

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA  
UFRN-UFPB-UFPE**

**FERNANDA PEREIRA AUGUSTO DA SILVA**

**O PROBLEMA DO PENSAMENTO  
NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES**

**JOÃO PESSOA - PB  
2016**

**FERNANDA PEREIRA AUGUSTO DA SILVA**

**O PROBLEMA DO PENSAMENTO  
NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES**

Tese de doutorado apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFRN – UFPB – UFPE como requisito para obtenção do título de Doutora.

**Orientador:** Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos

**JOÃO PESSOA - PB  
2016**

S586p Silva, Fernanda Pereira Augusto da.  
O problema do pensamento no De Anima de Aristóteles /  
Fernanda Pereira Augusto da Silva.- João Pessoa, 2016.  
149f.  
Orientador: José Gabriel Trindade Santos  
Tese (Doutorado) - UFRN-UFPB-UFPE  
1. Aristóteles, 384 a.C.- 322 a.C. - crítica e interpretação.  
2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. De Anima.  
4. Sensopercepção. 5. Pensamento.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

**FERNANDA PEREIRA AUGUSTO DA SILVA**

**O PROBLEMA DO PENSAMENTO  
NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES**

Tese aprovada em 30 de Março de 2016.

**Banca Examinadora:**

---

**Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos**

Presidente da Banca – Universidade Federal da Paraíba - UFPB

---

**Prof. Dr. Markus Figueira da Silva**

Examinador – Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

---

**Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira**

Examinadora – Universidade Estadual da Paraíba – UEPB

---

**Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha**

Examinador – Universidade Federal da Paraíba - UFPB

---

**Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho**

Examinador – Universidade Federal da Paraíba – UFPB

*Ao meu avô Edmundo (in memoriam);*

*A minha avó Julia;*

*A minha tia Isabel;*

*Ao meu filho Otto.*

## AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor José Gabriel Trindade Santos – Universidade Federal da Paraíba – UFPB –, pelos ensinamentos valiosos que me deu durante todos esses anos, por ser meu orientador desde a monografia de final de curso da graduação em Filosofia e ter persistido confiando em minha capacidade durante todo o período do mestrado e do doutorado.

Ao Professor Doutor Markus Figueira da Silva – Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, por aceitar fazer parte da banca examinadora do presente trabalho.

À Professora Doutora Maria Simone Marinho Nogueira – Universidade Estadual da Paraíba – UEPB –, por aceitar o convite para participar como membro externo da banca examinadora desta tese.

Ao Professor Doutor Iraquitã de Oliveira Caminha – Universidade Federal da Paraíba – UFPB –, por concordar em fazer parte da banca para exame deste trabalho; pelas intervenções pertinentes, pela cordialidade.

Ao Professor Doutor Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho – Universidade Federal da Paraíba – UFPB –, pela bondade, solicitude, confiabilidade; por aceitar participar da avaliação do presente trabalho.

Ao meu avô Edmundo (*in memoriam*), pelo amor, por minha formação, pelo incentivo intelectual.

A minha avó Julia, pelo amor, por minha formação, pelos cuidados, pela confiança.

A minha tia Isabel, pelo amor, pela influência, pelo incentivo, pela paciência.

Aos meus primos Alessandra, Carlos, Andrea e Isabela, pelo amor fraterno inestimável, pelo apoio, estímulo e ensinamentos recebidos de cada um.

Ao meu filho, Otto, pelo amor ilimitado, pela confiança, pelo incentivo, por tornar a minha vida repleta de alegrias.

A Zezito, pela cordialidade e prontidão em ajudar.

A Andrey, por, juntamente com Andrea, tornar o caminho mais apazível com a amizade e convívio comigo e com Otto.

A Lulu, pela ternura, pelas palavras de conforto.

A Breno e Chico, pela amizade sincera, incentivo e assistência à longa distância.

A Fred, pela amizade, por ter me feito enxergar novos caminhos.

Tati e Amandy, pela amizade, pela hospitalidade, pelo estímulo.

A Rosália, pelo apoio, por acreditar na minha capacidade.

A Ravic, pelas palavras de incentivo.

A Igor (*in memoriam*), amigo querido.

*É preciso imaginar Sísifo feliz.*

Albert Camus



## RESUMO

O problema do pensamento no *De Anima* diz respeito ao modo pelo qual o ser humano é capaz de conhecer em ato a natureza mediante a atividade da faculdade intelectiva/pensamento a partir de estímulos resultantes da atividade da faculdade sensoperceptiva. A investigação é voltada inicialmente para conceitos imprescindíveis para a teoria cognitiva de Aristóteles. Dentre eles, os modos de entender substância (forma, matéria e composto), a definição de alma e de ser animado. Tais noções, juntamente com as de ato e potência, são indispensáveis para a compreensão da relação entre corpo e alma, integrando o hilemorfismo. O tratamento das faculdades da alma tem início com o exame da faculdade nutritiva e com a sua relação com o que é identificado como vida. A seguir, é desenvolvida a abordagem da faculdade sensoperceptiva, cuja atividade consiste na recepção em ato da forma sensível do objeto externo sem a matéria. Como resultado de tal atividade, aquele que percebe torna-se em ato igual à forma do percebido. Além de ser feita a investigação acerca dos sentidos, aborda-se também a noção de meta-percepção. Desenvolve-se a análise da imaginação como movimento decorrente do ato da sensopercepção e que se mostra fundamental para a possibilidade do pensamento. Por fim, para a pesquisa da faculdade intelectiva/pensamento, a faculdade sensoperceptiva é tomada contrastivamente como paradigma para a atribuição de qualidades à faculdade relativa ao pensamento. Essa faculdade apresenta duas funções: pensamento paciente/passivo e pensamento ativo/produtivo. A partir do saldo da sensopercepção elaborado pela operação imaginativa, o pensamento, através de sua atividade, reconhece seu objeto: a forma inteligível/universal. O resultado do pensamento é designado como ciência. E o ser humano só chega a tal resultado através, primeiramente, da apreensão de formas sensíveis relativas a particulares.

**Palavras-chave:** *De Anima*. Sensopercepção. Pensamento.

## ABSTRACT

The problem of the line of thought in *De Anima* concerns the way the human being is capable of acknowledging nature in act in view of the intellectual/thinking faculty triggered by stimuli resulting from the activity of the sense perception faculty. The investigation is aimed initially towards indispensable concepts of Aristotle's cognitive theory. Among them, how substance is understood (form, matter and the composite of both), the definition of soul and animate being. Such notions, along with those of actuality and potentiality, are indispensable for understanding the relationship between body and soul, integrating hylomorphism. The treatment of the faculties of the soul begins with an examination of the nutritive faculty and its relationship with what is identified as life, followed by an approach towards the sense perception faculty, in which the activity consists in the reception in act of the external object's form without matter. As a result of such activity, the one who perceives becomes in act equal to the form of that which is perceived. Besides performing an investigation pertaining to the senses, the notion of meta-perception is also approached. An analysis of the imagination as a movement that derives from the act of sense perception and that is fundamental to enable thinking is developed. Finally, to research the intellectual/thinking faculty, sense perception faculty is contrastively taken as a paradigm to attribute qualities to the faculty related to thinking. This faculty presents two functions: patient/passive intellect and active/productive intellect. From the balance of sense perception elaborated by imaginative operation, thinking, through its activity, recognizes its object: universal/ intelligible form. The result of thinking is designated as science. And the human being can only achieve such result through primarily apprehending sensitive forms related to subjects.

**Keywords:** *De Anima*. Sense perception. Thinking.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA ALMA.....</b>	<b>17</b>
1.1 Os Três Modos de Ser da Substância.....	19
1.2 Alma, Corpo Natural Orgânico e Hilemorfismo.....	27
<b>2 FACULDADE NUTRITIVA.....</b>	<b>39</b>
2.1 Alma e Vida.....	39
2.2 Faculdade Nutritiva e Ser Animado/Ser Vivo.....	42
2.3 Breves Considerações Acerca da Diferença Entre Faculdade Nutritiva e Faculdade Sensoperceptiva.....	46
2.3.1 A questão do corpo apropriado para tais faculdades.....	46
2.3.2 Sobre a diferença quanto à apreensão do alimento.....	49
2.4 Nota Sobre as Funções da Faculdade Nutritiva.....	50
<b>3 FACULDADE SENSOPERCEPTIVA.....</b>	<b>53</b>
3.1 Linhas Introdutórias.....	53
3.2 De Anima B 5.....	58
3.3 Outras Considerações Acerca da Faculdade Sensoperceptiva.....	69
<b>4 FACULDADE INTELLECTIVA/PENSAMENTO.....</b>	<b>84</b>
4.1 Meta-Percepção.....	84
4.2 Imaginação.....	91
4.3 Pensamento.....	99
4.3.1 Método contrastivo.....	99
4.3.2 Derivação de qualidades mediante o uso método contrastivo.....	104
4.3.3 A faculdade ou alma intelectiva como lugar das formas em potência.....	107
4.3.4 Sobre a apreensão da essência e de objetos matemáticos.....	108
4.3.5 Análise de dificuldades.....	113
4.3.6 Pensamento como potencialidade e atualidade de conhecimento.....	119
4.3.7 Funções do pensamento e formas inteligíveis/universais.....	126
4.3.8 Referência ilustrativa do caminho cognitivo.....	128
4.3.9 A ciência como produto da atividade intelectiva/pensamento.....	132

4.3.9.1 Considerações finais: a ciência como conhecimento da natureza.....	137
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>140</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>144</b>

## INTRODUÇÃO

A tese aqui apresentada consiste na alegação que o tratado aristotélico *De Anima* é permeado pelo problema do pensamento (*nous*), principalmente a partir do Livro *B*. Por conseguinte, defende-se no presente trabalho que a faculdade sensoperceptiva (*aisthêtikon*) é o início do percurso cognitivo do ser humano, de modo que a culminância desse percurso no produto da atividade da faculdade intelectual/pensamento é dependente dos estímulos advindos da atividade da faculdade sensoperceptiva. Portanto, é nesse sentido que será visto que o pensamento já se encontra problematizado desde o contato cognitivo primordial entre aquele que percebe e o objeto externo/sensível (*aisthêton*).

Tal empreitada exige a construção de uma estrutura conceitual que promova o desenvolvimento e a compreensão de argumentos acerca das faculdades da alma (*psykhê*) – quais sejam: faculdade nutritiva, faculdade sensoperceptiva e faculdade intelectual/pensamento (*noêtikos*) –, bem como de argumentos indicativos da problematização do pensamento já no início do processo cognitivo iniciado com a atividade da faculdade sensoperceptiva.

Desse modo, sempre seguindo o texto aristotélico elencado (*De Anima*), nesta tese se considera de fundamental importância a consideração de conceitos fundamentais para a tessitura da questão proposta.

Em consonância com tal perspectiva, a pesquisa é dividida em quatro Capítulos nos quais são apresentados e analisados, na abordagem das faculdades anímicas, conceitos imprescindíveis para a compreensão daquilo que é aqui proposto como tese: que o pensamento do único ser animado que possui tal faculdade, ou seja, do ser humano, está implicado já na sensopercepção dos estímulos sensíveis e que o percurso cognitivo iniciado com a apreensão desses primeiros estímulos e que vai até o pensamento em ato e no seu resultado como conhecimento da natureza consiste no que aqui se denomina problematização do pensamento no *De Anima* de Aristóteles.

Portanto, visando a abrangência no tratamento dos conceitos e das relações conceituais que estruturam a unidade temática do presente trabalho, o texto

apresentado tem início com a consideração de elementos indispensáveis para o entendimento das relações nas e entre as faculdades da alma.

A seguir, são introduzidas brevemente, na ordem em que se apresentam no texto, os elementos de cada Capítulo.

Uma vez que a faculdade sensoperceptiva é uma das faculdades da alma, a investigação acerca dessa faculdade – que consiste no primeiro passo do caminho cognitivo, como mencionado – é iniciada com a busca da noção aristotélica de alma.

Entretanto, para alcançar a noção aristotélica de alma, deve-se distinguir três modos pelos quais se pode dizer substância (*ousia*), quais sejam: 1) substância enquanto matéria (*hylé*), que não tem determinação por si mesma; 2) substância enquanto forma (*morphé*), que determina a matéria; 3) substância enquanto composto (*to ek toutôn*), que diz respeito ao resultado da determinação da matéria pela forma.

Quando se der o tratamento de tais aspectos substanciais, será visto que há uma correspondência entre as noções de matéria e potência (*dynamis*), bem como entre as noções de forma e atualidade (*entelekheia*). Tais noções – matéria/potência e forma/atualidade – se complementam, pois aquilo que não tem determinação por si mesmo, ou seja, o aspecto substancial material tem a potencialidade de ser determinado em atualidade pela forma. E aquilo que resulta da determinação em ato da matéria pela forma de ser determinado em atualidade pela forma é o composto.

Mediante tais distinções, chegar-se-á à afirmação de que a alma é identificada como substância no sentido de forma, ou seja, enquanto aquilo que determina em ato o corpo natural orgânico com vida em potência. De acordo com essa concepção, do aspecto substancial material dos corpos naturais diz-se que tem vida em potência; essa potencialidade pode ser determinada pelo aspecto substancial formal que se identifica com a alma; e o resultado da determinação do corpo natural orgânico pela alma é o ser animado/ser vivo, que é substância enquanto composto.

A compreensão da relação entre forma/alma/atualidade e matéria/corpo/potencialidade é feita de acordo com o hilemorfismo (*hylé + morphé*), que é a teoria segundo a qual a conexão entre tais fatores é necessária. A necessidade da interdependência de tais conceitos, ou seja, o hilemorfismo,

possibilita o entendimento da unidade do composto substancial alma-corpo no qual se dão as atividades das faculdades anímicas de acordo com a determinação em ato da alma/forma no corpo/matéria apropriado para receber tais atualizações. Portanto, é o ser animado enquanto composto que recebe a atualização de funções vitais proporcionada pela alma/forma.

Desse modo, a noção de alma é relacionada à determinação de funções vitais. A primeira dessas funções, ou seja, o princípio vital que diferencia o animado (*empsykhon*) do inanimado (*apsykhon*) é a faculdade nutritiva. Nesse sentido, as plantas, a despeito de disporem de corpos simples, têm órgãos apropriados para o desempenho dessa faculdade e são, portanto, consideradas seres animados. A alma, de acordo com esse aspecto, é entendida como forma ou primeira atualidade de um corpo natural orgânico. Dito de outro modo, faculdade nutritiva, que caracteriza o ser animado, é a primeira atualização de um corpo natural orgânico.

A faculdade sensoperceptiva, por sua vez, promove a distinção entre animais e plantas. O sentido mais básico dessa faculdade, que pode ter manifestação independente dos demais sentidos, é o sentido do tato. Assim, mesmo no caso de animais que apenas dispõem desse sentido, já se dá a apreensão de estímulos primitivamente cognitivos.

Nos órgãos da sensopercepção há uma média de contrários e, para que ocorra a atividade da faculdade sensoperceptiva, é necessário que a forma sensível do objeto externo em ato atualize certo contrário que o órgão tenha em potência. Isso indica que a dessemelhança inicial entre objeto externo e percipiente é necessária para que se dê a ação daquele sobre este e, ao final do processo, o percipiente encontre-se semelhante à forma sensível do objeto externo.

Os objetos externos podem ser classificados segundo o modo pelo qual é feita sua apreensão pela faculdade sensoperceptiva, ou seja, podem ser ditos como: percebido por si mesmo e próprio a cada sentido; percebido por si mesmo e comum a todos os sentidos; e percebido por acidente. A apreensão de tais objetos se dá pela captação de formas sensíveis sem a matéria.

A captação sensível realizada pelos órgãos do sentido leva à formação a unidade do resultado dessa atividade. Essa atividade também é responsável pela

discriminação de formas sensíveis captadas por diferentes sentidos próprios e pela distinção entre peculiaridades de cada um dos objetos externos próprios.

Será visto que aquilo que promove o reconhecimento de qualidades das formas sensíveis é a percepção da percepção, uma vez que é necessária alguma cognição acerca daquilo que se percebe para que haja o reconhecimento de tal forma como algo efetivamente percebido e que apresenta determinadas qualidades que são igualmente percebidas e discriminadas. Essa atividade se dá concomitantemente com a sensopercepção de algo.

No ser humano, bem como em outros animais, a imaginação (*phantasia*) se manifesta como o conjunto de operações que resulta da atividade da faculdade sensoperceptiva. Será examinado que, apesar de resultar da atividade sensoperceptiva, a imaginação não é identificada com essa faculdade. Uma indicação disso é que, ainda que não haja mais o contato entre o percipiente e o objeto externo perceptível (*aisthêton*), contato esse que é necessário para a atividade sensoperceptiva (*aisthanesthai*), a imaginação pode elaborar representações a partir do saldo da percepção (*aisthêma*) do objeto externo, que, portanto, não necessariamente está presente.

Quanto ao exame da faculdade intelectual/pensamento, será inicialmente adotado o método contrastivo, proposto por Zingano, por meio do qual as propriedades dessa faculdade serão derivadas do contraste da sua relação com a faculdade sensoperceptiva. Assim, a faculdade sensoperceptiva é tomada como paradigma para a atribuição de características à faculdade intelectual/pensamento, ou seja, será atribuído à faculdade intelectual/pensamento o que for contrário às qualidades inerentes à faculdade sensoperceptiva.

Será verificado que o objeto da faculdade intelectual/pensamento (*noêtos*) é a forma inteligível/universal (*kathalou*) e que tais formas encontram-se em potencialidade no pensamento, e só podem estar em ato quando se está pensando. Para compreender como se dão as formas inteligíveis/universais no pensamento, serão apresentadas as duas funções da faculdade intelectual/pensamento: pensamento paciente/passivo (*nous pathêtikos*) e pensamento ativo/produtivo (*nous poiêtikos*). A posse da forma inteligível/universal na alma diz respeito ao



pensamento paciente/passivo, diz-se, então, que de acordo com essa função do pensamento, o universal encontra-se na alma em potência, não em atualidade.

