



## O CONCEITO DE NOUS E SUA RELAÇÃO COM O CONCEITO DE DIANÓIA NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

Alexandre Guedes Barbosa<sup>1</sup>

### RESUMO

Aristóteles, em sua obra *De anima*, além de apresentar uma intrigante teoria sobre *intelecto* (*nous*), que dá margem a uma compreensão bipartida do mesmo em *ativo* (*nous poiētikos*) e *passivo* (*nous pathetikon*), afirma que as afecções do *intelecto* são distintas das afecções de quem o possui. Uma das afecções deste que possui o *intelecto*, segundo o filósofo, é o *raciocínio*. Ademais, diz que este é perecível, ao passo que aquele é impassível e eterno. Desta maneira, longe de aclarar, acaba por dificultar não somente o entendimento do conceito de *intelecto*, como também o entendimento do que viria a ser a atividade racional (*dianóia*). Dessarte, o presente trabalho visa esclarecer os conceitos de *nous* e *dianóia* no intuito de obtermos, numa perspectiva aristotélica, um maior entendimento do nosso processo de conhecimento em geral.

**Palavras-chave:** *Nous*; *Dianóia*; Intelecto Ativo; Intelecto Passivo; Conhecimento.

### THE CONCEPT OF NOUS AND ITS RELATION WITH THE CONCEPT OF DIANOIA IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

### ABSTRACT

In Aristotle's *De anima*, besides presenting an intriguing theory about the *intellect* (*nous*) that gives rise to a bipartite understanding of it as *active intellect* (*nous poiētikos*) and *passive intellect* (*nous pathetikós*), the philosopher states that the affections of the *intellect* are distinct from the affections of who possesses it. One of these affections, according to Aristotle, is the *reasoning*. Furthermore, Aristotle says that the latter is perishable while the former is impassive and eternal. In this way, far from clarifying, he makes it even harder to understand the concept of *intellect*, as well the understanding of what the rational activity

<sup>1</sup> Bacharelado em filosofia pela Universidade Federal de Goiás

(*dianoia*) would be. Thus, the present work aims to clarify the concept of *nous* and *dianoia* in order to obtain, in an Aristotelian perspective, a greater understanding of our knowing process in general.

**Keywords:** *Nous*; *Dianoia*; Active Intellect; Passive Intellect; Knowledge;

### Introdução

Apesar do alto rigor de seu método de sistematização, análise e reconstrução demonstrativa, Aristóteles indica uma diferença, um tanto sinuosa, entre os conceitos de *Nous*<sup>2</sup>, que podemos traduzir por *intelecto*, e *Dianóia*<sup>3</sup>, cuja tradução é problemática, mas que, no contexto do presente trabalho, poderemos traduzir por *pensamento* ou mais especificamente por *raciocínio*. A compreensão destes conceitos, por sua vez, é fundamental para a distinção de dois, por assim dizer, “processos” responsáveis pela capacidade humana de conhecimento em geral.

Ao aprofundar-se no assunto, Aristóteles, no *De Anima*, acrescenta uma distinção intrigante entre dois tipos de *intelecto*: “*Intelecto Passivo*” (*Nous Pathetikon*) e “*Intelecto Ativo*” (*Nous Poietikon*). Esta distinção é proposta a partir da tese aristotélica de que tudo na natureza apresenta duas partes, a saber: uma que corresponde à matéria, ou seja, ao que está em potência para ser algo, e outra que corresponde à causa (mais especificamente à causa formal), ou seja, ao que age e é responsável por fazer ou atualizar o que estava em potência. Sendo assim, diz o filósofo, na alma também deve haver esta diferença<sup>4</sup>. É neste prisma

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, 2012a, 429a.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, 2012b, 1012a1.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, 2012a, 430a 10.

que o estagirita aponta o “*Intelecto Ativo*” como o que capacita e age sobre o “*Intelecto passivo*”, tornando-o capaz de conhecer todas as coisas<sup>5</sup>.

Outrossim, a atividade do *intelecto* parece ser distinta da *atividade racional* (*dianóia*). Em *De Anima* 429a, o filósofo diz que o *intelecto* (*nous*) é a condição para o raciocinar, e em *Ética a Nicômaco* diz que, tanto as definições primárias quanto os fatos fundamentais, não são apreendidos pelo raciocínio, mas sim pela *inteligência*<sup>6</sup> (ARISTÓTELES, 1996, p. 227)<sup>7</sup>. Ademais, em *Metafísica* 1012a, Aristóteles aponta o raciocínio (*dianóia*) como sendo um “pensamento raciocinante” e não faz relação dele com o *intelecto*, seja o *ativo*, ou *passivo*.

Deste modo, o presente trabalho pretende esclarecer um pouco mais pormenorizadamente os conceitos aristotélicos de *intelecto* (*nous*) para, então, obtermos um melhor entendimento de sua divisão em *intelecto ativo* (*Nous Poietikon*) e *intelecto passivo* (*Nous Pathetikon*), como também para entendermos o que seria o raciocínio (*dianóia*) na perspectiva aristotélica.

### Desenvolvimento

Em *Met.*1012a 1<sup>8</sup>, Aristóteles diz que a *dianóia*, através da combinação de predicados, se compromete com a verdade ou a falsidade dos objetos. Desta

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, 2012a, 430a 25.

<sup>6</sup> Esta distinção feita pelo tradutor com relação às atividades distintas entre *raciocínio* e *inteligência* reforça a importância da necessidade do esclarecimento conceitual entre *dianóia* e *nous*. Quer dizer, precisamos saber se, de fato, a *razão* estaria para a *dianóia*, assim como a *inteligência* estaria para o *nous*.

<sup>7</sup> Usamos uma tradução que não possui a tradicional notação Bekker. Nestes casos, faremos a referência da página da tradução usada.

<sup>8</sup> [1012a] [1] “ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν (τοῦτο δ’ ἐξ ὀρισμοῦ δῆλον) ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδῃται: ὅταν μὲν ὡδι συνθῆφῃσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεῦδεταί.” “Além disso (eti) a *dianoia* (he *dianoia*) ou afirma (e *katafasi*) ou nega (e *apofasin*)

maneira, caso afirmemos algo sobre determinada coisa e, de fato, seja confirmada que está determinada coisa é aquilo que nós afirmamos ser, teremos uma verdade, caso contrário, teremos uma falsidade. Para Aristóteles, esta atividade comprometida com a verdade ou a falsidade da coisa se destina a dois tipos de objetos: os do pensamentos e os do entendimento. Além de indicar, com isso, dois âmbitos distintos, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ainda apresenta dois tipos de faculdades racionais (ARISTÓTELES, 1996, p.216). Uma delas, denominada de ciência (*episteme*), tem por objeto as coisas que possuem princípios imutáveis, a outra, a calculativa (*logistikón*), tem por objeto coisas que são passíveis de variação; contudo, a finalidade de ambas as faculdades, diz Aristóteles, é a percepção da verdade (ARISTÓTELES, 1996, p.217).

