses fins?”; e “Quais devem ser meus relacionamentos sociais se quiser ter essas qualidades de mente e caráter?”⁸⁹ É com essas perguntas sobre o florescimento e os fins humanos que termino.⁹⁰

⁸⁷ Ibid., 50.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., 51.

⁹⁰ Sou especialmente grato à Templeton World Charity Foundation por financiar minhas bolsas de estudo nas Universidades de Cambridge e Oxford, o que possibilitou a pesquisa para este artigo. Este estudo se beneficiou do feedback que recebi de muitos públicos diferentes, incluindo o Thomistic Institute at Rutgers, Angelicum, Corpus Christi College Cambridge, Blackfriars' Aquinas Institute e várias sessões satélite da ACPA. Devo agradecer em especial a Sarah Coakley, Brandon Dahm e Antonio Ramos-Díaz pelas discussões prolongadas sobre esse material.

REFERÊNCIAS

- AQUINAS, Thomas. *A Commentary on Aristotle's "De anima"*. Translation Robert Pasnau. New Haven: Yale University Press, 1999.
- AQUINAS, Thomas. *Expositio Libri Posteriorum*, vol. 1*, 2. Roma: Leonino, 1989.
- AQUINAS, Thomas. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Ed. P. Marc, C. Pera e P. Caramello. Roma: Marietti Editori, 1961.
- AQUINAS, Thomas. *Quaestiones de quolibet*. Roma: Leonino, 1996.
- AQUINAS, Thomas. *Questiones disputatae de veritate*. Roma: Leonino, 1970-1976.
- AQUINAS, Thomas. *Summa theologiae*. Roma: Editiones Paulinae, 1962.
- ARISTÓTELES. *De anima*.
- BELLah, Robert. *Religion in Human Evolution*. Londres: Harvard University Press, 2011.
- Bennett, M. R.; HACKER, P. M. S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 2021.
- BLACK, Deborah. "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations". *Topoi*, v. 19, 2000, p. 59-75.
- BLAKELY, Jason. *We Built Reality: How Social Science Infiltrated Culture, Politics, and Power*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- BRAINE, David. *The Human Person: Animal and Spirit*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1992.
- CORY, Therese. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DAMASIO, Antonio. *Descartes' Error*. Nova York: Penguin Books, 2008.
- DE HAAN, Daniel. "Hylo-morphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of New Mechanisms in Neuroscience". *Scientia et Fides*, v. 5, n. 2, 2017, p. 9-38.
- DE HAAN, Daniel. "The Interaction of Noetic and Psychosomatic Operations in a Thomist Hylo-morphic Personalism". *Scientia et Fides*, v. 6, n. 2, 2018, p. 55-83.
- DE HAAN, Daniel; DAHM, Brandon. "Thomas Aquinas on Separated Souls as Incomplete Human Persons". *The Thomist*, v. 83, 2019, p. 589-637.
- GEERTZ, Clifford. "Commonsense As a Cultural System". In: *Local Knowledge*. Londres: Fontana Press, 2010.
- GROFF, Ruth; GRECO, John (orgs.). *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism*. Nova York/Londres: Routledge, 2012.
- HACKER, P. M. S. *Human Nature: The Categorical Framework*. Oxford: Blackwell, 2007.
- HACKER, P. M. S. *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

- HACKER, P. M. S. *The Moral Powers: A Study of Human Nature*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2021.
- HACKER, P. M. S. *The Passions: A Study of Human Nature*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2017.
- HACKER, P. M. S.; BENNETT, M. R. *History of Cognitive Neuroscience*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
- HUTTO, Daniel. *Folk Psychological Narratives*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
- JACOBS, Jonathan (ed.). *Causal Powers*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- KLUBERTANZ, George. *The Philosophy of Human Nature*. Nova York: Appleton Century Crofts, 1953.
- LONERGAN, Bernard. *Insight: A Study of Human Understanding*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- LONERGAN, Bernard. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto Publishing, 2005.
- MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 3ª ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.
- MacINTYRE, Alasdair. *Ethics and the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- MacINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Translation Donald Landes. Nova York: Routledge, 2012.
- NOË, Alva. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Nova York: Hill and Wang, 2009.
- ODERBERG, David. *Real Essentialism*. Londres: Routledge, 2007.
- PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- RICOEUR, Paul. *Philosophical Anthropology*. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, 2016.
- RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Londres: Penguin Books, 2000.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- TALLIS, Raymond. *I Am: A Philosophical Enquiry into First-person Being*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- TALLIS, Raymond. *The Hand: A Philosophical Enquiry into Human Being*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

TALLIS, Raymond. *The Knowing Animal: A Philosophical Enquiry into Knowledge and Truth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Edition and Translation P. M. S. Hacker e Joachim Schulte. Nova York: John Wiley & Sons, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1. Translation G. E. M. Anscombe. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Nota de fim:

A tradução deste artigo foi autorizada pelo autor e pela American Catholic Philosophical Quarterly. O artigo original foi publicado como:

Daniel D. De Haan, “A Heuristic for Thomist Philosophical Anthropology: Integrating Commonsense, Experiential, Experimental, and Metaphysical Psychologies,” American Catholic Philosophical Quarterly, Volume 96, Issue 2, Spring 2022, páginas 163-213. <https://doi.org/10.5840/acpq2022126248>

Endnote:

The translation of this article has been authorized by the author and the American Catholic Philosophical Quarterly. The original article was published as:

Daniel D. De Haan, “A Heuristic for Thomist Philosophical Anthropology: Integrating Commonsense, Experiential, Experimental, and Metaphysical Psychologies,” American Catholic Philosophical Quarterly, Volume 96, Issue 2, Spring 2022, pages 163-213. <https://doi.org/10.5840/acpq2022126248>