A faculdade intelectiva/pensamento não depende, como no caso da sensopercepção, da atualidade do objeto externo para entrar em atividade. Portanto, será possível afirmar que a atividade do pensamento humano é determinada pela própria faculdade intelectiva/pensamento, ou seja, por sua função ativa/produtiva. Essa atividade produz o pensamento em atualidade a partir daquilo que já se tinha na alma intelectiva em potencialidade. Além disso, é a determinação da função passiva pela função ativa – que é a própria atividade da faculdade intelectiva/pensamento – que admite o acúmulo e o aperfeiçoamento (*teleiôsis*) de conhecimento.

Será feita a análise de como as formas inteligíveis/universais, que são relativas às coisas individuais que existem na natureza, são reconhecidas por meio da atividade da faculdade intelectiva/pensamento tendo por base as representações imaginativas advindas do saldo da sensopercepção.

Será levado em conta que a faculdade sensoperceptiva, a imaginação e a faculdade intelectiva são privadas e dependem da experiência individual acerca de estímulos sensíveis, elaborações imaginativas e conhecimento acumulado por cada ser humano. Por outro lado, a natureza (*physis*) de onde procedem tais estímulos, é objetiva e dissociada de qualquer deterioração que sobrevenha ao indivíduo humano que pensa.

O ser humano é um ser animado, portanto, uma substância no sentido de composto. E, enquanto composto, consiste em uma unidade corpo-alma (fundamentada pelo hilemorfismo). Assim, ao tomar cada ser humano como unidade, será afirmado que as atividades exercem influência mútua umas nas outras, em conjunto também com elaborações de estímulos passados e presentes, de maneira que não há como conceber uma delimitação efetiva da ação de tais aspectos cognitivos.

Portanto, a problematização do pensamento será dada com o percurso cognitivo inaugurado pela faculdade sensoperceptiva e que inclui a imaginação e a faculdade intelectiva/pensamento, visando à abordagem da ciência (*epistêmê*) como

resultado da atividade da faculdade intelectual/pensamento, ou seja, como conhecimento da natureza.

## 1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA ALMA

A importância do entendimento acerca da alma encontra-se logo no início do Livro A do *De Anima*, quando Aristóteles diz que:

Parece que seu conhecimento [o conhecimento da alma] também contribui enormemente para a verdade em sua totalidade e, em especial, [para o conhecimento] da natureza, pois [a alma] é como um princípio dos seres vivos (*De Anima*, 402a5-7)<sup>1</sup>.

Quando essa passagem é lida, observa-se a inclinação aristotélica a fazer uma ligação entre o âmbito psicológico, referente aos tópicos relativos à alma<sup>2</sup> (*psychê*), com o domínio da física, que trata de coisas relacionadas à natureza (*physis*) física, sugerindo que a investigação e o conhecimento acerca da alma concorrem profundamente para o conhecimento da natureza<sup>3</sup>.

Johansen esclarece sobre essa consideração aristotélica:

De fato, uma das razões para o estudo da alma é que ele contribui grandiosamente para nosso entendimento da natureza. A razão para isso é que a alma é como um princípio dos animais [*De an.* I.I 402a6-7]. Uma coisa que se entende por um ‘princípio’ é ‘o que você precisa entender primeiro se você estiver indo explicar outras coisas’. [O tratado] *Physica* nos diz que os animais são instâncias primeiras de seres naturais, seres que existem por natureza [*Ph.* II.I. 192b9-12; cf. *De an.* II.I 412a13]. Então, se você tiver entendido o princípio dos animais, você pode começar a explicar outras coisas sobre alguns paradigmas da natureza. É por isso que estudar a alma como o princípio dos animais vai contribuir para o nosso entendimento da natureza (JOHANSEN, 2009, p. 8).

<sup>1</sup> Este trabalho alterna o uso das seguintes traduções do *De Anima*, para fins de citação: *Aristóteles Acerca Del Alma – de Anima (traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo D. Boeri)*, Buenos Aires: Editorial Colihue, 2010, e *Aristóteles De Anima, Livros I, II e III – Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis*, São Paulo: Editora 34, 2006.

<sup>2</sup> “Na cultura grega clássica, nas obras de Platão e Aristóteles – a despeito das diferenças que as separam –, a *psychê*, aí já invariavelmente traduzida por ‘alma’, é encarada como a entidade à qual é atribuído o comando das funções vitais do ser animado (ou seja, dotado de alma).” (SANTOS, 2009, p.13). E esclarece Boeri sobre a noção de alma: “(...) para Aristóteles ‘alma’ não é o mesmo que ‘mente’ (a *psyché* pode ser vegetativa – com seus processos de nutrição, crescimento, decrescimento, visuais, gustativas, etc. –, sensitiva – com seus processos característicos de sensações de dor ou prazer, de tato em suas variadas formas, etc. – ou racional – com a atividade característica de pensar, seja em sentido teórico ou prático, isto é, o pensamento que se faz em vista de algo) e que, portanto, a alma somente pode dar-se em um ser orgânico natural com *funções orgânicas* bem definidas” (BOERI, 2010, p.33-34).

<sup>3</sup> Será feito um estudo acerca do caminho cognitivo, que parte da sensopercepção e culmina no conhecimento da natureza, ou seja, na ciência como resultado da atividade da faculdade intelectual/pensamento.

Portanto, para que haja uma compreensão adequada acerca de como o ser humano chega ao conhecimento da natureza, primeiramente é preciso traçar esse caminho através da constituição do conhecimento da alma, que abrange o conhecimento sobre os seres vivos – admitidos como expressão da natureza, uma vez que a alma se mostra como princípio<sup>4</sup> de tais seres (*De Anima*, 402a1-7).

É com essa prioridade, no que concerne ao conhecimento da natureza, como parte do conhecimento da verdade, que se identifica a importância do conhecimento da alma: a natureza só pode ser conhecida através do ser vivo, do qual a alma é princípio.

Tendo em vista o desdobramento da noção de alma, partindo do início do primeiro Livro do tratado *De Anima*, Aristóteles mostra algumas opiniões que considera relevantes de filósofos que o precederam. Na esquematização de tais opiniões<sup>5</sup>, no que diz respeito à natureza da alma, ele as divide basicamente em dois grupos, representantes das características de acordo com as quais, segundo o Estagirita, tais pensadores anteriores indicavam como traços distintivos daquilo que era considerado animado (*empsychon*): o grupo que representa a sensopercepção (*aisthêsis*) e o grupo que representa o movimento (*kinêsis*) (*De Anima*, 403b20-28).

A opinião ancestral de que aquilo que caracteriza o ser animado enquanto tal é dispor das condições necessárias para apreender dados sobre o mundo – ou seja, da sensopercepção –, será alinhada na teoria aristotélica (que será examinada no decorrer desse trabalho) que, além de conceber as plantas como seres vivos, afirma que o traço distintivo do ser animado, enquanto animal, é a capacidade ou faculdade sensoperceptiva, através da qual, primeiramente por intermédio do sentido do tato, aquele dispõe de informações sobre o mundo.

---

<sup>4</sup> Enfatiza Boeri em parte de uma nota: “(...) Não deixa de ser surpreendente que Aristóteles fale da alma ‘como’ de um princípio dos seres vivos, já que não há dúvida de que [ele] crê que se trata de um genuíno princípio (cf. *DA* 411b28-30; 413a26-27; 413b1-13 e, sobretudo, 415b8). (...)”. (BOERI, 2010, p.3).

<sup>5</sup> Sobre o método aristotélico de referir-se a concepções de filósofos que o precederam afirma Santos: “Tal como na generalidade das suas obras, a exposição combina as três facetas que caracterizam o seu autor: historiador, crítico e filósofo. Após ter recolhido da tradição as opiniões de outros pensadores, separa as que lhe parecem relevantes com vista à sua ordenação e análise crítica. São essas críticas que lhe vão servir para formular as suas próprias soluções para os problemas por ele enunciados” (SANTOS, 2009, p.16). Complementa ainda: “A evidente complexidade deste procedimento metodológico, que subordina a execução das duas primeiras tarefas às exigências postas pela última, não pode deixar de levantar problemas. Pois não apenas muitas informações sobre outros são distorcidas ou falseadas, ao serem retiradas dos seus contextos originais, como os juízos críticos de que são objeto podem evidenciar inegável parcialidade ou mesmo incompreensão” (SANTOS, 2009, p.16).

Em um ponto, as teorias anteriores e a teoria aristotélica concordam: “o menor nível de interação cognitiva com o meio ambiente é o nível no qual os sentidos operam” (BURNYEAT, 2002, p.33). De modo que, sobre o estatuto de *capacidade cognitiva básica da alma* (BURNYEAT, 2002, p.33) concedido à sensopercepção, Burnyeat observa que:

Aqueles que buscaram a percepção para explicar a natureza da alma estavam dizendo, com efeito, que ser animado é ter os meios de obter informação sobre o mundo – uma visão que Aristóteles irá endossar em seus próprios termos quando ele faz a capacidade da percepção determinante para o que um animal é (II 2, 403b1-4; cf. GA I 23, 731a24-b25) (BURNYEAT, 2002, p.33).

Nota-se na observação de Burnyeat que Aristóteles toma por base estruturas de pensamentos desenvolvidas por filósofos dos quais considera as opiniões sobre o tema relevantes, para, então, apresentar sua própria teoria. É com essa base que ele desenvolve seus argumentos acerca da alma no *De Anima*, como será visto.

## 1.1 Os Três Modos de Ser da Substância

No início do segundo Livro do *De Anima*, Aristóteles indica um recomeço, de acordo com o qual disporia da definição de alma e do seu enunciado mais geral (*De Anima*, 412a1-5). A fim de embasar tal projeto, o filósofo começa, logo a seguir, a discorrer sobre o que pode ser dito como substância (*ousia*)<sup>6</sup>, traçando as bases do hilemorfismo<sup>7</sup>:

Falamos de ‘substância’ como de um gênero do que é, e desta em um sentido como matéria [*hylé*], o que por si mesmo não é um ‘isto’ [*tode ti*]<sup>8</sup>, em outro sentido como a configuração ou, mais

<sup>6</sup> Diz Aristóteles sobre substância: “Chamamos substâncias (1) os corpos simples, i.e., terra e fogo e água e tudo do tipo, e em geral corpos e as coisas compostas por eles (...). Tudo isso é chamado de substância porque não são predicado de um sujeito, mas tudo mais é predicado deles. – (2) Aquilo que, estando presente em tais coisas não são predicado de um sujeito, é a causa de seu ser, como a alma é do ser dos animais. – (3) As partes que estão presentes em tais coisas, limitando-as e marcando-as como individuais (...). – (4) A essência, a fórmula da qual é uma definição, também é chamada de substância de cada coisa” (*Metafísica*, 1017b10-22).

<sup>7</sup> “De acordo com o hilemorfismo, toda entidade do mundo (natural ou artificial) pode ser entendida como um composto de matéria e forma” (BOERI, 2010, p. 51).

<sup>8</sup> Diz Polansky: “A noção ‘um isto’, que a matéria não é em virtude de si mesma, mas que é implicada pela forma (...) ([*De Anima*,] 412a7-9), aparece em vários contextos aristotélicos (para precedente platônico, ver *Timeu*, 49d-50a). Na *Metafísica*, ser ‘um isto’ e separado (...) são os critérios para ser [um ser] substancial (1017b25, 1029a27-28, 1042a27-29)” (POLANSKY, 2007, p.148).

precisamente, a forma [*morphé*], em virtude da qual já se diz um ‘isto’ e, em terceiro lugar, o que se compõe de ambas as coisas. A matéria é potência [*dynamis*], enquanto a forma é atualidade [*entelekheia*] (...) (*De Anima*, 412a6-10).

Assim, entende-se que substância no sentido de matéria (*hylé*) é aquilo que em si mesma carece de determinação: em si mesma, a matéria é sujeita à forma (*morphé*) – já que necessita de sua determinação –, portanto, serve como substrato para a mudança (POLANSKY, 2007, p.147). Ou seja, a matéria depende da forma para se tornar “um isto” (*tode ti*) e para, depois de ser tornada “um isto”, sofrer as demais mudanças determinadas pela forma.

Diz Polansky:

Desde que Aristóteles se referiu à matéria como aquilo que não é em virtude de si mesma ‘um isto’, ou seja, um ser substancial, ele fala de matéria que se torna um ser substancial em virtude de sua forma substancial (POLANSKY, 2007, p. 148).

Pode-se dizer ainda que a matéria<sup>9</sup>, em si mesma, equivale à pura potência de receber a determinação em ato da forma, portanto, a matéria é o correlativo potencial da forma. Por outro lado, a relação dos contrários verificada na matéria é determinada pela forma correlativa à matéria, dada a natureza de indeterminação por si mesma da matéria.

Assim, já considerando essa determinação pela forma, percebe-se que a matéria tem o seu caráter potencial delimitado pela relação dos contrários inerentes a sua constituição material, ou seja, que a potencialidade da matéria é direcionada a partir da relação dos contrários que abriga, de modo que, para que não seja corrompida, a matéria não pode ser atualizada/determinada como algo diverso do que tenha a potência de ser.

Naquilo que diz respeito à substância no sentido de forma (*morphé*), afirma-se que substância é aquilo que tem em ato a capacidade de determinar a matéria como “um isto” (*tode ti*), além de poder, após a determinação da matéria (*hylé*) como “um

<sup>9</sup> Esclarece Angioni: “(...) trata-se de observar que *aquilo a que o termo ‘matéria’ se refere* não consiste em uma entidade autônoma que pudesse ser apontada solenemente por um pronunciamento do tipo ‘em verdade eis aqui a matéria!’. ‘Matéria’ não designa uma *coisa*, mas uma *função*, que só pode ser desempenhada por certas coisas, que tem formas determinadas, em relação a outras coisas, que tem formas *mais* determinadas. Assim, quando dizemos que o item *x* é matéria, tal enunciado é incompleto, pois falta especificar que *x* é matéria *de y* – o próprio *x* em si mesmo é uma coisa que tem sua forma própria” (ANGIONI, 2008, p.232).

isto” (ou seja, após a primeira atualidade) efetivar diversas atualizações das potencialidades<sup>10</sup>.

Por conseguinte, como mencionado, as atualizações ou determinações da matéria pela forma se dão em consonância com a disposição dos contrários inerente à matéria. Assim, a relação entre os contrários é estabelecida pela forma, mas a disposição dos contrários é inerente à matéria. Sendo assim, apenas o que é em potência é passível de atualização.

Como se apresenta no trecho supracitado (*De Anima*, 412a6-10), Aristóteles equipara matéria à potência e forma à atualidade. Tal relação é instituída, no primeiro caso, devido à natureza puramente potencial da matéria, consistente em um aspecto substancial que por si mesmo é desprovido de determinação, resumido tão somente a potencialidades. No outro caso, a forma é equiparada à atualidade, tendo a sua natureza identificada com a realização, ou seja, com a atualização do que por si mesmo carece de determinação.

As noções de a) matéria/potência e b) forma/atualidade são interdependentes, pois aquilo que carece por si de determinação (a), e que se caracteriza por potencialidades, por natureza necessita daquilo que se manifesta como responsável pela atualização (b) de potencialidades.

A interdependência dessas noções é observada na terceira noção apresentada de substância, qual seja a noção de composto: aquilo que se constitui de forma e matéria, em que a forma constantemente atualiza potencialidades próprias daquela matéria. De modo que forma e matéria, por si mesmas, são princípios metafísicos explicativos imanentes em um composto<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Afirma Polansky: “Quando na *Metafísica* Aristóteles analisa seres substanciais em seus princípios, ele mais adiante refina [a noção de] ‘um isto’ para reconhecer a *forma* de um ser substancial como determinando precisamente o que ele é (1017b24-26 e 1042a28-29). [A] Forma ela mesma é mais estritamente ‘um isto’ (...). Por isso Aristóteles diz aqui em 412a8-9 [*De Anima*] que forma (...) é aquilo ‘em virtude de que algo é já dito ser ‘um isto’ (...). O que nesse contexto não metafísico [portanto, no contexto da natureza física] é afirmado ser ‘um isto’ em virtude da forma é o ser substancial particular comum, como um cachorro ou um humano, para quem suas formas deram determinação como seres substanciais, tal como eles são. Isso é o composto de forma e matéria que é o terceiro tipo de ser substancial” (POLANSKY, 2007, p.148-149).

<sup>11</sup> David Charles apresenta o seguinte aspecto quanto a essa questão: “De acordo com [a teoria] dissolucionista, o ponto inicial para a investigação metafísica é a unidade de uma substância composta persistente (seja Sócrates ou homem) e não a forma. Considerando isso, matéria (potencialidade) e forma (atualidade) são abstrações (interconectadas) derivadas da noção básica de uma substância unificada. Se for o caso, não há questão real sobre a unidade do composto. Ela é dada como certa desde o início.”; “[Na interpretação ‘quick-fix’], atualidade e potencialidade são

Ao considerar a relação entre os três modos de se dizer substância apresentados, Angioni observa um possível questionamento acerca da anterioridade da forma com relação à matéria e ao composto, e diz que:

(...) Aristóteles afirma a prioridade da forma sobre o composto e a matéria, e “a mesma razão” pela qual a forma seria anterior ao composto e à matéria seria a preponderância *etiológica*: a forma é causa pela qual se determinam as propriedades da matéria de uma substância composta, bem como causa pela qual o composto é aquilo que precisamente é (ANGIONI, 2008, p.146-147).

E ainda segue explicando em nota:

Há certa assimetria entre as duas relações: a forma é anterior ao composto porque este último é tomado como *explanandum*, mas não se pode dizer o mesmo em relação à matéria. De fato, a matéria conta, ao lado da forma, como *explanans*, como um tipo de causa, em relação ao mesmo *explanandum* (o composto) do qual a forma é causa. No entanto, ainda assim se pode dizer que a forma explica por que tal e tal tipo de coisa se torna matéria de tal substância composta (cf. 1041b7-8, *Física* 200a33-4). Para explicar por que o serrote é pesado, pode-se recorrer à causa material: ele é pesado porque é constituído de ferro. Mas, em última instância, por que o serrote deve ser constituído de ferro? Porque sua forma (isto é, sua função) exige que ele seja necessariamente constituído por materiais com tais e tais propriedades (ANGIONI, 2008, p.147).