Sobre a verdade, Aristóteles diz que há cinco disposições na alma pelas quais podemos alcançá-la: o conhecimento técnico (*techné*), a ciência (*episteme*), a sabedoria prática (*phrónesis*), a sabedoria filosófica (*sophia*) e a inteligência (*nous*) (ARISTÓTELES, 1996, p.218). O conhecimento técnico se aplicaria à produção, às operações de cultivo e manufatura, por exemplo. Já a sabedoria prática (*phrónesis*) estaria relacionada com o discernimento e com a prudência no que tange à conduta no âmbito público, no campo ético político (ARISTÓTELES, 1996, pp. 220, 228). Podemos dizer, por meio disso, que a primeira capacidade racional (*techné*) seria a capacidade de fazer, enquanto a segunda (*phronesis*), seria a capacidade de agir (ARISTÓTELES, 1996, p.219). A sabedoria filosófica, por sua vez, seria o conhecimento das causas e princípios, um conhecimento teórico

todo (pan) o *dianoíavel* (=objeto da *dianoia*: to *dianoeton*) e (kai) o *nousável* (=objeto do *nous*: *noeton*)” (Tradução de Cristiano Novaes de Rezende do trecho retirado da plataforma perseus disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D4%3Asection%3D1012a>> Acesso em: 14 ago. 2013).

e mais geral<sup>9</sup>, ao passo que a inteligência seria responsável pela apreensão dos primeiros princípios<sup>10</sup> (ARISTÓTELES, 1996, p.221), princípios aos quais não se chegaria pelo raciocínio (ARISTÓTELES, 1996, p. 227). Aristóteles ainda afirma que é a inteligência<sup>11</sup> que apreende nos raciocínios práticos, tanto os fatos fundamentais, quanto os variáveis, indicando, deste modo, que o intelecto age no raciocínio fornecendo-lhe por base definições imutáveis e primárias para que, desta maneira, ele possa cumprir suas atividades práticas.<sup>12</sup>

Com base nisto, podemos entender a *dianóia* atuando em momentos distintos que, todavia, não se excluem, pelo contrário, são a demonstração de sua atividade geral. Ou seja, em sua atividade científica (*episteme*) a *dianóia* teria por objetivo alcançar as verdades “puras e simples”, isto é, apreender aquilo que sempre será o que é. Na atividade prática concernente ao fazer (*techné*) e ao agir (*phronesis*), teria por objetivo alcançar as verdades “práticas e contingentes”, pois neste âmbito as coisas podem tanto ser de um jeito, como de outro<sup>13</sup>. A percepção do contingente, vale salientar, somente é possível porque já temos a

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, 2012b, 982a1.

<sup>10</sup> As explicações e demonstrações tomam por base os primeiros princípios. Alguns destes, todavia, são indemonstráveis, pois, diz Aristóteles em *Met.* 997a5, “[...] alguns dos princípios serão derivados de axiomas, ao passo que outros ficarão sem demonstração (pois não é possível haver demonstração de tudo), visto que a demonstração tem que proceder de alguma coisa [...]” (ARISTÓTELES, 2012b, p. 87). Dentre estes princípios indemonstráveis se encontra o de *não contradição*. Um princípio indispensável para qualquer juízo, pois “[...] todas as coisas têm que ser ou afirmadas ou negadas, e é impossível simultaneamente ser e não ser [...]” (ARISTÓTELES, 2012b, p. 87). Porém, como se dá este tipo de apreensão dos princípios é matéria de grande dificuldade, sobretudo, quando a ela é atribuído o título de “conhecimento intuitivo”. Comumente se depreende este tipo de conhecimento como sendo independente da sensibilidade, um conhecimento *a priori*, portanto, antes de qualquer experiência. Veremos, neste artigo, que não se deve entender desta maneira este “conhecimento intuitivo” em Aristóteles.

<sup>11</sup> A palavra “inteligência” visa significar a “ação do intelecto”.

<sup>12</sup> “[...] a inteligência apreende as definições imutáveis e primárias, e nos raciocínios práticos ela apreende os fatos fundamentais e variáveis [...]” (ARISTÓTELES, 1996, p. 227).

<sup>13</sup> Por exemplo, um sapato pode ser feito de variados modos e maneiras (*techné*), assim como na deliberação sobre determinado problema político (*phronesis*) pode ser adotado um, ou outro meio para se alcançar esperado fim.

percepção do necessário, ou seja, das verdades puras, simples e invariáveis, pois somente é possível trabalhar sobre os variáveis, quando se tem por base “definições imutáveis” (ARISTÓTELES, 1996, p. 227). Assim, tanto as verdades imutáveis, quanto as verdades que podem se dar de variados modos, fazem parte da finalidade da atividade racional em geral.

Contudo, nos encontramos em um impasse. Se, por um lado, podemos perceber um certo ganho no entendimento do conceito de *dianóia* em Aristóteles, por outro, com a afirmação por parte do filósofo de que o intelecto é algo que capacita o raciocínio para sua função, nos percebemos desconhecedores da totalidade do nosso processo de conhecer em geral. É com este propósito que damos continuidade ao nosso estudo, porém, agora, sobre o conceito de *intelecto* (*nous*).

#### O conceito de intelecto e sua divisão em ativo e passivo

Em sua obra *De anima*, mais precisamente em 408b18, Aristóteles diz que o intelecto não é corruptível. Diz isto no sentido deste não ser um órgão que, com o passar do tempo, como todos os órgãos, pode apresentar incapacidades funcionais pela deterioração que lhe é natural. Apesar da função do intelecto poder ser comprometida pela debilidade de algum órgão, como, por exemplo, com o possível comprometimento do cérebro, o intelecto em si não seria afetado<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> O que nos levaria a entender que o intelecto estaria para além do dano material. Isso daria margem para uma discussão a respeito da possível autonomia da mente com relação ao cérebro, o que, obviamente, além de impertinente e anacrônico na filosofia aristotélica, estaria distante do propósito deste trabalho.