Desse modo, visto que a forma determina a matéria – e o que se obtém a partir dessa determinação é o composto –, atualizando-a enquanto “um isto”, um algo determinado, por meio da atualização de suas potencialidades, a forma é aquilo que determina o que uma coisa é. Por conseguinte, a forma é identificada como causa determinante das propriedades, das potencialidades da matéria constituinte do composto, é aquilo que determina e atualiza, é o que faz o composto ser o que é. E, naquilo que diz respeito ao ser vivo, a forma identifica-se com a alma.

Sobre o tema, afirma David Charles:

(...) isso emerge em Z.II [*Metaphysics*], que a alma é a substância primeira (1037a5), e isso é distinto de homem ou animal, que é um composto de alma e matéria (1037a6-8). A alma é a substância

---

introduzidas independentemente da noção da unidade da substância composta, mas sem qualquer outra elucidação. Alega-se que, uma vez que eles são introduzidos, pode-se ver imediatamente que a sua interligação dará lugar para o tipo apropriado de unidade” (CHARLES, 2000, p. 306-307).



primeira no caso de animais vivos, uma vez que é identificada com forma e essência (1035b14-16). De fato, Aristóteles afirma que a forma deve, em geral, ser identificada com a essência (cf. Z.7, 1032b1-2, 14). Uma vez que a essência também deve ser identificada com a substância primeira (1035b15), a forma é estabelecida desse modo como substância primeira (CHARLES, 2000, p.276-277).

Portanto, a alma é substância no sentido de forma, definição ou essência, ou seja, enquanto “o que é” para um corpo natural orgânico (*De Anima*, 412b11-17; BOERI, 2009, p.12)<sup>12</sup>.

O composto, como visto, é o ser substancial imperativo perante a correlação entre dois outros modos de ser da substância: matéria e forma. No composto, a matéria já foi determinada pela forma como “um isto” e recebe atualizações constantes a partir da forma, de acordo com as potencialidades da matéria, dimensionadas pela disposição dos contrários nela relacionados.

Na substância composta há, por parte de seu aspecto formal, atualizações de potências próprias de seu caráter material, que determinarão aquela matéria como “um isto”, tornando o composto no que ele é, ou seja, constituindo sua essência. As atualizações são diversas e continuam ocorrendo, no intuito de manter o composto sendo ele mesmo, até que haja corrupção dessa substância.

Como Aristóteles em *De Anima* 412a8-9 identifica matéria com potência e forma com atualidade, pode-se dizer que a substância composta é potência-atualidade. Como visto, a forma – no que concerne aos seres que têm vida – identifica-se com a alma e, por isso, é definida também como substância primeira e essência dos seres animados.

Ao identificar matéria com potência<sup>13</sup> e forma com atualidade, Aristóteles, além de buscar uma maior inteligibilidade da relação entre alma e corpo (POLANSKY, 2007, p.149) e acentuar o caráter indissociável de tal relação, faz a analogia a seguir entre atualidade e dois modos de ser (*De Anima*, 412a9-11):

a) como conhecimento: ou seja, como ter potencialmente conhecimento, de modo que se tem a capacidade de obter conhecimento acerca de determinada

<sup>12</sup> Afirma Aristóteles na *Metafísica* sobre a alma ser substância enquanto forma do ser animado: “[...] a alma dos animais (pois esta é a substância de um ser vivo) é sua substância conforme a forma, isto é, a forma e a essência de um corpo de uma certa espécie [...]” (*Metafísica*, 1035b10-12s).

<sup>13</sup> Diz Polansky: “Matéria não como ‘um isto’ em virtude de si mesma é potencialidade para [a] forma e, assim, ‘um isto’ em potencialidade” (POLANSKY, 2007, p.149).

coisa; por exemplo, tem-se o conhecimento da gramática (*De Anima*, 417a23 e seguintes), mas sem exercitá-lo;

b) como exercício do conhecimento: como quando há o exercício dessa capacidade (de conhecimento); por exemplo, quando ocorre o exercício de um conhecimento antes adquirido, como o exercício do conhecimento da gramática: o conhecimento efetivo desse “A” (*De Anima*, 417a23 e seguintes). Nessa modalidade da analogia entre atualidade e modo de ser do conhecimento ilustra como se dão as atualizações de diversas potências no tempo, quando já receberam a primeira atualização determinante do composto.

Afirma Polansky sobre o tema:

Potencialidade e atualidade, (...), aparecem proeminentemente na *Física* e são completamente tratadas na *Metafísica* ix. Sua total clarificação pertence à filosofia primeira (...). Ainda, muito pode ser dito sobre elas [as noções], especialmente por analogia. [A] analogia aqui permite que Aristóteles sucintamente indique que forma seja atualidade em dois modos: em um como conhecimento e em outro como teorizar (POLANSKY, 2007, p.149).

Apesar do modo sucinto de Aristóteles tratar a questão no *De Anima*, pode-se perceber que, de um lado, tem-se a atualidade como conhecimento quando há em ato o conhecimento de determinada coisa sem, no entanto, exercitar tal conhecimento; e, do outro lado, tem-se a atualidade como exercício do conhecimento uma vez adquirido.

Dito isto, nota-se que se trata da diferença entre “uma disposição ou estado (...) e o exercício que se torna possível por causa desta disposição” (POLANSKY, 2007, p.149), ou seja, chama-se a atenção para a diferença entre estado e exercício ou processo, que será importante para a compreensão das faculdades da alma. Portanto, percebe-se que a alma é atualidade no primeiro sentido de conhecimento apresentado (*De Anima*, 412a23-27), pois a posse do conhecimento antecede o exercício do mesmo.

Como já referido anteriormente, a alma é forma/atualidade de um corpo natural (*De Anima*, 412b11-17). Os corpos são considerados por Aristóteles como os mais evidentes seres substanciais (*Metafísica*, 1017b10-14, 1028a10-15, 1042a7-11,

1069a28-33), especialmente os corpos naturais, que são tidos como princípio dos demais (*De Anima*, 412a11-13).

Sobre tais considerações, Polansky esclarece:

(...) quando seres corporais são divididos em corpos naturais e artificiais, os corpos naturais servem como princípio dos outros porque os corpos artificiais derivam dos corpos naturais. (...) Os corpos naturais têm um princípio interno de movimento, de modo que o movimento de corpos artificiais resulta do que é natural neles ou de forças externas. (...) Entre os corpos naturais, aqueles que têm vida parecem as substâncias mais propícias para a alma (412a13-16). (...) Vida é aqui assumida por Aristóteles como pertencente ao que se nutre por si mesmo, cresce e declina (412a14-15). Ele usa a exigência mínima para a vida de corpos vivos mortais: eles se envolvem na vida nutritiva através de seu próprio poder (cf. 411b27-30 e 413a30-32) (POLANSKY, 2007, p.150-151).

A partir do citado, nota-se que o corpo natural (detentor da potencialidade de viver) possui em si mesmo princípio interno de movimento, devendo dispor ainda dos processos da nutrição por si mesmo, do crescimento e do decaimento (*De Anima*, 412a14). Segue a explicação de Polansky sobre como Aristóteles trata a relação entre o corpo natural que tem vida e o movimento que tem em si mesmo:

Ele [Aristóteles] se concentra no automovimento devido à nutrição, crescimento e declínio. Crescimento e declínio através de si mesmo são atrelados à nutrição por si mesmo para enfatizar o automovimento (cf. 413a22-28). (...) Corpos naturais que têm uma vida de nutrição, crescimento e declínio por si mesmos parecem especialmente serem seres substanciais (412a15-16) porque eles tendem a manter a unidade do ser como ela é (POLANSKY, 2007, p.152).

Portanto, Aristóteles vincula três movimentos que se encontram na lista de requisitos para a identificação da vida em um ser, associando o crescimento e o declínio como parte do movimento (*kynêsis*) da nutrição. Tais movimentos apresentados pelo ser animado caracterizam o princípio de movimento inerente a tal ser. Por conseguinte, sendo a nutrição a faculdade na qual convergem esses movimentos necessários à vida em um ser, pode-se dizer que o princípio de movimento essencial à vida é o movimento realizado pela atividade da faculdade nutritiva.

Pois,

Para Aristóteles todo corpo natural tem em sua natureza um princípio de repouso e movimento. Dos corpos simples, terra, água, ar ou fogo, cada um tem seu próprio movimento natural explicável pela natureza do corpo. (...) Apenas o automovimento requer alma. Corpos naturais que não têm vida têm um princípio interno de repouso e movimento, mas não é um princípio de automovimento (ver *Física*, viii 4). O nível mais amplamente compartilhado de automovimento é a vida autonutritiva. Somente nesse nível a alma se torna necessária. A alma é tomada novamente para explicar certas funções dos corpos. O automovimento parece promissor no que diz respeito à alma, mas está entre o que nós costumamos chamar de vida, portanto, a clareza no que diz respeito à alma vai [também] requerer em breve mais clareza no que se refere à vida. (POLANSKY, 2007, p.152).

Viu-se que, de acordo com a teoria aristotélica, na natureza de todo e qualquer corpo natural há o princípio do repouso e do movimento. Porém, apenas corpos naturais de um dado tipo, ou seja, corpos naturais que participam da vida, que são animados, apresentam em sua natureza o princípio de automovimento. De modo que esses corpos naturais com vida em potência têm o automovimento próprio da nutrição – também em potência –, fazendo-se necessária a alma para que se possa afirmar a determinação de um ser vivo e mortal<sup>14</sup>.

Sendo assim, apenas corpos naturais que, de acordo com sua natureza material, têm vida em potência são os corpos aptos a receber a atualidade (como conhecimento) da forma-alma que o determina como corpo vivo<sup>15</sup>, o que leva à

---

<sup>14</sup> Vale destacar que: “Aristóteles supõe que corpos animados são corpos perecíveis e que são automotores, e, assim, eles têm autonutrição, crescimento e declínio. [Corpos] automotores mortais têm que ter vida nutritiva. A autonutrição, na verdade, constitui a condição necessária e suficiente para vida animada” (POLANSKY, 2007, p.153).

<sup>15</sup> “Corpo vivo” é uma expressão que tem sentido literal, diferentemente da expressão “corpo morto”, que é dita por analogia, pois se trata de um cadáver, uma vez que: “Se agora esse algo que constitui a forma do ser vivente é a alma, ou parte da alma, ou algo que sem alma não pode existir; como pareceria ser o caso, parece de qualquer forma que quando a alma parte, o que é deixado não é mais um animal vivente, e que nenhuma das partes permanece o que era antes, exceto em mera configuração, como os animais que na fábula são transformados em pedra; se, digo eu, isto é assim, então viria dentro da obrigação do filósofo natural informar-se acerca da alma, e tratar dela, ou em sua totalidade, ou, de qualquer forma, da parte dela que constitui o caráter essencial de um animal; [...] é no último desses dois sentidos [como essência] que ou a alma toda ou parte dela constitui a natureza de um animal; e considerando que é a presença da alma que habilita a matéria a constituir a natureza do animal, muito mais que a presença da matéria que então habilita a alma, o investigador naturalmente está destinado em todo estudo aplicado a tratar antes da alma que da matéria”. (*Das Partes dos Animais*, 641a18-35).

afirmação de que “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (*De Anima*, 412a27).

Foi visto neste ponto que forma e matéria são concepções interdependentes, apresentando necessidade mútua na relação que converge no composto. A reciprocidade da relação entre forma e matéria é tal que não há como, senão de acordo com o *logos*, verificar-se na natureza uma separação entre esses dois modos de ser da substância. Assim, observa-se que o modo pelo qual se pode dizer a substância que se apresenta no mundo é aquele respectivo ao composto, sendo nele que se apresentam conjugados na imanência as noções de forma e matéria<sup>16</sup>. A noção de composto substancial é de grande importância para a futura concepção do ser humano enquanto unidade orgânica na qual se dão as faculdades nutritiva, sensoperceptiva e intelectual, portanto, será relevante para a compreensão do problema do pensamento como integrante do todo cognitivo que é o ser humano.

## 1.2 Alma, Corpo Natural Orgânico e Hilemorfismo

Neste ponto é visto que Aristóteles prossegue a sua argumentação no *De Anima* identificando a noção de “corpo natural orgânico” com a definição de “corpo natural com vida em potência”, acabando por inferir que “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural orgânico” (*De Anima*, 412a31). E, assegurando que até mesmo as plantas dispõem de órgãos<sup>17</sup>, ele alega que tal enunciado é o que há de comum a toda e qualquer alma (*De Anima*, 412a30).

---

<sup>16</sup> Esclarece Polansky sobre a relação forma/alma-matéria/corpo em Aristóteles: “Como primeira atualidade, isto é, atualidade do prévio ou primeiro tipo comparável ao conhecimento, a alma dá vida ao corpo, essa vida consiste em mais atualizações ou operações do ser vivo. Desde que suficientemente enfatizado que a alma é substância, e substância é forma, Aristóteles pode sair a dizer que alma é atualidade do primeiro tipo daquele tipo de corpo. Apenas nesse contexto preestabelecido é que a atualidade primeira é suficiente para a forma substancial. Substituindo atualidade primeira por substância enquanto forma na definição, sugere o que é mais tarde chamado de concepção ‘hilemórfica’ da relação alma e corpo (*hyle* = matéria e *morphe* = forma). Essa concepção coloca alma e corpo, forma e matéria, em unidade sem perder a distinção de tomar um como atualidade e outro como potencialidade”. (POLANSKY, 2007, 160).

<sup>17</sup> “E inclusive as partes das plantas são órgãos, mas totalmente simples – por exemplo, a folha é abrigo do pericarpo e o pericarpo, do fruto; e as raízes são análogas à boca, pois ambas absorvem alimento”. (*De Anima*, 412a28-29).

Segue uma argumentação do filósofo:

Uma vez que cada instrumento é para alguma coisa, e cada uma das partes do corpo é para alguma coisa, ou seja, é por causa de alguma atividade, é óbvio que o corpo como um todo é composto para alguma atividade complexa. (*Das Partes dos Animais*, 645b14-17).

Pode-se, então, afirmar que, devido a cada uma das partes do corpo ter existência vinculada a sua atividade própria, disso se infere que o corpo como um todo tem também sua atividade característica (EVERSON, 2007, p.63). E, em se tratando de um corpo natural orgânico, essa atividade é tida como complexa e é avaliada de acordo com as atividades dos órgãos.

Portanto, naquilo que diz respeito à alma nutritiva, sensoperceptiva ou intelectual, por exemplo, a alma é identificada como primeira atualidade de um corpo natural orgânico. O que significa que é um corpo orgânico que a alma determina/atualiza e é nesse tipo de corpo que se encontra a disposição ou potencialidade para receber a determinação vital e as demais atualidades, possibilitadas a partir dessa primeira determinação ou primeira atualidade – todas também vinculadas ao aspecto orgânico do corpo, ou seja, às funções orgânicas próprias que esse corpo tem a potência de desempenhar, graças às atualizações advindas da alma.

Assim, a definição de alma – que já se encontrava atrelada à presença da faculdade nutritiva enquanto princípio vital –, passa, não por uma mudança, mas por um refinamento que a conduz à associação ao requisito do caráter orgânico do corpo natural.

De certa maneira, esse requisito já se encontrava implícito na afirmação da faculdade nutritiva como princípio vital, uma vez que a faculdade nutritiva só pode ser desempenhada por órgãos que exercem funções especializadas. A noção de alma é, portanto, necessariamente conectada a funções fisiológicas próprias de um corpo natural orgânico<sup>18</sup>.

Nesse sentido, como quem tem alma são os vivos, quem tem vida animada só pode ser um organismo, ou seja, de acordo com o que foi visto da

---

<sup>18</sup> Afirma Tricot: “Os atributos da alma não são separáveis da matéria física dos seres animados (Cf. infra, 403b17) (...)” (TRICOT, 1977, p. 2).

concepção aristotélica, apenas em um organismo com funções fisiológicas pode se dar a vida animada, pois apenas um corpo desse tipo tem a potência requerida para que se dê a atualização que a alma confere.

Diz Boeri:

(...) não se pode dizer que qualquer tipo de sistema físico tem *psyché* pois esta sempre se dá associada a um certo corpo físico, mas não qualquer tipo de corpo físico, senão somente aquele que seja capaz de admitir funções fisiológicas (BOERI, 2010, p. 34).

Como visto, é apenas de um corpo natural orgânico, isto é, de um corpo constituído por órgãos que desempenham funções fisiológicas, que tem em si mesmo em potência a capacidade de viver, que se poderá dizer que tem alma. Um corpo natural que tem vida em potência, cuja natureza apresenta o princípio do repouso e do movimento conjugado na faculdade nutritiva – ou seja, um corpo que dispõe de órgãos próprios para o desempenho dessa faculdade primordial e vital (podendo também dispor dos órgãos relativos às demais faculdades) –, é o tipo necessário de corpo para a determinação de unidade e ser pela alma.

A alma, então, é responsável pela determinação de unidade e ser do corpo natural orgânico enquanto ser animado. Portanto, a noção aristotélica de unidade alma-corpo depende da concepção que o filósofo tem da unidade atualidade-potencialidade<sup>19</sup>.

Por conseguinte, a unidade de alma e corpo é aquilo que é promovido, juntamente com a determinação como “ser”, pela atualidade/forma, como bem observa Polansky a seguir:

A unidade de alma e corpo está de acordo com seu [de Aristóteles] mais largo pensamento sobre unidade da atualidade e potencialidade. Forma e matéria são um [uma unidade] (...). Ainda, no sentido mais crucial de unidade ou ser, o que tem prioridade, é a atualidade. (...) Isso [a atualidade] dá unidade e ser ao que é apenas potencialmente um e ser. A alma é em virtude de si mesma uma e ser e, por causa disso, o corpo é unificado e o composto de alma e corpo é um e atualidade (POLANSKY, 2007, p.162).

---

<sup>19</sup> No que diz respeito à unidade da substância material composta: “Se uma coisa é para ser uma unidade, Aristóteles sugere, ela deve ser não apenas suas partes materiais, mas também outra coisa (1041b16-19). Esse novo fator é tanto a causa de ser, como a substância da coisa (b26-31, cf. b7-9); (...) presumivelmente, [esse novo fator] é uma forma” (LEWIS, 1996, p.41).

A proposta aristotélica mais abrangente no que diz respeito à unidade da atualidade e potencialidade – citada acima –, é a já referida codependência entre essas noções, bem como entre seus correlatos (forma-matéria e alma-corpo), uma vez que não é possível a persistência, na natureza, de uma (atualidade/forma/alma) sem que esteja vinculada à outra (potencialidade/matéria/corpo). Nesse sentido, verifica-se a unidade entre atualidade/forma/alma e potencialidade/matéria/corpo, indispensável para o funcionamento e para a compreensão do hilemorfismo.

A atualidade é, pois, o que torna possível se dizer “um” e “ser” relativamente a uma dada matéria/potencialidade/corpo. Como já foi abordado acerca das características dos modos de ser da substância, a forma (atualidade/alma) é o que confere unidade e ser à matéria (potencialidade/corpo), ou seja, ao que por si mesmo não tem determinação de ser, nem de unidade, nem de qualquer outro tipo, devido ao seu caráter estritamente potencial. Enquanto princípio unificador, a forma é a estrutura do composto que faz com que suas muitas partes constituam um todo (LEWIS, 1996, p.41).

Então, a alma, por ser atualidade – que é o sentido prioritário e determinante de unidade e de ser –, é aquilo que constitui o corpo orgânico como ser e como unidade. Portanto, é devido ao seu modo de ser como atualidade que a alma é responsável pela unidade alma-corpo, ou seja, o agente da união é parte constitutiva da mesma.

Dessa maneira, valendo-se do trecho de Polansky, citado a seguir, que remete ao Primeiro Capítulo do Livro *B*, e que diz: “um corpo que tem vida em potência não pode ser vivo sem sua atualidade e forma, a alma” (POLANSKY, 2007, p.164), pode-se reafirmar que é necessário que haja a determinação da matéria pela forma, enquanto alma, para que se constitua o composto enquanto ser vivo.

O composto (alma-corpo), como visto, tem sua unidade e ser determinados pela forma. Sendo o composto um ser animado, a forma que atualiza a potência de viver inerente ao seu aspecto substancial material (corpo natural orgânico) corresponde à alma. Desse modo, de acordo com o que já foi abordado, verifica-se que certos requisitos se impõem para a definição de um ser vivo. Agora, quanto à diferença entre um composto corpo-alma, como ser vivo, e um artefato, Aristóteles



apresenta no *De Anima* (412b11-seguintes) na forma de exemplos, como será visto adiante.

O filósofo toma como primeiro exemplo um instrumento artificial: o machado, tratando-o como se fosse um corpo natural vivo. O corpo do machado é aquilo que se vê, que se toca; sua alma, metaforicamente, seria o que é ser para o machado, no caso, o seu gume, o corte. Um machado do qual é retirada a função de cortar, que perdeu o gume, é um machado sem alma, metaforicamente. Pois, ele perde a sua forma-alma, ou seja, o machado nesse exemplo perde aquilo que é ser para ele, deixando de ser um machado.

Diz Polansky:

A perda de capacidade funcional é a perda da essência como o tipo de coisa então capaz de funcionar. Esse é o principal ponto de comparação com a alma, que a funcionalidade do machado não pode ser separada dele enquanto ele for um machado. A alma, diz Aristóteles, é a essência e o *logos*, não como [no caso do] machado, de um corpo artificial, mas de um corpo natural que tem seu princípio de movimento e repouso em seu lugar (b15-17). (...) Essa passagem claramente indica que a alma é a natureza do corpo natural com vida, que a alma serve como essência do corpo, concedendo funcionalidade para ele; e apenas o corpo natural que é funcional tem alma e é um corpo vivo (POLANSKY, 2007, p.164-165).

O exemplo do machado faz refletir sobre a relação corpo-alma, mostrando que a alma, enquanto forma e primeira atualidade, é a essência do corpo natural orgânico, é aquilo que confere funcionalidade a esse tipo de corpo como um todo e também em suas partes.

Portanto, se a atualidade primeira de um corpo natural orgânico lhe concede ser, unidade e funcionalidade, o corpo desse tipo que perder sua funcionalidade, encontrar-se-á desprovido de alma, de vida e será corpo apenas por homonímia.

Desse modo, é possível inferir que a função de cortar é identificada com a forma/definição/alma/essência do machado (*De Anima*, 412b29). Entendida a partir desse aspecto, tal funcionalidade não é uma atualidade, mas uma potencialidade, já que o artefato em questão apresenta a função de cortar mesmo em momentos nos quais não está efetivamente ou atualmente sendo usado de acordo com essa função – portanto, aquilo que é a definição ou substância no sentido de forma para o machado é um certo tipo de potencialidade (JOHANSEN, 2009, p.25).

Ou seja,

Aristóteles foca na potencialidade como o que define o que é ser um machado porque ele quer fazer uma comparação com a alma. Ele quer dizer que o que define a alma é a presença de uma habilidade para fazer certas coisas, nesse caso, não a habilidade de cortar, mas a habilidade de fazer certas coisas que são características dos seres vivos. Esta é uma habilidade que os seres vivos têm mesmo quando não estão atualmente a exercitando. Por exemplo, nós queremos dizer que um animal tem uma alma e está vivo mesmo quando ele está dormindo, quando não está atualmente digerindo, ou percebendo, ou fazendo atualmente quaisquer das outras coisas que caracterizam um animal. De modo similar, dissemos que o machado tinha a capacidade de cortar mesmo quando não foi utilizado no corte. A alma é, portanto, como a definição do machado, uma potencialidade (JOHANSEN, 2009, p.25).

Diz, então, que a alma é definida pela presença de habilidades inerentes à vida. Tendo sua definição assim identificada, a alma pode ser entendida como uma certa potencialidade, pois a presença de habilidades vitais no ser animado não implica a atualização ininterrupta das mesmas.

Nesse sentido, como citado e representado no exemplo do machado, as funções próprias dos seres animados, e que definem a alma, têm um caráter potencial quando consideradas a partir de determinado ponto de vista. Se comparada com o exercício efetivo da audição, a habilidade de ouvir (o sentido da audição como aspecto da faculdade/habilidade sensoperceptiva) é uma potencialidade. Por outro lado, quando tomado relativamente à matéria (órgãos/corpo orgânico), o sentido da audição (enquanto habilidade típica do ser vivo) é atualidade.

Dando continuidade à investigação, Aristóteles toma como segundo exemplo (após o exemplo do machado), o olho. Nesse exemplo, o olho é considerado como se fosse uma substância no sentido de composto. Seu corpo seria a matéria/constituente material, o órgão. Sua alma/forma, a visão. O composto corpo-alma aqui é o olho que vê, tomado em sua unidade.

Pode-se dizer, por outro lado, que um olho atualmente não vê quando se está dormindo, mas que detém em si a potência de ver que será atualizada tão logo acorde e haja alguma luz. No entanto, um olho que nunca vê é privado tanto da forma/alma como da potência/matéria apropriada, sendo, assim, um olho por

homonímia, ou seja, pode-se falar dele usando o mesmo nome que tem o olho propriamente dito, mas um não compartilha a mesma definição do outro.

De modo semelhante, um corpo morto, um corpo sem alma, não é corpo, no sentido de corpo natural orgânico, a não ser por homonímia. Trata-se, com mais exatidão, de um cadáver, não de um corpo. A codependência entre alma e corpo (e seus correlatos) mostra-se mais uma vez requerida para a possibilidade e manutenção do composto ou ser animado, sempre notando a necessidade de adequação entre alma/forma e corpo/matéria para que se constitua ser e unidade<sup>20</sup>.

Sobre o assunto, afirma Polansky:

(...) o olho e todo o aparato sensitivo do corpo são apenas sensitivos quando têm alma e auxiliam no entendimento de que a matéria corporal geralmente é adequadamente matéria para alma apropriada quando ela [a matéria] tem alma e é funcional (POLANSKY, 2007, p.166).

Percebe-se mais uma vez a necessidade da determinação pela alma de uma matéria que lhe seja apropriada para que se possa afirmar a constituição de um composto. O corpo natural orgânico com vida em potência dispõe de funções ou funcionalidades que serão atualizadas pela alma-forma. “O corpo natural que tem vida em potência” (*De Anima*, 412a20-21; 412a27-28) refere-se ao corpo que já tem alma e exerce suas funções (ou é funcional) (POLANSKY, 2007, 166).

Diz Polansky:

O ‘corpo natural instrumental’ [corpo orgânico] ou ‘corpo natural que tem vida em potência’ é o corpo do atual ser vivo, considerado como aquele que pode ter alma. É o corpo do composto e [diz respeito ao] ser composto vivente, e não a qualquer composto ou corpo, como [como] quando não tem alma (...) (POLANSKY, 2007, p.166).

Ou seja, é de um corpo orgânico, de um composto, de um ser animado que desempenha suas funções, que, portanto, está vivo, que se pode dizer que tem vida em potência. Tem vida em potência por deter em seu aspecto material a potência de

---

<sup>20</sup> Afirma Johansen: “Por isso falar de um corpo humano no caso de humanos vivos não é [o mesmo que] falar do corpo isoladamente das atividades que definem um ser humano. Falar do corpo humano é falar do corpo como uma potencialidade para essas atividades. Despojado dessa potencialidade, o corpo deixa de ser o corpo de um ser humano. É claro que é isso que acontece quando o ser humano morre. O corpo deixa de ser capaz de participar de atividades humanas” (JOHANSEN, 2009, p.27-28).

ser constantemente atualizado pela alma como organismo vivo/ funcional, até perecer.

Retomando o exemplo do machado, nota-se que, apesar de ser definido por sua função, trata-se de um artefato que não se identifica com os corpos naturais orgânicos com vida em potência que têm alma.

Sobre artefatos e corpos naturais orgânicos, segue um comentário ilustrado de Boeri:

No entanto, se entendo corretamente a passagem de Alexandre no *De Anima* 16, 10 ss., quando este interpreta a definição aristotélica de alma como 'a primeira atualidade de um corpo natural orgânico', [ele] enfatiza que por 'corpo orgânico' entende aquele que possui muitas e diferentes partes que são capazes de servir às potências ou faculdades anímicas. É por isso, argumenta Alexandre, que Aristóteles disse que o corpo orgânico 'tem vida em potência' (ou seja, um corpo orgânico não pode ser qualquer corpo que instrumentalmente seja capaz de desempenhar uma certa função: um corpo é verdadeiramente orgânico se tem vida em potência. Mas nenhum artefato pode ser orgânico neste sentido já que, mesmo quando eventualmente possa ser capaz de desempenhar uma função, não possui vida em potência). Ou seja, o orgânico está ligado à função, mas é claro que tanto Aristóteles como Alexandre pensam em uma função que pode ocorrer em um corpo que possa albergar poderes anímicos ou vitais; ou seja, no que Alexandre está pensando corretamente, em minha opinião, é em uma função *biológica* (BOERI, 2009, p.11-12).

De acordo com a argumentação apresentada, as partes do todo orgânico são apropriadas às conveniências das faculdades da alma, isso quer dizer que as partes e o todo orgânico devem ser capazes de desempenhar funções características do viver. Assim, o corpo natural orgânico deve apresentar certas configurações fisiológicas que permitam o desempenho/atualização de certas funções biológicas.

No caso do machado, por se tratar de um artefato, enquadra-se como modelo de sistema material contíguo. Nesse tipo de sistema material, as partes não constituem uma unidade ou união natural<sup>21</sup>, devido a elas se encontrarem apenas em contato umas com as outras.

---

<sup>21</sup> Que são naturalmente unidos (*symphyês*) (*De Anima*, 420a4; *Metafísica*, 1014b22-6).

Já no caso do corpo natural orgânico, como visto, esse tem sua unidade e ser determinados pela alma<sup>22</sup>. O tipo de sistema material referente ao composto alma-corpo é a união natural. Dos dois itens constituintes de uma união natural, pode-se dizer que:

Há em ambos uma certa unidade idêntica que faz que, em vez de estar em contato estejam unidos naturalmente e sejam uma unidade *quanto a sua continuidade e quantidade*, embora não quanto a sua qualidade (*Metafísica*, 1014b24-26; *Física*, 213a9-11) (BOERI, 2009, p.12).

Afirma-se, então, que nesse tipo de sistema relacional alma e corpo juntos são substância no sentido de composto e, nessa configuração, apesar de diferirem quanto à qualidade, formam uma unidade no que diz respeito à continuidade e à quantidade. Tal unidade é formada devido à subsistência, tanto na alma, como no corpo, de uma unidade idêntica que permite a união natural entre eles. Diante disso, Aristóteles considera que união natural (ou sistemas contínuos) é o tipo de sistema material em que há alma (BOERI, 2009, p.12).

Considerando o que já foi abordado sobre ser e unidade, que são proporcionados pela alma em corpos orgânicos dispostos potencialmente a receber suas atualizações – e que tais determinações da alma selam a unidade entre alma/forma/atualidade e corpo/matéria/potencialidade –, observa-se que, ainda que a alma/forma/atualidade seja tida como, de certo modo, prioritária com relação à matéria e ao composto, na natureza, como já abordado, o que há é o composto: a união necessária, indissociável e contemporânea de tais princípios e disposições substanciais que se apresentam na forma de seres vivos.

Relevando essa concomitância, só se pode dizer que seres animados, ou seja, vivos, têm como sua constituição substancial material o corpo natural orgânico com vida em potência, e essa potência é constantemente atualizada pela alma enquanto estiverem vivos. Como alma/forma e corpo/matéria são interdependentes – e considera-se que a substância se diz de três modos, e não que se trata de três

---

<sup>22</sup> Vale lembrar a seguinte citação de Polansky: “A unidade de alma e corpo está de acordo com seu [de Aristóteles] mais largo pensamento sobre unidade da atualidade e potencialidade. Forma e matéria são um [uma unidade] (...). Ainda, no sentido mais crucial de unidade ou ser, o que tem prioridade, é a atualidade. (...) Isso [a atualidade] dá unidade e ser ao que é apenas potencialmente um e ser. A alma é em virtude de si mesma uma e ser e, por causa disso, o corpo é unificado e o composto de alma e corpo é um e atualidade” (POLANSKY, 2007, p.162).

substâncias distintas –, a alma só é possível no composto, ou seja, vinculada ao corpo natural orgânico, consistindo essa vinculação em uma união natural ou sistema contínuo. Diz-se, então, que é de um corpo natural orgânico com vida em potência que a alma é primeira atualidade porque é nesse tipo de corpo que se verifica vida.

A dependência mútua entre alma/forma e corpo/matéria acentua o modo objetivo – no sentido de incisivo, pontual – pelo qual da potência se passa ao ato: a ação de determinação característica da alma/forma é coincidente com a própria determinação ou atualização do corpo/matéria.

Lembrando que deve haver uma adequação entre atualização/determinação e potencialidades, observa-se que há um pré-requisito que é imposto pela alma e que acaba sendo o mesmo pré-requisito imposto pelo corpo/matéria: deve haver adequação entre determinante e determinado, entre alma/forma/atualidade e corpo/matéria/potencialidade.

Assim, por exemplo, um corpo que não seja natural orgânico não poderá receber a atualidade da alma, por não deter potencialidade que possa ser determinada como vida. A relação estreita entre a noção de alma e a de corpo natural orgânico com vida em potência garante a existência dos seres animados e sua diversidade (de modo que, um corpo orgânico conformado em dada espécie não poderia ser atualizado como pertencente à outra).

A alma, nessa medida, pode ser entendida como pressuposto, uma vez que apenas seres que já são animados são considerados como aqueles que têm vida animada, ou seja, mortal. Estando a noção de vida para Aristóteles intimamente relacionada à noção de ser animado – que se caracteriza como o complexo em que consiste o composto corpo-alma –, a alma como substância formal do composto é o que garante a atualização de suas funções vitais.

Por conseguinte, ao assumir como problema a relação entre alma e corpo, Aristóteles demonstra que corpo e alma se encontram em uma relação de interdependência, que, portanto, é uma relação mútua e recíproca. Como observado, tal relação depende da compreensão de conceitos como: matéria, forma, ato, potência, ser animado, vida. Esses conceitos formam a teoria hilemórfica, que

possibilita a compreensão de como a alma pode e tem de existir, sempre e apenas unida a um certo tipo de corpo.

Desse modo, da relação entre as noções de forma, matéria, alma, corpo, ato, potência, ser animado, órgão, função, objeto e faculdade, depende a formação da teoria hilemórfica. Essa teoria torna possível a compreensão da necessária união entre alma e corpo, a partir dos processos anímicos que se dão necessariamente em um dado tipo de corpo adequado às determinações da alma.

Afirma-se sobre o hilemorfismo:

(...) precisamos ter uma visão mais clara da metafísica da inerência. Isso é para ser realizado, parece-me, levando a perspectiva hilemórfica de Aristóteles mais a sério. Isso não é suficiente para tratar a forma como meramente externa a um objeto (...). Tampouco é suficiente para tratar a forma meramente como uma característica essencial a um objeto, (...). O que devemos fazer é reconhecer o aspecto mereológico do hilemorfismo, o fato de que uma coisa é um composto de matéria e forma e que a matéria e a forma podem elas mesmas ter uma estrutura mereológica. É isso, eu afirmo, que dará conta da mistura com o suporte ontológico necessário (FINE, 1996, 106).

Então, o desempenho das funções anímicas inerentes ao ser animado está sujeito à colaboração das partes do organismo (órgãos) para o desempenho eficiente do todo (corpo natural orgânico). Alma e corpo quando unidos na forma substancial de composto, como já visto, constituem o sistema material contínuo, chamado também de união natural. Portanto, enquanto composto, formam uma unidade quanto à quantidade e continuidade, porém não quanto à qualidade.