Outrossim, Aristóteles faz uma intrigante afirmação com relação ao raciocínio. Ele diz que este não é uma afecção do *intelecto*, mas do homem que o possui. Diz também que o *raciocínio* é perecível, ao passo que o *intelecto*, além de impassível, é algo mais divino e independente<sup>15</sup>

Em 429a 23, o filósofo diz que a atividade racional se dá pelo *intelecto*<sup>16</sup> e que ele só é atividade quando pensa. Uma afirmação um tanto complexa, pois, além de dizer, de certo modo, que o *raciocínio* depende do *intelecto*, ainda diz que só há *intelecto* em ato quando este pensa, parecendo, assim, indicar uma distinção entre *raciocínio* e *pensamento*.

O problema com relação ao *intelecto* se agrava, por assim dizer, em 430a10-18<sup>17</sup>. Aristóteles, neste trecho, parece admitir dois tipos de *intelecto*:

<sup>15</sup> 408b18: “E o *intelecto* parece surgir em nós como uma certa substância e não ser corruptível. Pois seria corrompido especialmente pela debilidade da velhice, como ocorre, de fato, com os órgãos da percepção; pois, se o ancião recebesse um olho igual ao do jovem, veria tão bem quanto ele. Por conseguinte, a velhice não acontece porque a alma sofre algo, e sim o corpo em que ela está, tal como no caso das bebedeiras e das doenças. O pensar e o intuir certamente se deterioram quando algum outro órgão interno se corrompe, mas eles mesmos são impassíveis. O raciocinar, o amar ou o odiar não são afecções do *intelecto*, mas daquele que possui *intelecto* e enquanto o possui. É por isso também que, quando o possuidor do *intelecto* se deteriora, não tem nem memória, nem ama, pois não eram afecções, mas do conjunto que pereceu. No que diz respeito ao *intelecto*, talvez ele seja algo mais divino e impassível. [...]” (ARISTÓTELES, 2012a, p.62).

<sup>16</sup> 429a13: “[...] Logo, o assim chamado *intelecto* da alma (e chamo de *intelecto* isto pelo o qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. [...]” (ARISTÓTELES, 2012a, p. 114).

<sup>17</sup> 430a10: “E assim, tal como em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é a causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças. E tal é o *intelecto*, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este *intelecto* é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade. Pois o agente é sempre mais valioso do que o paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa. Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal eterno (mas não nos

*paciente*, que teria a capacidade de tornar-se todas as coisas pela a ação de um outro, o *intelecto agente*. Com esta possível divisão entre *intelecto passivo* e *ativo*, a nossa compreensão do que viria a ser o *intelecto*, bem como sua distinção em relação ao *raciocínio*, acaba por se complicar ainda mais, sobretudo quando o estagirita afirma ser perecível o *intelecto passivo*. Ora, linhas atrás vimos (408b) Aristóteles dizer que o *intelecto* era impassível<sup>18</sup>, mas nesta última citação podemos ver que uma parte do *intelecto* é perecível. Assim sendo, qual seria sua diferença em relação ao *raciocínio*, uma vez que os dois são perecíveis e dependentes de um *intelecto agente*? São termos diferentes para a mesma atividade? David Ross em seu livro *Aristotle*, no capítulo chamado *Psychology*, dedicado à teoria do *intelecto* de Aristóteles, reforça ainda mais esta “flutuação” conceitual entre os conceitos de *intelecto* e *raciocínio*. Ross usa os termos *Active* e *Passive Reason*. Termos estes que podem ser traduzidos literalmente para o português por *Razão Ativa* e *Passiva*. Destarte, Ross diz que a *Razão Ativa* age na *Razão Passiva* fazendo desta uma espécie de “material plástico”, assim, capacitando-a para receber a forma dos objetos; devido a isso é-nos possível obter conhecimento das essências. Estas essências, ou formas dos objetos, permanecem em ato em nossa mente. Isto somente é possível pela ação da *Razão Ativa* na *Passiva*. Ademais, diz Ross, a primeira é como a luz sem a qual não se pode ver o objeto, mas não é um “meio” entre a *Razão Passiva* e o objeto, mas sim “aquilo” que torna possível todo o ato do conhecimento.<sup>19</sup>

lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o *intelecto passível* de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa.” (ARISTÓTELES, 2012a, pp.116-17).

<sup>18</sup> O que pode ser entendido como “impercível”.

<sup>19</sup> According to this line of thought, what the active reason acts on is the passive reason, which is a sort of plastic material on which active reason impresses the forms of knowable objects.(...) The one reason is analogous to matter by becoming all things, the other is analogous to the efficient cause by making all things, in the manner of a positive state like light (...) Active reason is to the intelligible as light is to the visible (...) active reason is not a

Num outro momento, Ross diz que é o *pensamento* (*thought*) que capta as formas inteligíveis, assim como os sentidos captam as formas sensíveis. Sua natureza é pura capacidade, ou seja, o pensamento está em *potência*<sup>20</sup> de ser algo e não é nada antes de pensar algo. O *pensamento* é a faculdade pela qual nós conhecemos a essência das coisas, é indiviso em quantidade, não obstante ser dividido em magnitudes, em importâncias. Esta divisão somente é possível por um ato da mente (*mind*)<sup>21</sup>. A mente nos proporciona o conhecimento das essências das coisas, pois capta a forma do ser sem a matéria. Desta maneira, também a conhecemos (a mente), pois pensar o objeto da mente é pensar ela própria<sup>22</sup>.

O *pensamento* pode ser dividido, por um lado, no que Ross chama de *special sensible* e *direct intuition*, responsável pela *infallible perception* que consiste numa apreensão direta e imediata de conhecimentos como, por exemplo, quando compreendemos imediatamente o que é um *ponto*, assim como a diferença dele

---

medium between passive reason and its object; knowledge is a direct not a mediate relation, in Aristotle's view. But, though not is medium, active reason is a third thing, besides passive reason and the object (...) as light is a third thing, besides the eye and the object [... ] (ROSS, 1995, p.154).

<sup>20</sup> Constantemente vemos Aristóteles se referir aos conceitos de ato e potência. Eles pertencem a sua própria teoria do ato e da potência. Em poucas palavras, podemos dizer que a potência é capacidade de se tornar ato. Por exemplo, o ovo está em potência para ser uma galinha. A finalidade do ovo é se tornar uma galinha e não, todavia, um cavalo. É o ato que determina a potência. A potência é o movimento em direção ao ato. O ato é a perfeição, o repouso, a conclusão do movimento potencial.

<sup>21</sup> Quando Ross diz que o pensamento é indiviso em quantidade, apesar de ser dividido em importâncias, parece fazer alusão ao que até aqui compreendemos por *dianóia*, pois a *dianóia* é a atividade geral do raciocínio, contudo, pode ser dividida em diferentes ações que, como vimos, se referem à ciência e às atividades calculativas. E quando diz que esta divisão só pode ser possível pela mente, parece fazer alusão ao *nous* que, também como vimos, capacita a *dianóia* para sua atividade.

<sup>22</sup> "Thought is receptive of intelligible form, as sense was of sensible form. (...) its only nature is that it is a capacity; it is nothing actually before it thinks. It must therefore be entirely independent of the body; if it were not, it would have a particular quality before it actually thought. It is the faculty by which we grasp essence, while sense is that by which we grasp essence-embodied-in-matter. (...) knowing its object mind is knowing itself. Mind, then, has in it the same quality that makes other things knowable, but this is not an alien admixture but just the quality of being form without matter, which is mind's essential nature. [...]" (ROSS, 1995, p.151)

(do ponto) para com a *reta*. Por outro lado, pode ser dividido no que Ross chama de *common sensible* e *fallible perception*, uma atividade relacionada com o "juízo" que se "move" através da afirmação ou da negação expressa em uma sentença. Este juízo, muitas vezes, pode ser falho.<sup>23</sup> Aqui, contudo, parece haver uma relação, por um lado, entre o que Ross chama de *intuição direta* com o que vimos a respeito do *nous* ser um conhecimento intuitivo, responsável pela apreensão dos primeiros princípios, e por outro lado, a relação entre o que Ross chama de *sensibilidade comum* com o que vimos ser uma atividade da *dianóia*, pois ambas são ditas ser um juízo através da afirmação e da negação.

Muito embora estejamos, de certo modo, avançando no manejo da filosofia aristotélica, não pode ser negado que a distinção conceitual entre *intelecto* e *raciocínio* não está clara. Se antes podíamos vislumbrar uma distinção entre estes conceitos, agora com Ross nos encontramos mais cientes de certa confusão objetiva quanto a isso, já que ele se refere à divisão do *intelecto* em *ativo* e *passivo* como sendo *razão ativa* e *passiva*.

Contudo, uma solução nos aparece. James Leshner, no seu artigo denominado *O significado do nous nos Analíticos Posteriores*<sup>24</sup>, nos diz que a solução para problemas como estes relacionados com a compreensão do *nous*

---

<sup>23</sup> "Thinking is divided into two main kinds (...) There is the thought of what is undivided (...) what is actually undivided in quantity though divisible, i.e., magnitudes within which we could distinguish parts if we chose. Until we do so choose, these are apprehended by a single act of mind in an undivided though divisible time (...) The other type of knowledge, the judgment, which unites two concepts and at the same time analyses a given whole into its two elements of subject and attribute (...) judgment fallible, direct intuition – the apprehension of the essence of a single object - is not. [...]" (ROSS, 1995, p. 152).

<sup>24</sup> Originalmente, o referido artigo se encontra em inglês. Nós o apresentaremos em forma de paráfrase, tendo em vista proporcionar ao leitor uma leitura mais dinâmica e objetiva. Ademais, salientamos que as citações referentes às obras de Aristóteles por parte de Leshner não foram conferidas no original. Portanto, nas seções seguintes, as citações referentes aos escritos de Aristóteles são citações de Leshner.

não se encontra numa perspectiva restrita, mas numa compreensão ampla de tal conceito<sup>25</sup>; assim, como veremos, indicará que o *nous* está presente em todo o processo racional.

#### *O nous e o conhecimento intuitivo*

O *nous* é dito ser um conhecimento intuitivo, ou seja, um conhecimento imediato. A este tipo de conhecimento deve ser dispensada uma especial atenção, sobretudo, se tratando da filosofia aristotélica. Geralmente, o conhecimento intuitivo é entendido como um conhecimento *a priori* e independente da sensibilidade. Todavia, ao menos em Aristóteles, o *nous* não pode ser tomado como um conhecimento que, por assim dizer, rejeite a sensibilidade. Certamente, a maneira como Aristóteles expõe assuntos relacionados ao *nous* em sua filosofia favorece em grande medida a posição de alguns críticos que apontam este conceito como sendo um ponto de extrema incongruência em seu “empirismo”<sup>26</sup>. Prova disto se encontra em *Analíticos Posteriores* 72b 18-19, onde o filósofo afirma que a base do conhecimento científico se dá por princípios que não são demonstráveis<sup>27</sup>. Ora, como podemos entender que as demonstrações em geral partem do indemonstrável? Outrossim, no final do Livro II da mesma obra, Aristóteles diz que possuímos *nous* dos primeiros princípios mais do que temos conhecimento (*episteme*) deles, causando, assim, tanto dúvidas sobre sua natureza, quanto dúvidas sobre como se daria esta apreensão<sup>28</sup>. Todavia, se não configuramos nossos olhares no intuito

<sup>25</sup> Cf. LESHHER, 1973, p. 44.

<sup>26</sup> Cf. LESHHER, 1973, p. 45.

<sup>27</sup> Cf. LESHHER, 1973, p. 44.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*.

de enxergarmos a amplitude conceitual do *nous* na sua relação com seus cognatos - *noein*, *noésis* entre outros - como bem na sua relação com a sensação (*aistésis*), provavelmente pertenceremos àquele grupo de críticos de sua filosofia.

Estudos histórico-etimológicos com relação ao conceito de *nous* indicam que o ponto comum para seu uso pelos antigos tem a ver com a sensação. Segundo Fritz (1945 apud LESHHER, 1973, p. 48), em Homero, *nous* e *noein* tem relação com “*ver*” ou “*realizar*” algo através da percepção, como também, um uso relacionado a um tipo de “importação” de uma situação percebida, ou estado de coisas, sempre no sentido de obtenção de conhecimento. De uma maneira geral, pode-se dizer que no tempo de Homero, o *nous* era mais usado no sentido de *consciência* e *mente*, mas sempre ligado à sensação.

Em Platão, a concepção do *nous* toma um caminho contrário do caminho percorrido pelos antigos com relação à *percepção sensível* (LESHHER, 1973, p. 49). Platão admite uma relação diferente entre os objetos do pensamento e os objetos dos sentidos. Diz o filósofo que os fenômenos são vistos, mas não apreendidos pelo pensamento. Apenas a Forma do fenômeno é objeto do pensamento. Isto é, nada é apreendido pelo pensamento no sentido de uma formação do conhecimento pela via empírica, mas como um reconhecimento das Formas no fenômeno<sup>29</sup>. A concepção aristotélica, por sua vez, tem mais a ver com a abordagem dos antigos, diz Leshher, pois estes relacionam o *nous* a uma atividade perceptual dentre outras<sup>30</sup>.