Isso quer dizer que, mesmo na união natural pela qual o composto se caracteriza, alma e corpo não se identificam no que diz respeito à qualidade, continuando a ser entendidos como dois modos pelos quais se pode dizer substância (forma e matéria) e, portanto, garantindo a relação de codependência entre tais aspectos, agindo um sobre o outro (atualizando a potência). Vê-se, desse modo, que o composto tem partes, apesar de serem indissociáveis e formarem uma unidade. Portanto, os órgãos são partes constituintes da parte relativa ao corpo ou matéria do composto.

Em um ser animado, cujo corpo é necessariamente corpo natural orgânico, o desempenho de seu aspecto material tomado como um todo, ou seja, do corpo,

depende do funcionamento dos órgãos separadamente e também tomados em conjunto.

As funções orgânicas, tanto no que se refere às partes (órgãos), quanto no que se refere ao todo orgânico (corpo natural orgânico vivo/ser animado), só são possíveis devido à incidência constante da atualização da matéria/corpo/órgão pela forma/alma.

Por isso, é de grande importância, como evidenciou Fine na citação acima, identificar a constituição mereológica do hilemorfismo, ou seja, deve-se levar em conta que a estrutura constitutiva do hilemorfismo é formada (e depende) de partes que compõem e desenvolvem seus papéis em um todo organizado, vivo, orgânico e, portanto, funcional.

Por conseguinte, verifica-se que o hilemorfismo, baseado na noção de sistema material contínuo que caracteriza o composto, trata-se de uma solução apresentada por Aristóteles para a questão do aspecto duplo com o qual se toma o ser animado. Pois, este necessariamente é tanto corpo/matéria quanto é alma/forma, ou seja, é composto por essa união indissolúvel que caracteriza esse tipo de ser (ser animado).

Não se trata, portanto, no caso do composto alma-corpo, de um exemplo de bissubstancialismo<sup>23</sup>, já que é a união natural (sistema material contínuo) que promove a unidade desse modo de se entender substância (composto), a partir da necessária união entre dois outros modos de se entender substância (forma e matéria).

---

<sup>23</sup> Diz Marcelo Boeri: “Aristóteles faz grandes esforços para se afastar do dualismo substancialista de Platão, que sustentava que a alma é uma entidade imaterial que pode existir separadamente do corpo (cf. *Fédon*, 64c-65-a). De modo expresso e provavelmente pensando na tese platônica, Aristóteles sustenta que a alma não pode existir separadamente do corpo [cf. *De Anima*, 413a3-5 (...)]” (BOERI, 2007, p.216).



## 2 FACULDADE NUTRITIVA

Esse Capítulo dá início ao tratamento das faculdades anímicas apresentadas no *De Anima*, tomando como ponto de partida a abordagem da faculdade nutritiva.

Nos Capítulos seguintes, será feita a investigação acerca da faculdade sensoperceptiva e da faculdade intelectual/pensamento.

### 2.1 Alma e Vida

Este ponto inicia-se com a investigação de como no segundo capítulo do Livro *B* do *De Anima*, Aristóteles busca clarificar a definição de alma apresentada no capítulo anterior da mesma obra. Assim, considerando que já estão estabelecidas as noções de alma como forma ou primeira atualidade (de um corpo natural orgânico) e a de corpo natural orgânico, o filósofo procura agora elucidar a noção de vida, presente em sua definição mais geral de alma (*De Anima*, 412a27), revelando a sua importância como elemento de ligação entre as noções de alma e de corpo natural orgânico, através da faculdade nutritiva.

Nesse sentido, evidencia Polansky: “em sua definição de alma, Aristóteles põe juntos vida e corpo. A alma de algum modo serve como meio termo unindo esses [dois] (...)” (POLANSKY, 2007, p.173). E, de acordo com o que já foi tratado, pode-se dizer que a alma serve de meio termo unindo vida e corpo por ela ser necessária para atualizar a vida que há em potência no corpo natural orgânico.

Relevando o seu objetivo, Aristóteles começa a argumentação pela afirmação de que “o animado (*empsychon*) se distingue do inanimado (*apsychon*) por viver” (*De Anima*, 413a21). E “viver” pode-se dizer de diferentes modos. É preciso reiterar, em primeiro lugar, que “viver” só é possível naqueles que tem como traço de sua natureza substancial material a vida em potência, pois, apenas a partir da atualização dessa potência – que só pode ser realizada pela alma/forma – é que algo pode ser identificado como ser animado.

Dado que a atualização da potência de viver é exercida pela alma/forma, alega-se que aquilo que torna possível afirmar que algo vive se identifica com a manifestação de pelo menos um dos fatores seguintes (*De Anima*, 413a22-25): intelecto, sensação, movimento<sup>24</sup> e repouso segundo o lugar, movimento que se dá no processo de alimentação, decaimento e crescimento.

Esclarece Boeri em nota:

(...) o termo 'viver' é um homônimo, pois pode ser dito de (i) uma planta – cujas únicas operações vitais são alimentar-se, crescer, decrescer, repouso em um lugar e reproduzir-se –, mas também (ii) de um animal que, além dessas operações, tem sensação (com o que ela implica, i. e. imaginação, desejo e, por fim, prazer e dor, além de uma forma rudimentar de 'conhecimento' sensível, etc.) e, finalmente, no cume da *scala naturae*, (iii) de um ser humano que, além das operações que possuem os entes descritos em (i) e (ii), possuem atividades anímicas intelectuais com tudo o que isso também implica (i. e. conhecimento não sensível, apreensão intelectual, eleição, decisão, etc.). Cf. *DA* 412a14-15 (BOERI, 2010, p.64).

Portanto, qualquer ser que apresente um desses fatores pode ser chamado de ser vivo<sup>25</sup>. Deve-se enfatizar que para que seja caracterizado como ser animado,

<sup>24</sup> Aristóteles contrapõe algumas opiniões que atribui a filósofos que o precederam, de acordo com os quais o movimento seria um aspecto essencial da alma (*De Anima*, 403b24). No desenvolvimento de sua própria teoria, o filósofo vincula o movimento ao lugar, destacando seu caráter mecânico (REIS, 2006, 163) e vetando a possibilidade de ele consistir em algo que se refira, por natureza, à alma. Desse modo, se há movimento da alma, este se dá no sensível e ela mesma é movida, por acidente, pelos sensíveis. Ainda que seja princípio de movimento, a alma não tem que estar necessariamente em movimento (*De Anima*, 406a3). Assim, a alma é movida acidentalmente com o corpo, sendo ela o princípio que determina o movimento dele, porque o corpo é matéria e a alma é forma. É desse modo que Aristóteles associa o movimento ao lugar, firmando uma fisicalização do movimento (REIS, 2006, p.171) e, com isso, afirmando que a alma é movida por acidente e não por natureza ou essencialmente.

Em seu tratado *Tópicos*, Aristóteles faz as seguintes observações sobre o tema: “Secundariamente, ver se ela [propriedade] está predicada não na categoria de essência, mas como um acidente, como 'branco' está predicado de 'neve', ou 'move-se a si mesmo' da alma. Pois 'neve' não é uma espécie de 'branco', e, portanto, 'branco' não é um gênero de 'neve', nem é a alma uma espécie de 'objeto móvel': seu movimento é um acidente dela, como é frequente de um animal caminhar ou ser conduzido” (*Tópicos*, 120b20-seguintes); diz ainda que: “(...) se qualquer expressão for afirmada que está de qualquer modo derivada do gênero (por exemplo, que a alma está em movimento), olhe e veja se é possível para a alma ser movida com qualquer das espécies de movimento; se (por exemplo) ela pode crescer ou ser destruída ou vir a ser, e assim por diante com todas as outras espécies de movimento. Pois se ela não mover-se em quaisquer desses modos, claramente ela não se move de forma alguma. Essa regra comum é comum para ambos os propósitos, tanto para subverter como para estabelecer uma visão: pois se a alma move-se com uma dessas espécies de movimento, claramente ela move-se; enquanto se ela não se move com qualquer das espécies de movimento, claramente ela não se move”. (*Tópicos*, 111b5-10).

<sup>25</sup> É interessante perceber que: “Aristóteles lista possíveis níveis de vida, ao passo que em 412a14-15 ele deu o que acaba por ser a condição necessária e suficiente para a vida com alma, [que é a] nutrição por si mesmo. Qualquer ser com qualquer um dos modos de viver é vivo, embora ele [o ser

que tem alma, é necessária a presença de uma faculdade fundamental: a faculdade nutritiva.

Somente de um corpo orgânico que, minimamente, disponha da capacidade nutritiva, cresça, decresça, repouse em um lugar e reproduza-se, tal como as plantas, é que a alma será forma ou atualidade. Então, tomando as plantas como corpo natural orgânico, tal como indicado em *De Anima* 412a28-30, juntamente com a noção de viver apresentada acima, percebe-se que elas são corpos orgânicos rudimentares, que, enquanto tais, apresentam órgãos que desenvolvem as funções vitais necessárias e suficientes para que se caracterizem como vivas, como seres animados.

Afirma-se que:

Mais propriamente com base biológica, Aristóteles argumenta que as partes que se referem à nutrição pertencem *por necessidade* a todos os animais (...). Em *De part. an.* 642a7-9, Aristóteles apresenta o nutritivo como *condição necessária* (...). O princípio nas plantas é um certo tipo de alma, porque a alma é o princípio dos seres vivos (BOERI, 2010, p.55).

A alma é princípio da faculdade nutritiva (e das demais faculdades) e determina-se por tal (tais) faculdade(s) (*De Anima*, 413b 10-11). Desse modo, a faculdade nutritiva, ou alma nutritiva, é princípio vital, é aquilo que primeiramente possibilita a manifestação de vida animada em um corpo natural orgânico com vida em potência. Desse modo, a primeira atualização de um corpo natural orgânico com vida em potência se dá como faculdade nutritiva, que o caracteriza como ser animado.

Diz Polansky:

Assim, a autonutrição constitui a condição necessária e suficiente para a vida de seres animados. Se ele localiza a condição necessária e suficiente para a vida animada, Aristóteles mostra a definição de alma [como] corretamente causal. A alma é o primeiro tipo de

---

vivo] apenas seja animado [tenha alma] por meio da capacidade nutritiva. Alguns seres vivos tem apenas um deles [um modo de viver], como plantas apenas tem capacidade nutritiva e alguns deuses simplesmente tem pensamento. Plantas e deuses são vivos, mas deuses, como não tem capacidade nutritiva, não são animados [não tem alma]. [A] vida vai além do mortal, incorporado [corpóreo], ser animado [que tem alma], mas a vida divina como pensamento é o assunto da filosofia primeira” (POLANSKY, 2007, p.174). Fez-se notar aqui que a faculdade nutritiva é princípio de vida do ser animado. Portanto, é princípio da vida mortal.

atualidade de um corpo natural que tem vida em potencialidade ou de um corpo natural instrumental, porque a alma é responsável pela vida como autonutrição no corpo adequado para isso. Somente quando os corpos naturais que crescem, declinam e se nutrem por si mesmos são considerados, [ou seja,] aqueles que têm vida, é atingido o nível requerido para se ter alma. Embora muitas vezes essa seja uma função da vida menos impressionante do que a locomoção, cognição, ou respiração, já que todas as outras funções de seres vivos pressupõem aquela, ela [a função nutritiva] deve ter sido o critério para [ter] a alma (403b25-27), que deve ser levado em conta para explicar a vida em seres mortais. A alma é a causa finalmente justificada para nutrição, crescimento e declínio, [e] desse modo unindo, ou seja, servindo como média proporcional de vida e corpo adequado (POLANSKY, 2007, p.176).

Por conseguinte, neste ponto afirma-se que a alma enquanto causa<sup>26</sup> e princípio da faculdade nutritiva, a qual caracteriza o ser animado<sup>27</sup>, estabelece a ligação entre vida e corpo natural orgânico; servindo como meio termo entre eles por ser a forma que atualiza o corpo/matéria<sup>28</sup>; e a atualidade do corpo natural orgânico é a própria vida.

## 2.2 Faculdade Nutritiva e Ser Animado/Ser Vivo

Ao apresentar a faculdade nutritiva como condição necessária e suficiente para a manifestação da vida em um corpo adequado, Aristóteles reivindica a definição de alma enquanto forma que causa essa primeira atualidade (faculdade nutritiva) para a caracterização do ser animado.

Então, é através da atualização da faculdade nutritiva, em um corpo adequado para recebê-la, que a alma causa a vida animada; e tal vida perdura enquanto ocorrerem diversas atualizações dessa faculdade. Nesse sentido, é possível perceber a estreita relação entre alma e corpo natural orgânico por meio de

<sup>26</sup> Sobre a alma ser causa do ser animado: “Aquilo que estando presente em tais coisas, e igualmente não é predicada de um sujeito, é a causa de seu ser, como a alma é do ser de um animal” (*Metafísica*, 1017b15).

<sup>27</sup> Acerca do “ser animado” ou “ser vivente”, diz Aristóteles: “Assim, o predicado ‘ser vivente’ é verdadeiro daquele do qual ‘ter alma’ é verdadeiro, e ‘ter alma’ é verdadeiro daquele do qual o predicado ‘ser vivente’ é verdadeiro; e assim, ‘ter alma’ seria uma propriedade de ‘ser vivente’” (*Tópicos*, 132b15-seguintes).

<sup>28</sup> Rememorando: “(...) a alma dos animais (pois esta é a substância de um ser vivo) é sua substância conforme a forma, isto é, a forma e a essência de um corpo de uma certa espécie” (*Metafísica*, 1035b10-12 e seguintes).

tal faculdade elementar e, portanto, da vida. A relação entre alma e corpo poderá também ser verificada através do funcionamento/atualizações das demais faculdades da alma.

Sobre a capacidade da manifestação da faculdade nutritiva em um ser vivo primeira e independente do surgimento das demais faculdades da alma, como se dá no caso das plantas, e sobre a dependência dessas demais faculdades quanto à faculdade nutritiva, diz Polansky:

Se ter capacidade nutritiva é suficiente para a vida, e as outras faculdades da alma também suficientes para a vida estão em sucessão, de modo que elas pressupõem a capacidade nutritiva, então a capacidade nutritiva, que pertence a todos os seres animados, é a condição necessária e suficiente para a vida mortal. E desde que os outros tipos de vida que ele considera estejam ligados com a vida nutritiva, a alma pode abranger todos os tipos de vida de seres mortais (POLANSKY, 2007, p.171).

Então, além de ser necessária e suficiente para a vida, a faculdade nutritiva pode ter existência independente das demais faculdades em certos organismos, como nas plantas. No entanto, todas as demais faculdades da alma dependem da manifestação de tal faculdade, o que endossa a afirmação de que a alma, como determinante da faculdade nutritiva, participa de todos os exemplares de vida mortal, identificando-se, portanto, como princípio vital.

Nota-se, então, que as faculdades da alma apresentam a seguinte hierarquia:

- i. A faculdade nutritiva é a faculdade necessária para a caracterização do ser animado/vivo e, por ser a primeira das faculdades, pode se dar independentemente das demais;
- ii. A faculdade sensoperceptiva necessita da presença da faculdade nutritiva, entretanto pode se manifestar desvinculada da faculdade intelectual em muitos seres animados. E ainda: o sentido do tato é o sentido que primeiro caracteriza o animal, diferenciando-o das plantas, e pode se manifestar independentemente da manifestação dos demais sentidos em certos seres animados/vivos;
- iii. A faculdade intelectual/pensamento depende da manifestação das duas faculdades anteriores.

Tais faculdades representam os diversos modos em que são considerados os seres animados, de maneira que se percebe a abrangência do conceito de alma enquanto princípio explicativo, causa, forma ou atualidade daquilo que pode ser tal (*De Anima*, 414a 13-14) aos mais diversos tipos de seres animados.

É importante reafirmar que Aristóteles não concebe a existência da alma separada do corpo no qual ela se dá<sup>29</sup>, nem que ela seja um corpo (*De Anima*, 414a19-20). Pelo contrário, ele afirma a interligação entre alma e corpo, sendo esse corpo de um tipo específico, como já visto, e não persistindo um aquém ou além do outro. A união ou coexistência entre alma e corpo natural orgânico é o ser animado, que é o único modo pelo qual alma e corpo natural orgânico tem existência.

O filósofo, enfim, tem êxito na tarefa a que se propôs: a de expandir a definição de alma atingida no Segundo Capítulo do Livro *B* do *De Anima*, explicando a sua relação com a noção de vida e mostrando a alma como causa das faculdades e do viver.

Na análise da faculdade nutritiva, como dito, nota-se que se trata da faculdade primordial do corpo natural orgânico que participa da vida, pois a vida se dá nesse tipo de corpo natural que se nutre por si mesmo, cresce e decai. É uma sucessão de atualizações que permite que a vida se dê em um corpo natural orgânico: a atualidade primeira o determina como organismo vivo, determinando a faculdade nutritiva, e as inumeráveis atualizações posteriores, que se dão nos órgãos, o determinam enquanto ser vivo no decorrer da sua vida.

Tanto a primeira atualidade, quanto as demais atualizações só são possíveis graças à potencialidade inerente à matéria – que, por natureza, é indeterminada –, de receber ou ser atualizada de acordo com a disposição dos contrários que possui.

---

<sup>29</sup> Vale reler a seguinte afirmação de Aristóteles sobre o tópico em questão: “Se agora esse algo que constitui a forma do ser vivente é a alma, ou parte da alma, ou algo que sem a alma não pode existir; como pareceria ser o caso, parece de qualquer forma que quando a alma ‘parte’, o que é deixado não é mais um animal vivente, e que nenhuma das partes permanece o que era antes, exceto em mera configuração, como os animais que na fábula são transformados em pedra; se, digo eu, isto é assim, então viria dentro da obrigação do filósofo natural informar-se acerca da alma, e tratar dela, ou em sua totalidade, ou, de qualquer forma, da parte dela que constitui o caráter essencial de um animal; (...) é no último desses dois sentidos [como essência] que ou a alma toda ou parte dela constitui a natureza do animal; e considerando que é a presença da alma que habilita a matéria a constituir a natureza do animal, muito mais que a presença da matéria que então habilita a alma, o investigador naturalmente está destinado em todo estudo aplicado a tratar antes da alma que da matéria”. (*Das Partes dos Animais*, 641a18-35).

É a alma que realiza tais atualizações, que são relativas ao composto corpo-alma, uma vez que é necessário que essas atualizações se deem no corpo natural orgânico. Ou seja, é através dos órgãos (dispostos a receber os contrários) que a forma do ser animado atualiza a matéria (o próprio órgão), que constitui o organismo, o todo do corpo natural orgânico que possui vida.

Ressalta-se que:

A alma permite o envolvimento do corpo vivo em suas funções naturais; [que] o corpo deve ser do tipo certo para suportar tais operações [as operações relativas a cada função e faculdade] (POLANSKY, 2007, p.547).

A alma, enquanto forma (*morphé*) determinante de um ser vivo, determina suas funções naturais e atualiza a matéria (*hylé*) de acordo com sua potencialidade de ser de um modo ou de outro. A título de esclarecimento, pode-se dizer que o corpo de uma planta foi determinado pela forma/alma como sendo daquele tipo, seguindo a sua potencialidade de ser tal. Do mesmo modo, suas funções foram determinadas de acordo com sua potencialidade, e ainda, com a potencialidade do seu corpo de receber e desempenhar tais funções e/ou faculdades. Alma aqui é entendida como causa, como forma que atualiza a matéria apropriada para recebê-la, como aquilo que dá ser e unidade ao ser animado.

Sobre a faculdade nutritiva, diz Aristóteles:

A alma nutritiva pertence tanto ao homem como aos outros seres vivos, sendo a primeira e a mais comum das faculdades da alma; através dela pode a vida ser concedida a todos os seres animados (...). (*De Anima*, 415a25).

Há nessa citação uma confirmação da relação entre alma, vida e corpo natural típico dos seres animados. É por meio da faculdade nutritiva que a vida é primeiramente atualizada nos seres animados de acordo com a disposição potencial de viver. Assim, como visto, essa faculdade pode existir em um ser vivo separadamente das demais faculdades e qualquer outra faculdade da alma depende dela para se manifestar em um ser vivo.

## 2.3 Breves Considerações Acerca da Diferença Entre Faculdade Nutritiva e Faculdade Sensoperceptiva

A seguir, serão consideradas em dois pontos certas distinções existentes entre as faculdades nutritiva e sensoperceptiva.

### 2.3.1 A questão do corpo apropriado para tais faculdades

De maneira análoga à independência da manifestação da faculdade nutritiva em um ser animado, o sentido do tato pode ter manifestação independente em um ser animado dos demais sentidos, caracterizando-se, assim, como primeiro aspecto da faculdade sensoperceptiva. Por outro lado, os outros quatro sentidos da faculdade sensoperceptiva não se revelam em um ser animado sem que haja primordialmente nele a presença do tato, pois: “o tato se dá em todos [os animais] como aspecto primário da sensação” (*De Anima*, 413b4).

Sobre as plantas e o tato, diz Polansky:

(...) Aristóteles sugeriu que plantas, entre coisas vivas, têm um corpo muito simples para suportar o sentido do tato (434a27-28), e, ao tentar provar que o tato é necessário para a vida animal, ele defendeu que o tato supõe um corpo que não é simples (434b8-11). (...) ele mantém a argumentação de iii 12 que o tato é necessário e suficiente para a vida sensitiva, conectando o tato com o tipo de corpo requerido (POLANSKY, 2007, p.546).

Portanto, o corpo das plantas é considerado simples demais para suportar o tato, ainda que este seja o mais básico dos sentidos da faculdade sensoperceptiva. Para que o sentido do tato se dê em um ser animado é necessário um corpo orgânico complexo. E, dependendo do grau de complexidade de tal corpo, ele pode manifestar apenas a presença desse sentido primário, porém necessário e suficiente para caracterizar a vida animal<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Stephen Everson, faz esta afirmação: “A habilidade de perceber é o que distingue animais de plantas” (EVERSON, 2007, p.13), com base na seguinte afirmação aristotélica: “A percepção deve, de fato, ser atribuída a todos os animais em virtude de serem animais; pela sua presença ou ausência nós distinguimos entre o que é e o que não é um animal” (*Da Sensação e do Sensível*, 436b10-12).



Assim, enquanto a faculdade nutritiva se afirma como princípio através do qual se apresenta a vida animada em um ser, o sentido do tato, como primeiro aspecto da sensopercepção, mostra-se como distintivo do modo de vida próprio do animal.

O modo de viver das plantas é considerado primitivo no sentido em que elas dispõem apenas da faculdade nutritiva – primeiro aspecto da vida e comum a todos os seres animados. No entanto, justamente por ser uma determinação necessária e suficiente para a vida no ser animado, a faculdade nutritiva deve ser considerada de importância fundamental.

Por outro lado, a manifestação do primeiro e mais comum dos sentidos no animal, o tato, descortina um patamar distinto, revelando outro modo de vida: aquele no qual há involuntariamente um contato, uma imersão na natureza com resultados diferentes dos decorrentes da assimilação que se dá quando o ser animado dispõe apenas da faculdade nutritiva. Tais aspectos serão abordados posteriormente.

Pode-se afirmar que a alma é responsável tanto pela determinação da faculdade nutritiva nas plantas – e nos demais seres vivos –, como pela determinação da relação dessa faculdade com o tipo de corpo primeiramente admitido como próprio ou adequado a essa maneira do viver, ou seja, vegetal.

De maneira equivalente, é a alma que determina a faculdade sensoperceptiva e a relação desta com o tipo de corpo necessário para suportá-la<sup>31</sup>. Nesse caso, está sendo levado em consideração o tipo de corpo que suporta o sentido do tato.

Sobre tais aspectos, diz Polansky:

(...) essa reflexão sobre o corpo apropriado para o tato completa o tema da relação e adequação de corpo e alma. (...) a alma permite o envolvimento do corpo vivo em suas funções naturais; o corpo tem que ser do tipo certo para suportar tais operações (POLANSKY, 2007, p.546-547).

E ainda:

(...) ele [Aristóteles] estabelece que para que o animal tenha o sentido do tato, e conseqüentemente qualquer dos sentidos, ele deve

---

<sup>31</sup> Ressaltando que: “Como Aristóteles diz na *Physica*, a matéria é relativa: matéria é matéria de [*Physica*, II.2, 194b8-9]. Em particular, a matéria é relativa à forma e à função. Então, ‘há diferentes matérias para diferentes formas’ (*Ibid.*)” (JOHANSEN, 2009, p.16-17).

ter um corpo complexo. Nenhum corpo elementar simples permitirá que o animal sinta [perceba] coisas. Tal argumentação equivale a uma clara rejeição da possibilidade de que funções físicas possam ser realizadas em quase qualquer tipo de corpo ou matéria. Daqui resulta que a argumentação apresentada no sentido de um corpo complexo ser necessário à vida animal desempenha uma função essencial em apoio da descrição geral da alma e da sua relação com o corpo (POLANSKY, 2007, p.547).

Vê-se que é necessário um corpo complexo que suporte a determinação da alma sensoperceptiva em um ser vivo. No corpo da planta, nota-se a adequação entre corpo e alma, uma vez que o corpo simples da planta e a faculdade ou alma nutritiva conformam-se. De modo similar, há adequação entre o corpo complexo do animal e a alma sensoperceptiva, sendo também nesse caso a alma que determina o envolvimento do corpo em suas funções naturais.

Então, é a forma/alma que determina a estrutura do corpo a partir da potencialidade que se lhe apresenta e corresponda, resultando em corpos simples, como os das plantas, ou complexos, como os dos animais.

Nos seres animados, a manifestação da faculdade sensoperceptiva determina a presença da faculdade desiderativa (*De Anima*, 414a31). Aristóteles se pronuncia brevemente do seguinte modo com relação ao que é o desejo: “o desejo é apetite, cólera e desejo racional” (*De Anima*, 414b2-3)<sup>32</sup>. E, uma vez que a faculdade desiderativa depende da faculdade sensoperceptiva, afirma-se que havendo em um animal a presença da primeira manifestação da faculdade sensoperceptiva que o identifica enquanto tal (sentido do tato), já é correto dizer dele que tem apetite, ou seja, que tem o desejo do que é prazeroso (*De Anima*, 414b3-5).

Segundo a faculdade desiderativa, mais propriamente, segundo o apetite, o animal responde aos estímulos de prazer e dor advindos do processo sensoperceptivo, inclinando-o ao desejo pelo prazeroso ou à repulsa ou distanciamento do que se apreende como doloroso.

É também através do sentido do tato que o animal, diferentemente das plantas, tem a sensação do alimento (*De Anima*, 414b6).

---

<sup>32</sup> Apetite e cólera são desejos irracionais.

Como diz Aristóteles:

Com efeito, todos os seres vivos se alimentam de coisas secas, úmidas, quentes e frias, e o tato é uma sensação destas coisas. (...) Fome e sede são apetites: a fome do que é seco e quente, a sede do que é úmido e frio. (...) os animais que tem tato também tem desejo (*De Anima*, 414b7-ss).

Pode-se dizer que a faculdade desiderativa, por meio do tato, mantém uma ligação direta com a faculdade nutritiva, porque é através dela (da faculdade desiderativa) que o animal identifica e/ou tem o impulso de buscar o alimento.

### 2.3.2 Sobre a diferença quanto à apreensão do alimento

Levando em conta a diferença entre animais e plantas no que diz respeito à percepção do alimento, observa Everson:

Isso levanta a questão, no entanto, por que os animais estacionários devem requerer a capacidade de perceber os alimentos, quando as plantas não, uma vez que, como as plantas, não serão capazes de usar essa percepção para se deslocar para localizar alimentos. A diferença deve ser que, enquanto as plantas elaboram nutrição de forma contínua a partir do solo, mesmo aqueles animais que não são capazes de movimento local não vão se alimentar a não ser que provocados pela percepção do alimento (EVERSON, 2007, p.14).

Diante do supracitado, vale observar que logo no início do seu livro *Aristotle on Perception*, Stephen Everson, pouco antes do trecho acima, destaca a promoção de informações sobre o que se encontra distante do animal como sendo a função elementar da faculdade sensoperceptiva. Para tanto, ele argumenta que “o animal precisa ser capaz de identificar o alimento a fim de poder ser capaz de se mover em direção a ele” (EVERSON, 2007, p.14).

Everson põe em cheque a argumentação feita por ele mesmo ao apresentar o questionamento acerca da necessidade do desenvolvimento da sensopercepção nos animais que não apresentam movimento locativo<sup>33</sup>. No que diz respeito a esse tipo

---

<sup>33</sup> Diz Aristóteles: “Entre [os animais] que possuem a faculdade sensitiva, uns tem a faculdade do movimento locativo e outros não a tem. Finalmente, uma minoria possui cálculo racional e pensamento, pois entre os seres destrutíveis, aqueles que tem cálculo racional também tem todas as

de animal estacionário, haverá uma lacuna caso a sensopercepção seja entendida restritivamente como faculdade que capacita a localização do alimento (se há alimento e onde ele se encontra) e que engendre o movimento do animal com a finalidade de efetivar a nutrição, uma vez que, como dito, tais animais não são capazes de se mover quanto ao lugar.

Diante de tais considerações, Everson apresenta esclarecimentos (como observado na citação acima) sobre o assunto, afirmando que sendo diverso das plantas – mas assemelhando-se a elas por não realizar movimento locativo –, o animal estacionário tem a efetivação da função de sua faculdade nutritiva dependente da percepção sensível do alimento.

No entanto,

Isso não deve ser tomado para sugerir que tal animal precisa identificar alimento como alimento. Um animal vai comer para saciar fome e sede, mas Aristóteles não caracteriza estes [fome e sede] como desejos de alimento, mas sim como o desejo de, respectivamente, quente e seco e frio e úmido (II. 3, 414b11-13). O animal só terá que discriminar substâncias como tendo essas qualidades, a fim de ser capaz de agir sobre elas (EVERSON, 2007, p.14).

Ou seja, os desejos de fome e sede são, em primeira instância, desejos de quente e seco e de frio e úmido. O animal apresenta a capacidade de discriminar tais qualidades por meio do sentido do tato. Assim, como o tato é o aspecto da sensopercepção que primeiramente realiza a percepção e identificação do alimento, ele tem uma relação com a faculdade nutritiva e com a desiderativa.

## 2.4 Nota Sobre as Funções da Faculdade Nutritiva

A faculdade nutritiva, por sua vez, mostrou-se como “a faculdade prioritária e mais comum da alma, em virtude da qual se dá a vida para todos os [vivos]” (*De Anima*, 415a25-26). Tal faculdade tem duas funções, que são a manutenção da vida através do uso do alimento e a reprodução com vistas à persistência da espécie.

---

demais [faculdades], enquanto que nem todos os que possuem cada uma daquelas [faculdades] tem cálculo racional” (*De Anima*, 415a5-13).

Desse modo, o ser que se nutre é aquele que não tem a capacidade de gerar-se espontaneamente por si mesmo nem por meio da alimentação. Pois, quando se nutre ele cresce e é conservado, portanto não se gera dessa maneira. Nesse sentido, o alimento é fator de nutrição e crescimento, preservando o ser animado.

Por ser fator de tais operações essenciais, o alimento é identificado como aquilo que predispõe o princípio de geração para a ação. Diante disso, afirma-se que a geração é uma função da faculdade nutritiva, juntamente com a alimentação.

Apesar de a reprodução só ser possível devido ao consumo do alimento, que mantém o ser vivo, Aristóteles chega a afirmar que a reprodução é a função mais natural de um ser animado (*De Anima*, 415a28-31), pois é por meio dela que, na medida do possível, os seres animados têm a chance de “participar do eterno e do divino” (*De Anima*, 415a31-415b1).

Como não é possível que um ser animado, por ser perecível, siga sendo ele mesmo no eterno e no divino, o filósofo explica que, de fato, tal ser não seguirá sendo ele mesmo, mas que através do produto de sua reprodução, ele participará, de certo modo, do eterno e do divino. De modo que, o ser animado “persiste [sendo] não o mesmo [indivíduo], senão [em algo que é] como ele mesmo, [quer dizer que] não é um em número, mas que é um em espécie” (*De Anima*, 415b7-9).

Esclarece Boeri:

Ou seja, que não é possível a persistência numérica de cada indivíduo (não há possibilidade, portanto, da persistência da identidade individual depois da morte e, por fim, da imortalidade da alma), mas que só é possível a identidade específica: a identidade da própria espécie de cada coisa se transfere a sua descendência (BOERI, 2010, p.74).

Portanto, o indivíduo, através da reprodução, ou seja, da produção de um ser tal qual ele próprio, persiste, mas não numericamente nem preservando sua identidade individual em tal ser, mas perpetuando a espécie a qual pertence e, de certo modo, participando do eterno e do divino. Não estando, então, em questão uma alma individual e imortal que, sem nem precisar se reproduzir, já seria eterna e divina de acordo com a sua condição de imortalidade.

Após a análise da faculdade sensoperceptiva a ser feita a seguir, e do percurso cognitivo iniciado com a atividade de tal faculdade, no último capítulo retorna-se à questão da imortalidade, quando será examinado o aspecto segundo o qual Aristóteles afirma que o resultado da atividade da faculdade intelectual/pensamento é considerado imortal.

### 3 FACULDADE SENSOPERCEPTIVA

Neste capítulo será abordada a faculdade sensoperceptiva, que primeiramente caracteriza o animal e cuja atividade consiste na apreensão cognitiva primordial da natureza pelo ser animado, dando início, portanto, ao processo cognitivo que será concluído pela atividade da faculdade intelectual/pensamento, a ser tratada no capítulo subsequente.

#### 3.1 Linhas Introdutórias

Ao relembrar o método aristotélico de alicerçar e compor suas teorias brevemente apresentado no início do Capítulo I do presente trabalho, é possível notar que, no que diz respeito à sensopercepção, Aristóteles apresenta sua teoria fazendo o caminho inverso daquele trilhado pelos pensadores dos quais apresenta as teorias que considera importantes.

Pois, ao invés de buscar a sensopercepção para explicar a natureza da alma, como fizeram os anteriores, ele estabelece como alicerce de sua doutrina no *De Anima* a busca do conhecimento da alma, partindo desta, entendida como princípio dos seres viventes, para explicar como se dá a sensopercepção.

Como já observado, Aristóteles dá indicações dos argumentos que lhe parecem relevantes logo nas primeiras linhas do Livro *A* do mesmo tratado (*De Anima*, 402a1-7), ao argumentar que o conhecimento da alma é fundamental para a busca do entendimento e do conhecimento da natureza – que se torna possível a partir de dados colhidos através da sensopercepção.

Assim, no início do Capítulo V, do Livro *B*, observam-se indícios da característica do estilo aristotélico de desenvolver teorias sobre assuntos que considera importantes: tomando o que foi desenvolvido por pensadores antigos acerca do tema, ele refaz o caminho por eles inaugurado e traça, a partir dessa base, o seu próprio caminho, ou seja, desenvolve sua própria teoria acerca do tema (*Metafísica*, B1).

No caso da sensopercepção, nesse início de capítulo pode-se observar indicações desse método já na seguinte passagem: “como já foi dito, a sensação resulta não só no mover-se, mas também no ser afetado, pois parece ser um tipo de alteração” (*De Anima*, 416b33-35).

Ao usar na passagem acima apresentada a expressão “como já foi dito”, Aristóteles parece se reportar ao Capítulo V, do Livro A do tratado *De Anima* (BURNYEAT, 2002, p.34), onde afirma, referindo-se a filósofos que o precederam, que: “eles supuseram que perceber é algum modo de ser afetado e mudado” (*De Anima*, 410a25-26). Portanto, indica que pensadores mais antigos já se manifestavam sobre a ocorrência de alteração nos casos de sensopercepção.

Como visto antes, Aristóteles admite a relação entre aquilo que se refere à alma (âmbito psicológico) e aquilo que se refere à natureza (âmbito físico), interligando a investigação acerca da alma ao conhecimento da natureza. De maneira que, ao levar em conta uma característica pertencente ao domínio daquilo que se refere à alma, qual seja, a sensopercepção, o examinador desse tema encontra-se, necessariamente, segundo a tradição aristotélica, no domínio da física, pois que, então, põe-se em pauta a questão da alteração.