Não obstante existirem passagens que causam ambiguidade nos *Analíticos* e que, conseqüentemente, fazem com que se depreenda o *nous* como sendo ligado a uma atividade da *intuição intelectual*, responsável pela apreensão do

<sup>29</sup> República, livro VI, 508c 1 apud LESHHER, 1973, p. 49.

<sup>30</sup> Cf. LESHHER, 1973, p.47

princípio fundamental geral, há também, em contrapartida, passagens que apontam para uma apreensão do princípio universal vinda da observação de uma série de casos particulares. Dentre estas, Lesher ressalta que podemos apreender princípios pela *indução* e isto se dá de uma maneira, por assim dizer, “ascendente”<sup>31</sup>, pois devemos apreender primeiramente verdades para nós para, então irmos em direção a verdades sem “qualificações”<sup>32</sup>, ou seja, verdades pura e simplesmente e não apenas em certa medida. A *indução* está presente na construção do princípio universal. Em 88a 5-8, o *universal (katólon)* é tido como mais precioso do que a *percepção* e *intuição*, pois esclarece a causa das coisas que não têm causa por eles mesmos<sup>33</sup>. O *universal* é a essência da explicação científica, pois demonstra e explicita a *conexão dos meios* ou o *fator causal* (LESHER, 1973, p. 53). A demonstração é o melhor tipo de conhecimento, pois revela não somente o “*que*”, mas o “*porque*”, e este *universal* que é a sua essência, é “obtido como o resultado de um repetido número de percepções”<sup>34</sup>. Outra passagem que reforça a ligação do universal com a *indução* e a sensibilidade está na página cinquenta e sete (57) do artigo de Lesher. Ele diz: caso pudéssemos observar como a luz transpassa através do vidro de um copo, entenderíamos por meio da percepção o *porquê* da luz transpassar o vidro e, assim, extrairíamos o universal desta maneira e deste caso<sup>35</sup>.

O *nous* não é somente apreensão imediata dos princípios indemonstráveis. Há uma distinção que deve ser considerada:

<sup>31</sup> Nesta “ascendência” devemos encontrar um limite (*horós*). Ela – a ascendência – vem pelo processo de *indução*, isto é, pela observação dos casos particulares. Esta *indução* é responsável pela construção do *universal*. Este, por sua vez, é dito ser a base para a demonstração científica como veremos a seguir.

<sup>32</sup> “[...]We must first of all acquire our first principles, and that activity of proceeding for ‘truths prior to us to truths prior without qualification’[...]” (LESHER, 1973, p.52).

<sup>33</sup> Cf. LESHER, 1973, p.53.

<sup>34</sup> Cf. 88a 3,14 apud LESHER, 1973.p. 53.

<sup>35</sup> Cf. 88a 14 apud LESHER, 1973, p. 57.

Muito embora existam coisas que podem ser verdadeiras, reais e ainda as que podem ser de outro modo, a *episteme* claramente não tem relação com elas: se assim fosse, coisas que podem ser de outro modo seriam incapazes de assim o serem. Nem são concernentes ao *nous* – por *nous* me refiro à fonte originária do conhecimento científico – nem a *episteme* indemonstrável, a qual é a apreensão das premissas imediatas. (*Analíticos Posteriores* 88b 33 apud LESHER, 1973, p. 54, tradução nossa).

Ou seja, existem três tipos de coisas: as reais, as verdadeiras e as que podem ser de outro modo e, tanto a *episteme*, o *nous*, quanto a *episteme* indemonstrável não têm relação com elas. Mesmo não sabendo do que tratam estas coisas que podem ser de outro modo, fica claro que Aristóteles não trata *episteme*, *nous* e *episteme indemonstrável* como sendo sinônimos<sup>36</sup>. A causa de não ter sido percebida esta diferenciação foi, todavia, um certo erro de tradução, aponta Lesher. Tanto Ross, como outros, cometem um erro de pontuação ao traduzir do grego uma passagem que, de fato, contrasta o *nous*, *episteme* e *episteme indemonstrável*, deste modo, colapsando três sentenças em uma só, obscurecendo a possibilidade de enxergarmos estes três contrastes<sup>37</sup>.

Os que entendem a *noésis* como unicamente uma intuição geométrica matemática, lançam mão de 77b31, onde Aristóteles diz que a falácia formal não se faz presente na matemática, pois nela estamos a trabalhar com diagramas visíveis e os termos médios são vistos com a visão intelectual. Contudo, os que são desta posição parecem rejeitar outras passagens que também indicam outras formas de captação da *noésis*, tais como: percepção dos inteligíveis particulares pelo ato da *noésis* (*Met.* 1036a 6 apud LESHER, 1973, p. 55) e distinção no tempo do “*agora*” sendo o “*meio*” entre *passado* e *futuro* (*Física* 219a 25 apud LESHER, 1973, p. 56). Ademais, em 89b há um exemplo de como é possível a apreensão de

<sup>36</sup> Outrossim, neste trecho aparece claramente que o *nous* pode ser depreendido como algo outro que não a ciência indemonstrável (*episteme indemonstrável*).

<sup>37</sup> Cf. LESHER, 1973, p. 55.

um conhecimento imediato que não seja propriamente dos primeiros princípios. Quando um homem observa que o lado iluminado da lua está sempre virado para o sol, logo capta que tal iluminação vem do sol (LESHER, 1973, p. 56). Ross ignorou exemplos como este, de apreensão imediata de um conhecimento, pelo fato de descartar a aparência dos cognatos *nous* e *noein* e, conseqüentemente, não os tomando como exemplo condizente de uma atividade científica<sup>38</sup>. Ora, este exemplo é uma demonstração de como se pode obter conhecimento “imediato”, pois, diz Leshner, “vendo” e “compreendendo” os extremos, pode-se descobrir os meios que os conectam (89b14-15 apud LESHER, 1973, p. 56). Vale salientar, entretanto, que não se pode tomar a investigação científica como sendo somente a busca pelo termo médio<sup>39</sup>, pois Aristóteles reconhece como apropriadas explicações causais particulares e isoladas, sem exigir que sejam parecidas com o aspecto científico no sentido de um conhecimento aplicável em todos os casos (89b12 apud LESHER, 1973, p. 57).

Além disso, Aristóteles parece indicar “tipos”, ou mesmo, “graus” de demonstrações. Em 85b24 admite uma superioridade da demonstração universal. Ora, se há uma superioridade, subentende-se que há outros tipos de demonstrações, por assim dizer, “inferiores”<sup>40</sup>.