A alteração foi abordada por Aristóteles em seu tratado *Sobre a Geração e a Corrupção*, no qual se debruça sobre aspectos referentes à natureza, por tratar-se de estudos sobre física.

Lá, diz o filósofo:

Dado que uma coisa é o substrato e outra é a afecção que por natureza se predica do substrato, [...], há alteração quando o substrato, subsistindo e permanecendo perceptível, muda nas suas afecções, sejam estas contrários ou um intermédio (...). (*Sobre a Geração e a Corrupção*, 319b10-14).

Percebe-se no trecho acima o empenho de Aristóteles no tratamento objetivo do tema. Em primeiro lugar, é constituída uma diferenciação entre o substrato e a afecção (*pathê*), com vistas a indicar o substrato como aquilo que subsiste e permanece perceptível, enquanto a afecção é revelada como aquilo que acomete de forma predicativa o substrato, consentindo mudanças.



Portanto, as afecções do substrato são por natureza dele predicadas, ou seja, são necessariamente predicadas do substrato, sendo importante enfatizar, porém, que as afecções não se identificam com o substrato, não são o substrato. Quer dizer que o substrato muda de afecção, mas mantém sua identidade enquanto substrato, enquanto aquilo que subsiste.

Entende-se, portanto, que o sentido aristotélico de alteração (*alloiôsis*) apresentado nesse tratado se caracteriza pela conjugação da atribuição da mudança às afecções, com a atribuição da permanência e conservação ao substrato do qual as afecções são predicadas.

Vale evidenciar uma vez mais que na definição de alteração apresentada por Aristóteles é dada ênfase ao fato de o substrato permanecer o mesmo, havendo mudanças relativas às afecções. Deve-se considerar, segundo essa teoria, que aquilo que resulta da mudança em que se constitui a alteração é a afecção do que permanece (*Sobre a Geração e a Corrupção*, 319b30).

Pode-se entender, de acordo com a teoria aristotélica referente a esse aspecto, que o substrato se refere ao composto e as afecções às potencialidades próprias do constituinte substancial material de tal composto, de modo que, as afecções/potencialidades mudam de acordo com o que é atualizado, da mesma maneira que o substrato/composto só pode ser afetado/atualizado de acordo com suas disposições potenciais.

A alma, como princípio vital, é aquilo que garante a identidade do substrato/composto como “aquilo que é”. Por outro lado, os elementos (e os contrários), como princípios da natureza corpórea, que supõem potencialmente tais alterações, possibilitam que o composto passe por mudanças de qualidade (alterações) sem, no entanto, comprometer a permanência do composto/substrato. Nisso se constitui o problema da relação entre princípios opostos, que Aristóteles condensa na relação entre alma e corpo natural orgânico, de acordo com a qual, ambos, alma e corpo, têm uma relação de interdependência. Portanto, não podendo haver, permanecer ou perdurar um sem o outro.

É com essa firmeza do aspecto interdependente da relação alma-corpo que se deve tomar a noção de ser animado. Esse se constitui a partir da inter-relação entre forma-matéria/alma-corpo. De modo que, o ser animado, como visto, é

substância no sentido de composto, e essa condição de sua natureza permite que exerça o papel de substrato no processo de mudança a que se chama alteração.

Como visto, isso se apresenta viável porque o ser animado/composto/substrato dispõe em sua constituição do caráter material – regido pela relação entre contrários –, que, justamente por ser assim, admite afecções mutáveis. De modo que, essas mudanças qualitativas não corrompem a permanência do composto, no que diz respeito ao que ele é, ou seja, a sua forma/alma, a não ser que se dê o caso de corrupção seguida da geração de uma outra coisa.

A natureza material constitutiva do composto admite que dele se digam predicados/afecções. Visto ser ele o sujeito, ele é o que subjaz – e ser subjacente é mais um traço dessa natureza material constituinte do composto. Assim, o sujeito, substrato ou subjacente é o que permanece, não sendo ele mesmo o predicado mutável que dele se diz (*De Anima*, 412a15-20).

Ao levar em conta que a matéria é o que se indica como substrato da mudança e da permanência, esse seu duplo caráter tanto permite a determinação das possibilidades de transformações de uma dada substância, como também a limitação das possibilidades à permanência mesma da identidade de tal substância. Pois, é na matéria que se verificam os contrários – como potencialidades próprias de tal aspecto material – dispostos a atualizações.

A forma do composto efetiva mudanças qualitativas pelas quais ele tem a potência de passar. Por outro lado, aquilo que faz com que ele não se corrompa ao sofrer determinadas alterações, permanecendo o mesmo, ainda que apresentando novas afecções em ato, bem como, aquilo que também permite que apresente novas afecções em ato, pode ser reunido no conceito aristotélico de matéria prima.

A matéria prima se configura, enquanto noção, como algo indeterminado, porém responsável por estabelecer os limites, por exemplo, de um ser animado. Ou seja, a matéria prima é aquilo que representa toda a potencialidade inerente a dado ser/composto. Nesse sentido, esse conceito se apresenta como correlativo à noção de alma como primeira determinação de um corpo natural orgânico com vida em potência, e como alma enquanto aquilo que promove unidade e identidade ao ser animado/composto.

Essas noções são também interdependentes, pois só aquilo que potencialmente é pode ser determinado como o que é, ou seja, aquilo que é determinado/atualizado é balizado por o que potencialmente é, portanto, por algo indeterminado que potencialmente caracteriza um ser animado/composto.

Vê-se a seguir como se dá a pressuposição da matéria prima:

Essa matéria prima pode ser entendida como o 'objeto lógico' (Charles, 2004, 154) que justificaria a existência de um substrato material em potência, imperceptível e não separado, portanto, apesar de corpóreo, não constituindo um corpo, por não ser determinado pela forma de nenhuma substância quer aquela *a quo*, quer aquela *ad quem* procede a mudança. Essa matéria – 'o que quer que seja o mesmo que subjaz, cujo ser não é o mesmo' (GC A3.319b3-4) – é a matéria prima. (SANTOS, 2009, p.5)<sup>34</sup>.

E, para complementar:

Este substrato, na compreensão do processo descrito pela *Física*, é considerado como sendo o que em potência pode ser determinado como uma das substâncias, correspondendo ao que a tradição designou como matéria prima: um conceito de âmbito lógico e epistemológico, necessário para garantir a inteligibilidade do processo de geração da substância, entendida como composto de matéria e forma (SANTOS, 2009, p.5).

A matéria prima seria, portanto, um princípio explicativo que delimita a potencialidade total de um composto, bem como demarca sua identidade. Pois, quando uma determinação da matéria pela forma foge do limite fornecido de modo potencial pela matéria prima, o composto é corrompido e há a geração de um outro composto, que escapa da identidade do que foi corrompido.

Ou seja:

Será, portanto, necessário supor que em todas as substâncias existe em potência uma 'matéria prima', como suporte dos contrários que determinam quer a sua alteração qualitativa (*allôiosis*), quer a sua corrupção (*phthora*), concomitante com a geração (*genesis*) de outra substância (SANTOS, 2009, p.5).

Nesse sentido, pode-se fazer uma referência com o que se passa com o órgão sensível, enquanto substância composta, quando se dá a sensopercepção:

<sup>34</sup> Para uma contraposição à noção de matéria prima, ver: (ANGIONI, 2009, p.163-156).

em primeiro lugar, considera-se que tal órgão (ou substância, como visto) detém em si mesmo a matéria prima, que se caracteriza por sua natureza estritamente potencial. A matéria prima existe no órgão sensível como suporte dos contrários, bem como de todas as potencialidades e limites de identidade ou desempenho relativos a tal órgão.

No órgão sensível há uma média de contrários (*De Anima*, 424a4-seguintes) e, para que se dê a sensopercepção, deve haver a atualização no órgão, advinda da forma do perceptível, de certo contrário que ultrapasse essa média. Somente assim o perceptível (objeto externo) será percebido; por outro lado, quando a forma proveniente do perceptível em muito exceder o termo médio da contrariedade próprio daquele órgão ou substância, a sensopercepção não ocorrerá, mas sim a corrupção do órgão sensível (como acontece, por exemplo, quando uma luz extremamente brilhante incapacita os olhos de enxergar).

### 3.2 De Anima B 5

Retornando à consideração de que Aristóteles seleciona teorias atribuídas a filósofos que o precederam para impulsionar o desenvolvimento de suas próprias teorias, faz-se importante citar o começo do Capítulo V do segundo Livro do *De Anima*:

Como mencionado, [1][a] a sensação não resulta apenas no ser mudado, senão também no ser afetado, pois [1][b] parece ser um certo tipo de alteração. [2] Alguns sustentam também que o semelhante é afetado pelo semelhante. (*De Anima*, 416b33-35).

O ponto principal a ser esclarecido é o significado de “alteração” na teoria aristotélica da sensopercepção. Para tanto, será usada aqui a esquematização apresentada por Burnyeat em seu artigo *De Anima II 5*, dada início a partir da seguinte divisão que ele propõe que seja feita do trecho supracitado:

- [1] [a] – a percepção resulta em ser mudado e afetado<sup>35</sup>;

---

<sup>35</sup> Todos os trechos citados nesse tópico e nos dois subsequentes são partes da passagem 416b33-35 do *De Anima*.

- [1] [b] – parece ser um certo tipo de alteração;
- [2] – alguns<sup>36</sup> sustentam que o semelhante é afetado pelo semelhante.

Como bem observa Burnyeat, Aristóteles em *De Anima*, 406a12-13, trecho bem anterior ao citado acima, apresenta de modo sucinto que, além de geração e corrupção, há os seguintes tipos de mudança: quanto ao lugar, crescimento/decrescimento (mudança de quantidade) e alteração (mudança de qualidade) (BURNYEAT, 2002, p.34).

Seguindo a linha de Burnyeat, o tratamento dado por Aristóteles à noção de alteração no *De Anima* leva à inferência de que a implementação de tal noção foi feita em outros tratados aristotélicos (*Física e Da Geração e Corrupção*).

No ponto em questão do *De Anima* (416b33-35), tem-se, como foi dito, alusões a teorias ancestrais acerca da sensopercepção. Dessas teorias, Aristóteles extrai referências à alteração como traço inerente ao processo sensoperceptivo.

E, considerando outro argumento atribuído a pensadores anteriores presente na passagem 410a24-25 (“o semelhante percebe sensorialmente o semelhante, e o semelhante conhece pelo semelhante”) – que Burnyeat enumera como [3] –, Aristóteles nota que a referência desse pensamento à semelhança é um requisito para que se dê não apenas o processo sensoperceptivo, mas também o conhecimento de algo. De modo diverso é a afirmação anterior a essa, também atribuída a filósofos anteriores, que versa que [2\*] “o semelhante não é afetado pelo semelhante” (*De Anima*, 410a23).

Foram destacados dois aspectos de concepções de pensadores anteriores. Em ambos os aspectos mencionados é possível observar uma ligação com o que diz respeito à qualidade, em termos aristotélicos, pois a alteração tomada em sentido estrito é mudança de qualidade, enquanto a semelhança é aquilo que é o mesmo no que concerne à qualidade.

Assim como no trecho 410a25-26<sup>37</sup> do *De Anima*, a afirmação de que a sensopercepção consiste em um tipo de alteração ([1][b]) já havia sido apresentada anteriormente na passagem 415b24, onde alteração é tomada no sentido aristotélico

<sup>36</sup> Em alguns casos, por exemplo, Demócrito.

<sup>37</sup> “Não obstante, eles estabelecem que perceber sensorialmente (...) é padecer uma certa afecção e um movimento”. (*De Anima*, 410a25-26).

tradicional de mudança de qualidade (BURNYEAT, 2002, p.34). No entanto, a despeito do significado estrito ou tradicionalmente aristotélico de alteração, em [1][b] o filósofo fomenta o questionamento acerca de que tipo de alteração a sensopercepção é ao indicar que se trata de “um certo tipo” de alteração.

No *De Anima*, Aristóteles apresenta certos argumentos resultantes das considerações desenvolvidas no tratado *Da Geração e Corrupção*. Nesse tratado, ele elege a mudança qualitativa (alteração) como sua base argumentativa contra opiniões emitidas pelos filósofos anteriores em torno do tema. Sua teoria acerca da alteração, presente no tratado referido, deve ser considerada ao se analisar o capítulo V do Livro B do *De Anima* (BURNYEAT, 2002, p.38).

No *Da Geração e Corrupção* é feita uma abordagem de como os elementos agem um relativamente ao outro, com a qualidade servindo de explicação para as influências mútuas e transformações de tais elementos. Sobre essa questão, Burnyeat observa que: “Aristóteles fala em GC I 7 de agente e paciente, agindo sobre e sendo afetado. Mas ele quer dizer agente e paciente da mudança qualitativa, alterando e sendo alterado” (BURNYEAT, 2002, p.38).

Ao se levar em consideração os dois fatores da alteração (quais sejam: agente e paciente) – apresentados no trecho referido acima (através do texto de Burnyeat) do tratado aristotélico *Da Geração e Corrupção* – juntamente com duas teorias que Burnyeat destaca no *De Anima* e que são atribuídas por Aristóteles a filósofos precedentes a ele e que, à primeira vista, são incompatíveis (quais sejam: [2\*] “o semelhante não é afetado pelo semelhante” e [2] “o semelhante é afetado pelo semelhante”), é possível chegar aos seguintes termos:

- Os fatores da alteração são o agente (A) e o paciente (P);
- Inicialmente, o agente tem o predicado (c1) e o paciente tem o predicado (c2); diz-se, então, que o agente é (Ac1) e o paciente é (Pc2);

• Isto posto, segue uma esquematização:

- Agente:  $Ac1$
  - Paciente:  $Pc2$
- }
- ✓ têm predicados contrários da mesma variedade ( $c1$  e  $c2$ , quente e frio, por exemplo);
  - ✓ são genericamente semelhantes;
  - ✓ são especificamente dessemelhantes

$$\begin{array}{c}
 Ac1 \rightarrow Pc2 \\
 | \\
 Pc1
 \end{array}$$

O agente  $Ac1$  assimila o paciente  $Pc2$ , de modo que  $Pc2$  ao final do processo assemelha-se ao agente ( $Ac1$ ) quanto ao predicado, que era da mesma natureza, porém do tipo contrário. Portanto,  $Pc2$  torna-se  $Pc1$ , ou seja, o paciente que tinha o predicado  $c2$  termina o processo com predicado  $c1$ . Para que isso seja possível, é necessário que haja semelhança genérica, dessemelhança específica e contrariedade qualitativa entre agente e paciente no início do processo de assimilação.

Partindo das teorias condensadas em [2] e [2\*], diz Aristóteles:

Estas são, então, as suas teorias [dos filósofos anteriores], e aqueles que deste modo as formularam parecem defender posições manifestamente contrárias. Mas a causa da contradição reside no fato de cada uma das teorias em oposição considerar apenas uma parte do que deveria considerar na totalidade. É razoável defender que o semelhante, em todos os aspectos e de todos os modos indiferenciado do seu semelhante, não seja de nenhum modo afetado por esse último. (...) Mas o mesmo ocorrerá no caso do que é completamente diverso e não é o mesmo sob nenhum aspecto. (...) No entanto, dado que as coisas que por natureza podem padecer e atuar não são quaisquer umas ao acaso, mas apenas as que possuem contrariedade ou são contrárias, é necessário que o agente e o paciente sejam semelhantes e do mesmo em gênero, mas dessemelhantes e contrários em espécie. (...) Em consequência, é necessário que em certo sentido o agente e o paciente sejam o mesmo, mas que em outro sentido sejam diversos e dessemelhantes

entre si. E uma vez que o paciente e o agente são o mesmo, ou seja, semelhantes em gênero, mas dessemelhantes em espécie, e que tal se verifica nos contrários, resulta claro que os contrários e os seus intermédios são reciprocamente passivos e ativos – e é de fato entre eles que a corrupção e a geração em geral ocorrem. (*Sobre a Geração e Corrupção*, 323b15-324a9).

Assim, tal como indicado, os fatores da alteração apresentados no *Sobre a Geração e Corrupção*, ou seja, o agente (*Ac1*) e o paciente (*Pc2*) são contrários em espécie e são semelhantes quanto ao gênero. De modo que [2] e [2\*] se mostram, na verdade, como teorias complementares, e não divergentes, pois o agente e o paciente da alteração precisam ser semelhantes e dessemelhantes em aspectos diferentes. Então, como foi exposto anteriormente no esquema, entre agente e paciente deve haver semelhança genérica, dessemelhança específica e contrariedade qualitativa.

Pode-se considerar a explicação presente no trecho acima citado como uma das justificativas da impossibilidade do sensível perceber a si mesmo. Pois, uma vez que é sempre semelhante a si mesmo, o sensível não é capaz de ter uma percepção de si sem que precise de um estímulo que lhe seja diverso, externo.

Desse modo, o fator decisivo para a sensopercepção não é tão somente a semelhança entre agente e paciente; se assim fosse, agente e paciente seriam coincidentes e semelhantes em qualquer ponto do processo sensoperceptivo.

Por conseguinte, para que haja a sensopercepção, é preciso que o sensível/percipientes/paciente e o agente/objeto externo sejam inicialmente dessemelhantes, de maneira que tal dessemelhança mostra-se como aspecto necessário para que o agente/objeto externo possa afetar o sensível/percipientes/paciente, fazendo deste como si mesmo (*De Anima*, 417a18-20). Ou seja, a dessemelhança permite que o agente afete o sensível, tornando-o semelhante a ele mesmo (ao agente) em ato; nisso consiste a sensopercepção, que é uma assimilação (BURNYEAT, 2002, p.41).

A outra justificativa aristotélica para a impossibilidade do sensível perceber a si mesmo está relacionada aos conceitos de atualidade e potencialidade, pois afirma que o percipientes é um ser potencial, que não representa uma atualidade enquanto o objeto externo não agir sobre ele (BURNYEAT, 2002, p.41).