Resumidamente, segundo Leshner<sup>41</sup> podemos dizer que a relação entre o *nous* e a *indução (épagogé)* seria esta: há uma atividade, apreensão do princípio universal; falar desta atividade como ato da *nóesis* é dar uma caracterização *epistemológica*, ao passo que falar de *indução* é falar *metodologicamente*. É a experiência que nos fornece os princípios que se encontram dentro da estrutura

<sup>38</sup> Cf. LESHER, 1973, p. 56.

<sup>39</sup> Ou seja, um conhecimento que ligue as duas premissas extremas, perfazendo assim, na totalidade, o silogismo.

<sup>40</sup> Cf. LESHER, 1973, p. 57.

<sup>41</sup> Cf. LESHER, 1973, p. 58.

formal do silogismo<sup>42</sup>, pois é o *nous* que fornece os universais – que são construídos através da indução vinda da percepção dos casos particulares – fonte do conhecimento científico. O *universal* faz parte da definição científica, uma vez que ele demonstra certos atributos essenciais e gerais; é o *nous* que nos fornece, em geral, tais princípios.

É possível, contudo, perceber em Aristóteles uma espécie de “nível ascendente” entre os *universais*, como também entre *predicações essenciais* e *princípios imediatos*<sup>43</sup>. A *unidade dos universais* é tida como um “limite” das predicações. Mas por que “limite”? Em *Primeiros Analíticos* (43a 25-37 apud LESHER, 1973, pp.61-62), Aristóteles diz o seguinte: ou há coisas que não podem ser predicadas no sentido universal de mais alguma coisa, mas outros atributos podem ser predicados deles; ou existem coisas que podem ser predicadas de outras coisas, mas outras coisas não são primeiramente predicadas deles; ou ainda, existem coisas que são predicadas de outras e, por sua vez, estas também podendo servir de predicação para outras coisas, sendo assim, deve haver um limite<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Silogismo é, *grosso modo*, uma atividade racional que se dá, minimamente, pelo encadeamento de duas premissas declarativas tomadas como verdadeiras de onde segue-se uma conclusão. Por exemplo, todo homem é mortal; Aristóteles é homem; logo, Aristóteles é mortal.

<sup>43</sup> Ascendência no sentido de dependência. Muitas vezes, uma definição é embasada em outro conceito fora dela, ou seja, uma definição essencial de algo não necessariamente se autodefine. Assim, ela depende, ou sua compreensão está contida num outro conceito, havendo assim, a necessidade de um limite. Esta explicação é a que se segue.

<sup>44</sup> [...] whether an infinite number of essential predications is possible, whether non-hypothetical demonstration is possible, whether there are an infinite number of middle terms, and whether we must reach some terms which are indivisible and unmiddled [...] And it is this progression which I think is present in Aristotle’s mind when at 100b1 ff. he describes the process in which perception produces the universal and speaks of a ‘stop’ at the species of animal, and next at animal, and finally a stop when the unitary universals are reached [...] (LESHER, 1973, p. 62).

Portanto, os primeiros princípios são um caso especial da apreensão do *universal*. Eles são “construídos” pela *indução* e o universal se constrói por eles.

Por fim, pensar *intuição* como sendo a faculdade que adquire conhecimento sobre o mundo de uma maneira *a priori*, seria pensar de um modo impertinente o *nous* aristotélico. Aristóteles diz ser por *indução* que o conhecimento é obtido e que, em menor grau, esta indução se faz presente na matemática<sup>45</sup>. Segundo Leshner, Aristóteles parece pensar que o papel da experiência nas ciências naturais, matemáticas e éticas, difere somente em grau<sup>46</sup>. Esta concepção de “graus” se impõe, pois os princípios indemonstráveis devem ser conhecidos não porque entendemos o seu significado, mas porque são o caso<sup>47</sup>. Contudo, entender um princípio como sendo o caso, não quer dizer que o conhecimento do mesmo não precise da experiência.

Sendo indicado, portanto, que há um tipo de *indução* de outro grau nas “ciências exatas”, aponta-se, mesmo indiretamente, que nestas ciências há uma atividade advinda da experiência e, portanto, indica-se a compreensão de que a *intuição* não pode ser tomada, pelo menos na filosofia aristotélica, como uma atividade que descarte a experiência.

### O nous e a phronesis

<sup>45</sup> Leshner não trata nos seus pormenores esta indução matemática. Nós também não pretendemos adentrar neste tipo de assunto. Saber que a indução está presente na matemática é importante para o presente trabalho, no sentido de entender o *nous* não como sendo somente um conhecimento intuitivo.

<sup>46</sup> Cf. LESHNER, 1973, p. 65.

<sup>47</sup> A expressão “ser o caso” pretende ressaltar o caráter de independente de demonstração ou explicação destes princípios. Por exemplo, quando dizemos que algo é isto e não aquilo, temos que entendê-lo como sendo o caso. Não entendemos este “princípio da identidade” porque alguém nos explicou. Explicar já é pressupô-lo. Já o significado, de certa maneira, depende das explicações. Por exemplo, a cruz tem um significado variado para os cristãos: lugar onde foram expiados os pecados da humanidade, superação da morte pelo Cristo, paixão de Cristo pelos homens etc. Entendemos o que é uma cruz desde o momento em que temos o contato com uma explicação do que ela seja, ao passo que alguns princípios, não.

Apesar das diferenças de objetivos/finalidades (*De anima* 433a14) como também de princípios (*E.N.* 1139a5-10), o *nous* teórico e o *nous* prático, por assim dizer, se tocam<sup>48</sup>. Muito embora oposições sejam percebidas entre *nous* e *phronesis* – o primeiro relacionado aos primeiros princípios, enquanto o segundo, com o ato particular a ser feito<sup>49</sup> – elas desaparecem em *E.N.* 1143a25, quando é dito convergirem para um ponto em comum<sup>50</sup>.

O *nous*, nas questões práticas, é visto como o reconhecimento da coisa certa a ser feita em um caso específico e isto se dá pelo conhecimento do princípio moral universal adquirido da experiência<sup>51</sup>. Isto é salientado em 1143b8, quando Aristóteles diz que aqueles que tomam pra si “provérbios” e “crenças” e que incorporam tais princípios possuem o *nous*<sup>52</sup>. Também em 1140b9-10, Aristóteles fala de Péricles como sendo aquele que vê (*teorein*) tanto o que é bom para eles mesmos, quanto para outrem, ou seja, aponta Péricles como aquele que compreende o que é o melhor de uma maneira geral<sup>53</sup>. Esta atividade prática em muito se assemelha à atividade silogística teórica, onde a

<sup>48</sup> Cf. LESHNER, 1973, p. 66.

<sup>49</sup> Como vimos no início deste artigo, a *phronesis* pertence à parte calculativa da *dianóia* relativa ao fazer. Um fazer na ação ética política. A ação neste âmbito não é fixa, ou seja, para cada situação apresentada exige-se uma ação própria. A sabedoria do melhor a ser feito, neste caso, é o discernimento, *phronesis*.

<sup>50</sup> Cf. LESHNER, 1973, p. 66.

<sup>51</sup> Neste caso, “princípio moral” como resultado do reconhecimento de um valor cultivado pela tradição. É tido como princípio a ser seguido para determinado povo de determinada cultura e não para qualquer povo indistintamente.

<sup>52</sup> Apesar de neste trecho (1143b8) não conter exatamente os termos “crenças” e “provérbios” (*sayings and beliefs*), Leshner provavelmente a eles se referiu pelo fato de Aristóteles indicar que os idosos e as pessoas experientes têm tanto o discernimento, quanto inteligência, pois “vêm” corretamente. Ou seja, uma sabedoria adquirida pelo “ver” – o *nous* tem ligação com o perceber, com o ver – que comumente alcança expressão através dos ditos populares e provérbios, por exemplo.

<sup>53</sup> Cf. LESHNER, 1973, 67.

compreensão da premissa maior permite o “movimento”<sup>54</sup> em direção à conclusão, ou mesmo, da apreensão do termo médio com base na compreensão das premissas extremas.

Assim, o *nous* também faz parte da atividade prática, pois o bem geral, ou o princípio moral apreendido por ele, é o norteador da ação a ser concluída. O discernimento (*phronesis*) do meio adequado a ser adotado para obtenção do melhor nas questões práticas tem por base o princípio de ação, isto é, tem por base a atividade *noética*.

### Conclusão

Dado o exposto, podemos dizer que *nous* é sempre um *ato*. Pode ser um *ato* simples como esta certeza que o leitor tem de estar lendo estas palavras, como bem um *ato* complexo, como do conhecimento que um astrofísico possui, por exemplo. O *nous* nos fornece os primeiros princípios<sup>55</sup> que são a base para toda a atividade racional em busca de conhecimento. Estes primeiros princípios nos capacitam a construir os universais. Por exemplo, o intelecto nos faria captar imediatamente as propriedades de um determinado animal como sendo indubitavelmente propriedades constitutivas dele. Ao simplesmente olharmos para outro animal, e assim, não sendo identificado nele nada que se assemelhasse às propriedades captadas como pertencentes ao primeiro animal, imediatamente, assimilaríamos que as diferenças agora observadas com relação

ao primeiro animal são propriedades constitutivas deste segundo e, deste modo, se seguiria a construção de outros *universais*<sup>56</sup>, como de outros conhecimentos.

Com efeito, o primeiro conhecimento em ato que permite reconhecermos até a menor diferença possível entre qualquer coisa se daria por uma evidência trivial, mas que, todavia, sem ela não seríamos capazes de construir nenhum tipo de conhecimento. Esta evidência estaria no princípio de não contradição<sup>57</sup>. Uma mesma coisa não pode ser ela e não ela ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Sem este princípio indemonstrável, porém evidente e irrefutável, não se chegaria a lugar algum no sentido do conhecer em geral. É o *nous* que nos proporcionaria imediatamente este conhecimento, pois se percebemos algo, isto só é possível pelo fato de sermos distintos daquilo que percebemos<sup>58</sup>.

Os primeiros princípios não seriam apreendidos pelo raciocínio uma vez que eles são independentes de demonstração. Tanto a demonstração, quanto a explicação pertencentes às diversas ciências, os tomam por fundamento. O conhecimento presente nas variadas ciências são afecções do raciocínio, pois são construídos pela afirmação ou negação. Tudo que é passível de falsidade ou verdade é contingente, ou seja, pode não ser. Parece ser neste sentido que Aristóteles diz que o *nous* não perece, pelo fato de ser um conhecimento necessário e indemonstrável, ao passo que o conhecimento advindo do raciocínio, por ser contingente, seria perecível.

Quanto à distinção entre *Intelecto Ativo* e *Passivo*, tudo indica que não seria uma distinção feita por Aristóteles, mas por interpretes de sua filosofia. Podemos até aceitar o conceito de *Intelecto Ativo* (*nous poietikós*), desde que tenhamos em

<sup>54</sup> “Movimento” no sentido de “ação”. Movimento/ação direcionada ao fim/conclusão.

<sup>55</sup> *Met.* 1013<sup>a</sup>: “Princípio significa a parte de uma coisa a partir da qual se pode empreender o primeiro movimento. [...]” (ARISTÓTELES, 2012b, p. 131).

<sup>56</sup> Os universais são os predicáveis. *Met.* 1000<sup>a</sup>: “[...] por “universal” entendemos o que é predicável de indivíduos. [...]” (ARISTÓTELES, 2012b, p. 94).

<sup>57</sup> Para uma maior abordagem de tal princípio ler Livro Gama (IV) da *Metafísica*.

<sup>58</sup> Isto poderia ser expressado na seguinte sentença: eu sou aquele que percebe aquilo como algo que não pode ser eu.

mente que se trata apenas de mais uma interpretação possível do lacônico texto de Aristóteles. Por mais sugestivo que o texto possa ser com relação a esta construção conceitual, nele estes conceitos não se encontram, por assim dizer, “ao pé da letra”<sup>59</sup>.

A atividade racional (*dianóia*) pode ser entendida como um estágio, um conhecimento em potência que “se move” em busca de um conhecimento em ato (*nous*). Esta ideia de movimento estaria de maneira implícita na própria construção do termo. A palavra *dianóia* possui, em sua formação, o prefixo grego “*día*” que indica uma ação, ou algo que está acontecendo. Análogo a este prefixo temos em português o sufixo “*mento*” para indicar uma ação, como nas palavras *depoimento* (ação de depor), *deslumbramento* (ação de deslumbrar) *encantamento* (ação de encantar) etc. A palavra *dianóia* também apresenta a raiz gramatical *nous* em “*noia*”, assim como temos o *chamar* como raiz gramatical de *chamamento*. Desta maneira, podemos entender a palavra *dianóia* como sendo o movimento da “*noia*”, isto é, dos dados ou atos apreendidos pelo *nous*. Neste prisma, a palavra em português que mais se adequaria a palavra grega *dianóia* seria *pensamento*, uma ação do *pensar*. Robinson parece apresentar uma linha

<sup>59</sup> “To say that the problematic nous of DA 3. 5 is called nous poiêtikos is true of course, only if we mean called by later commentators; any interpretation of the phrase nous poiêtikos must take account of the fact that it is not Aristotle's phrase. Every inquiry into the nature of such mind thus depends on an act of creative inscription: the writing into Aristotle's text of a concept that is present only implicitly and allusively. The nous poiêtikos is in a sense a construction of the Aristotelian hermeneutical tradition, successful in so far as the conceptual pattern that it actualizes in construing Aristotle's laconic text is actually potentially present in that text.” (KOSMAN, L. A., *What Does The Maker Mind Make?* in : NUSSBAUM, M., *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995, p.330, cit.2).

Esta “divisão do intelecto” em *ativo/passivo* é fruto de uma antiga discussão sobre a teoria do intelecto de Aristóteles que se fazia presente, tanto entre seus discípulos diretos, quanto entre os estudiosos posteriores a escola peripatética. Na tentativa de se alcançar um maior esclarecimento de tal truncada teoria, aceitou-se esta distinção conceitual, resultando de uma detida exegese, que, longe de colocar um ponto final sobre tal problema, acabou por desencadear outros. Para um conhecimento mais pormenorizado no assunto ler, BRENTANO, F., *Nous Poiêtikos: Survey of Earlier Interpretations*, in : NUSSBAUM, M., *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995.

interpretativa neste mesmo sentido, visto que ele usa um cognato de *dianóia* para designar as atividades inerentes ao intelecto:

[...] A palavra *dianoesthai* aqui é muito pouco específica, sendo utilizada para abranger toda a gama de atividades concernente ao intelecto; então, “*pensar*” é provavelmente sua melhor tradução. [...] (ROBINSON, 2010, p. 226).

Porém este pensar concernente à *dianóia* é um pensar que visa obter conhecimento e este, por sua vez, é um processo que envolve o compromisso com o verdadeiro e o falso<sup>60</sup>.

De uma maneira geral, podemos concluir que o *nous* é a evidência inicial necessária para a busca (*dianóia*) de conhecimento. A cada novo conhecimento alcançado teríamos um novo *nous*, ou seja, um conhecimento em ato, que servirá de base para uma nova busca de conhecimento e assim sucessivamente. Se a relação entre *nous* e *dianóia*, bem como a relação interna entre aspectos do próprio *nous*, são desafios recorrentemente repostos na exegese e na hermenêutica da obra de Aristóteles, isso agora nos parece devido justamente à unidade fundamental do processo cognitivo, no qual cada ponto de partida já é

<sup>60</sup> “O termo utilizado por Aristóteles que chega mais perto de descrever o que nós chamamos de “pensamento” é, provavelmente, *dianoesthai*; mas, mesmo aqui (p.ex., em 427b13), ele não se refere simplesmente ao processo geral de pensamento, mas a um processo muito específico que envolve um julgamento conclusivo, já que pode, ele afirma, ser verdadeiro ou falso [ver, também, adiante, 429<sup>a</sup>23, onde ele é conectado com as “suposições” (*hypolambanein*)]. Então, uma tradução razoável de *dianoesthai* será, em algumas ocasiões, algo como “buscar conhecimento” (ver, p. ex., 429<sup>a</sup>23). Mas, ainda assim, ela parece ser radicalmente diferente de outras palavras de descoberta tais como *noein*, já que (408b24-27) *noein* (junto com *theorein*) é descrito como uma característica do *nous* [que, Aristóteles afirma, “surgir em nós como um tipo de substância e não ser corruptível” (408b18-19)] e é, (assim como o *noús*), “em si mesmo impassível”, enquanto *dianoesthai* é (em si mesmo) uma característica da criatura composta e desaparece com ela, assim como o “amor e a memória”.

Seu substantivo associado *diánoia* (427b15) é, do mesmo modo, ligado à *aisthesis*, assim como já haviam sido anteriormente *phronein* e *noien*. É mais um substantivo ligado ao julgamento que, juntamente com todos os outros, podemos dizer ser “um certo perceber” (427<sup>a</sup>19-20). (ROBINSON, 2010, p.242).

um ponto de chegada e cada ponto de chegada não é senão um novo ponto de partida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, trad. Alfredo Bosi, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

ARISTÓTELES, *De Anima*, trad. e not. Maria Cecília Gomes dos Reis, São Paulo, Editora 34, 2012a, 2ª Ed.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*, trad. Edunb, São Paulo, Nova Cultural, 1996, (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco Livro VI*, trad. Lucas Angioni, 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/12.pdf>> Acesso em: 04 dez. 2012.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*, trad. e not. Edson Bini, São Paulo, Edipro, 2012b, 2ª ed., (Série Aristóteles. Clássicos Edipro).

BRENTANO, F., “*Nous Poiêtikos: Survey Of Earlier Interpretations.*” In: NUSSBAUN, M., RORTY, A. (Ed.). *Essays On Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992, pp. 313-323.

LESHER, J.H., The Meaning of NOYΣ in the Posterior Analytics, *Phronesis*, Vol. 18, No. 1, pp. 44-68, 1973.

ROBINSON, T. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*, trad. Alaya Dullius, São Paulo, Annablume, 2010, (Coleção Archa: as origens do pensamento ocidental, 1).

ROSS, D., *Aristotle*, London, Routledge, 1995.



## O ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO: NOVOS DESAFIOS

Kairon Pereira de Araujo Sousa<sup>1</sup>

### RESUMO

A filosofia, ao longo da história da educação básica brasileira, ocupou um lugar pouco privilegiado, utilizada apenas como matéria complementar e ministrada por educadores provenientes de variadas áreas do conhecimento. A inserção da filosofia, como disciplina obrigatória no ensino médio, é resultante de mobilizações de estudantes e profissionais da área que procuraram demonstrar, para a sociedade, a relevância da filosofia na formação do educando. Contudo, a partir da sua anexação ao currículo desse nível de ensino, novos desafios, quanto a sua práxis, emergiram demandando novas reflexões sobre seu ensino no nível médio.

**Palavras-chave:** Desafios; Ensino Médio; Filosofia.

### THE TEACHING OF PHILOSOPHY IN HIGH SCHOOL: NEW CHALLENGES

### ABSTRACT

Throughout the history of Brazilian primary and secondary school education, philosophy has not occupied a privileged position. It has been studied only as a complementary subject and taught by teachers from different fields of knowledge. The adoption of philosophy as a mandatory discipline in high schools is the outcome of mobilizations by students and professionals from this field, who advocate the importance of philosophy for the education of students. However, since its insertion in the curriculum at this level of schooling, there have

<sup>1</sup>Bacharel em psicologia (UESPI), Licenciado em Filosofia (UFPI). Especializando em Ensino de filosofia no ensino médio (NEAD/UESPI).