É possível dizer, então, que também há dessemelhança na consideração desses aspectos (atualidade e potencialidade), pois o objeto externo apresenta determinada qualidade em atualidade enquanto o percipiente tem a mesma qualidade, porém em potência. É essa dessemelhança que possibilita a assimilação, ou seja, possibilita que uma qualidade potencial do percipiente passe a ser atualidade devido à ação da mesma qualidade que há em atualidade no objeto externo.

Portanto, considerando a potencialidade e a atualidade como inerentes aos fatores pertencentes à alteração enquanto mudança de qualidade, pode-se tomar a citação a seguir como uma descrição do processo de assimilação característico desse tipo de mudança:

(...) em um sentido, como dissemos, [o semelhante] é afetado pelo semelhante e, em outro, pelo dessemelhante, pois o dessemelhante é afetado, mas, tendo sido afetado, é semelhante (*De Anima*, 417a18-20).

Burnyeat observa que esse trecho remete a argumentos que estão presentes em outro tratado aristotélico (Livro III, Capítulos 1-3, da *Física*), onde se encontra a descrição de alteração como um tipo de atualidade, por consistir em um tipo de mudança – mudança de qualidade (*Física*, 417a16-17).

Desse modo, verifica-se que:

Alteração, como um tipo de mudança, é a atualidade do alterável *qua* alterável (*Ph.* III 1, 201a11-12): o que altera o faz porque tem uma potencialidade para ser qualitativamente diferente de seu ser atual (de sua atualidade), e o processo de alteração é o exercício ou atualidade de tal potencialidade, sua plena manifestação. No final do processo, quando o sujeito se tornou diferente do que era, a potencialidade que existia antes e (mais plenamente) durante a alteração não existe mais. (...). Uma nova qualidade, que é uma nova potencialidade para mudança substituiu a antiga (BURNYEAT, 2002, p.42).

Em outras palavras, afirma-se que aquilo que é passível de alteração, que pode passar pelo tipo de mudança que a alteração é, é aquilo que, existindo em ato de uma determinada maneira, apresenta a potencialidade de ser qualitativamente diverso daquilo que é em ato. Quando ocorre o exercício ou atualidade dessa potencialidade, dá-se o processo de alteração.

Vale lembrar que esse exercício/atualidade da potencialidade que caracteriza o processo só é desencadeado a partir do contato com um objeto externo que apresenta em atualidade a qualidade que o ser – que então passa pelo processo de alteração –, detinha apenas em potencialidade, como visto. Então, quando já se deu a alteração, o ser se encontra qualitativamente diverso do que era antes do processo, não há mais a potencialidade inicial (da qualidade), pois essa se tornou atualidade, dando espaço para outra qualidade potencial.

Tal como visto anteriormente, no caso da sensopercepção há também o processo de alteração e, para que este se dê, é preciso que inicialmente o percipiente seja potencialmente o que o objeto sensível é em atualidade. Logo se nota, então, que dois pré-requisitos se impõem para a ocorrência do processo sensoperceptivo: a necessária presença do objeto externo com qualidades em atualidade e a necessidade de o percipiente ter potencialidade qualitativa de ser tal como a qualidade manifestada no objeto externo.

Essa dupla necessidade compõe a natureza do processo, que nasce da dependência entre os pré-requisitos e da ação de um sobre o outro. Como visto, só é possível perceber algo se já se tiver em potência no percipiente tal qualidade que se apresenta em atualidade nesse algo a ser percebido.

A ação de um pré-requisito sobre o outro é aquilo que foi identificado como a assimilação que se dá no processo sensoperceptivo: perceber é ser assimilado pela qualidade do objeto externo, ou seja, a alteração que se dá no percipiente é causada por algo que atualmente apresenta determinada qualidade.

Pode-se dizer que o modo pelo qual atualidade e potencialidade foram tratados até aqui – ou seja, como a apresentação de um esquema relacional com vistas à compreensão do motivo dos sentidos não se ativarem a si mesmos –, leva Burnyeat às seguintes afirmações:

O quebra-cabeça mostra que um percipiente enquanto tal é um ser potencial, ainda não [é] uma atualidade (417a6-7, p. 41 seguintes). A moral é que devemos reconhecer dois sentidos para nomes como 'sentido', 'visão' e 'audição', correspondendo a dois sentidos dos verbos em sentenças como '*P* percebe', '*P* vê', '*P* ouve'. Em um sentido eles significam uma potencialidade ou capacidade para perceber (...), em outro [eles significam] sua atualidade ou exercício (417a9-13) (BURNYEAT, 2002, p.48).

Isso quer dizer que a questão apresenta significados distintos para verbos que são aplicados a situações sensoperceptivas que parecem semelhantes. No caso da visão, por exemplo, diz-se que “*P vê*” no sentido de apresentar potencialmente a capacidade para tal sensopercepção, por outro lado, também é possível afirmar que “*P vê*” no sentido de que *P* exercita, ou seja, efetiva em atualidade a visão.

Segundo Burnyeat, a apresentação até agora feita acerca da atualidade e da potencialidade consiste em uma formulação preliminar de tais concepções. De maneira que o sentido da visão – bem como os demais sentidos da faculdade sensoperceptiva –, não corresponderia ao tipo de potencialidade que é delimitado por essa abordagem<sup>38</sup>. Nesse sentido, portanto, pode-se afirmar que Burnyeat considera como primeira abordagem aquela em que são atribuídos dois significados para verbos da percepção (*De Anima*, 417a9-13), apresentada acima.

Como segunda abordagem, Burnyeat considera aquela em que, nas sentenças do tipo “*P tem conhecimento*” e “*P é um conhecedor*”, são atribuídos dois significados para os substantivos e adjetivos ali presentes: um significado indica que a capacidade para raciocinar, que se encontra por natureza vinculada ao homem, consiste em uma capacidade de conhecimento, de maneira que o homem é um conhecedor desde o nascimento (BURNYEAT, 2002, p.49). O outro significado indica que alguém é conhecedor em virtude de possuir uma habilidade adquirida que pode ser exercitada (*De Anima*, 417a22-28).

A segunda abordagem diz respeito à distinção entre primeira e segunda potencialidade, introduzida pelo chamado *triplo esquema*<sup>39</sup>:

(1)	(2)	(3)
<i>potencialidade</i>	<i>potencialidade</i>	<i>atualidade</i>
<i>P é um conhecedor</i>	<i>P é um conhecedor</i>	
	<i>P conhece</i>	<i>P conhece</i>

<sup>38</sup> A abordagem a que Burnyeat se refere, segundo ele próprio, encontra-se na *Física*, III, 1-3, e se caracterizaria na atualidade incompleta da “verdadeira” alteração (BURNYEAT, 2002, p.48).

<sup>39</sup> Os esquemas apresentados foram feitos com base nos dispostos em: (BURNYEAT, 2002, p.50-51).

(1)	(2)	(3)
primeira potencialidade	segunda potencialidade	
	primeira atualidade	segunda atualidade

Naquilo que é chamado de *primeira potencialidade*, observa-se a presença da capacidade de conhecer como atributo específico, característica inata e diferenciadora da espécie *homo sapiens*. Trata-se de uma potencialidade para o conhecimento, ou seja, uma abertura ou predisposição para adquirir conhecimento de algo. De modo que, “*P* é um conhecedor”, nesse primeiro momento, por fazer parte da espécie animal que raciocina. E aqui ainda não se aponta um conhecimento em particular, apenas a capacidade de conhecer.

Quanto ao que se chama de *segunda potencialidade/primeira atualidade*, a capacidade de conhecer aparece como uma habilidade adquirida graças à primeira potencialidade de conhecer. Desse modo, nesse caso, “*P* é um conhecedor” por ter obtido um tipo particular de conhecimento – por exemplo, o conhecimento musical –, a partir de sua disposição inicial (primeira potencialidade) para adquirir conhecimento de modo geral. Nessa etapa, diz-se que há a potencialidade de exercitar esse conhecimento em particular (segunda potencialidade) e que se tem em atualidade tal conhecimento (“*P* conhece”), sem ainda exercitá-lo (primeira atualidade).

No que diz respeito ao campo (3) do esquema apresentado, afirma-se que se trata da *segunda atualidade*, ou seja, a atualidade advinda da segunda potencialidade/primeira atualidade (2), que nessa etapa (3) passa da posse em atualidade de dado conhecimento ao exercício, tornando-se a efetivação daquele conhecimento em particular.

Por exemplo, no caso do conhecimento musical, seu exercício pode ser a composição de um concerto ou a execução do mesmo por meio de um piano; e é nesse sentido que, nesse caso, afirma-se que “*P* conhece”; pois nesse patamar *P* efetiva ou exercita o conhecimento de algo específico.

A partir do exposto, nota-se que no primeiro momento o conhecedor é estritamente caracterizado pela primeira potencialidade de conhecer, de modo que é possível afirmar que ali ele se encontra em um estado de ignorância. Com finalidade explicativa, os “conhecedores” de cada etapa do esquema serão aqui chamados de P(1), P(2) e P(3), respectivamente.

Dando continuidade ao esclarecimento, sendo P(1) caracterizado por um estado de ignorância e P(2) sendo um conhecedor que adquiriu conhecimento, observa-se que aquilo que faz P(1) progredir para P(2) é o processo de aprendizagem. Tal processo consiste em uma sucessiva mudança de uma disposição contrária (ignorância) em outra (conhecimento), em que a disposição inicial é destruída pela disposição que a substitui. Trata-se de um caso de alteração comum que:

(...) envolve a perda de uma qualidade e sua substituição por outra qualidade oposta da mesma variedade. Aristóteles torna o ponto claro aqui chamando a isso de ‘um tipo de destruição pelo contrário’ (417b3). Quando alguém aprende, a ignorância dá espaço para o conhecimento, como o frio para o quente. Ao final do processo, a ignorância, como o frio, é extinta e destruída. Ela foi substituída por seu contrário, o conhecimento no sentido (2) (BURNYEAT, 2002, p.54-55).

Por outro lado, entre P(2) e P(3) não há disposições contrárias, visto que ambos são caracterizados pela posse em atualidade do conhecimento: P(2) possui, mas não exercita e P(3) possui e exercita. A diferença, portanto, está em exercitar ou não o conhecimento que possui e isso não caracteriza uma contrariedade. Apesar de não haver contrariedade, que consta como requisito para que haja alteração, de acordo com Burnyeat, outro aspecto da física aristotélica torna possível o enquadramento desse tipo de mudança que há entre P(2) e P(3) como um tipo de alteração, pois se trata de mudança de qualidade – e os estados epistêmicos, que são estados disposicionais, pertencem à categoria de “qualidade” (BURNYEAT, 2002, p.55).

Acerca dessa temática, segue o que diz Aristóteles:

Desse modo, poderíamos chamar a algo [de] ‘conhecedor’ como já dissemos que [P(1)] ‘um homem é conhecedor’ porque ‘homem’ se encontra entre os que conhecem ou tem conhecimento, ou como

quando dizemos que já é conhecedor [P(2)] o [homem] que tem a gramática. Cada um deles possui uma potencialidade, mas não do mesmo modo: um porque seu gênero e matéria são de tal índole, o outro porque, quando quer, é capaz de efetuar uma atividade teórica, se nada externo o impedir. O que já está efetuando [o conhecimento da gramática] é [conhecedor] [P(3)] em ato e, em sentido estrito, sabe que 'isto é A' (*De Anima*, 417a23-30).

Nota-se que Aristóteles de fato faz uso do exemplo do conhecimento para explicar que há mais de um tipo de potencialidade envolvido na sensopercepção como também na atividade da faculdade intelectual/pensamento, que é própria do ser humano. Os tipos de potencialidade concebidos por essa argumentação conduzem à compreensão dos sentidos de “ser afetado” ou de “alteração” que se dão na sensopercepção (e na inteligência, como será visto).

Assim, entende-se que o tipo de potencialidade próprio a P(1) permite que ele passe a P(2) mediante o processo de aprendizado, pelo qual há a alteração de um estado a outro; o estado para o qual P(1) migra através da aprendizagem tem uma relação de oposição com o primeiro (ignorância).

Ocorre algo diverso entre P(2) e P(3) e essa diferença se deve, como se disse acerca de P(1), devido ao tipo de potencialidade próprio a P(2). Por P(2) ser identificado com o conhecedor do tipo que possui o conhecimento da gramática sem exercê-lo e também ser identificado com aquele que possui a sensopercepção sem exercê-la, a passagem de P(2) para P(3) não se identifica com o processo de aprendizado, pois se admite nesse caso que já se possui o conhecimento. Portanto, essa passagem será identificada como “um certo tipo de alteração”, já que não se pode afirmar nesse caso que se trata de uma alteração no sentido estrito, no qual ocorreria a destruição da potencialidade da qualidade contrária àquela que se determina em atualidade quando se passa efetivamente de P(2) a P(3).

Afirma Aristóteles sobre isso: “é por isso que não é adequado dizer que o que compreende está sendo ‘alterado’ quando exerce sua compreensão, como tampouco é alterado o construtor quando está construindo” (*De Anima*, 417b8-10).

Desse modo, observa o filósofo que:

A primeira mudança da faculdade sensitiva é produzida pelo que o engendra e, quando é engendrado, possui já o perceber sensorialmente, como [o que possui] o conhecimento; o [perceber

sensorialmente] em ato se diz de modo semelhante ao exercer [o conhecimento]. Há, no entanto, uma diferença [entre os dois casos]: os objetos que produzem a atividade, isto é, o que se vê ou se ouve e, de modo similar, o resto dos sensíveis, são exteriores (*De Anima*, 417b17-21).

Assim, de acordo com Aristóteles, a sensopercepção em ato e o exercício efetivo do conhecimento coincidem no item (3) do quadro apresentado anteriormente, referindo-se ambos à *segunda atualidade*. Apesar de sensopercepção em ato e exercício do conhecimento serem atualidades desse tipo, o modo pelo qual a sensopercepção se dá é diverso do modo pelo qual ocorre o pensamento ou exercício do conhecimento. Na sensopercepção, a atividade se dá mediante a determinação proveniente do contato com seu objeto próprio em ato, que é externo. Já o objeto da faculdade intelectiva/pensamento, “estão, de certo modo, na alma mesma” (*De Anima*, 417b25) e, portanto, não são apreendidos no mesmo modo que são os objetos da faculdade sensoperceptiva.

Será dada continuidade ao tratamento da faculdade sensoperceptiva, entretanto, a argumentação disposta no presente capítulo é tradicionalmente relevante para a compreensão de aspectos relacionados à faculdade intelectiva/pensamento, que será abordada posteriormente.

### **3.3 Outras Considerações Acerca da Faculdade Sensoperceptiva**

Sobre a sensopercepção já foi visto que é a faculdade da alma que diferencia os animais das plantas (EVERSON, 2007, p.13) – tendo papel fundamental na alimentação dos animais; tal faculdade se caracteriza pela assimilação da forma do perceptível (objeto sensível) pelo órgão da faculdade.

No que concerne aos chamados sentidos próprios da faculdade sensoperceptiva, os seres animados podem dispor de todos os cinco sentidos elencados por Aristóteles (visão, audição, olfato, paladar e tato), de alguns deles, ou

ainda, dispor somente do sentido do tato<sup>40</sup>, que é o sentido necessário para a vida animal.

A atividade sensoperceptiva ocorre independentemente da vontade do percipiente<sup>41</sup>, uma vez que seus agentes são coisas individuais, particulares e exteriores. Desse maneira, afirma-se que é necessária a existência e a presença do objeto da percepção sensível para que esta ocorra em ato.

Ao levar em consideração o método comumente utilizado por Aristóteles no tratamento de questões que já haviam sido abordadas por pensadores anteriores a ele, é possível focar em um aspecto da concepção de Empédocles acerca da sensopercepção. Aristóteles indica que ele seria defensor da opinião de que a alma deveria ter sua composição alinhada a dos elementos, pois apenas desse modo seria possível efetivar a percepção sensível dos seres – que também seriam compostos dos mesmos elementos.

Por conseguinte, segundo a opinião que Aristóteles confere a Empédocles, o semelhante só poderia ser conhecido a partir do semelhante (REIS, 2006, p.229), como sugere o fragmento que lhe é atribuído: “Pois vemos terra com terra, água com água, o divino éter com éter, fogo aniquilador com fogo, afeto com afeto, discórdia com funesta discórdia” (*De Anima*, 404b15).

Como já visto em um momento anterior, considerar que apenas pelo semelhante é possível conhecer o semelhante deixa sem explicação certos fatos, como, por exemplo, a impossibilidade efetiva da autopercepção dos órgãos dos sentidos. Pois, já que, segundo essa concepção, os órgãos do sentido seriam constituídos por elementos semelhantes aos que podem perceber (TRICOT, 1977, p.95), os órgãos dos sentidos também deveriam ser capazes de se perceber, pois: “Se os sentidos são movidos pelo semelhante, então os sentidos poderiam se mover a si mesmos, e é duvidoso que haja uma ação real ou movimento e uma sensopercepção” (POLANSKY, 2007, p.225). Esse é um modo pelo qual o

---

<sup>40</sup> É válido lembrar que todo aquele que possui faculdade sensoperceptiva, ainda que apresente apenas o sentido do tato, possui também faculdade desiderativa (IRWIN, 1988, p.304): por ser sensível ao prazer e à dor, deseja o que é prazeroso e esse desejo é o que se chama de apetite.

<sup>41</sup> Nesse sentido, o saber é diferente: pois, depende daquele que conhece porque os objetos do conhecimento são universais (TRICOT, 1977, p.101), “e estes de algum modo estão na própria alma” (*De Anima*, 417b16), e são, portanto, de algum modo, internos.



argumento do conhecimento restrito do semelhante pelo semelhante se mostra insuficiente.

Outro aspecto que exhibe a insuficiência do argumento é o fato de ser necessária a existência e a presença de objetos externos para que se dê a sensopercepção em ato. Como visto, o argumento de Empédocles supõe a semelhança entre percipiente e percebido – a semelhança entre seus elementos constituintes – como fator necessário para a efetivação da atividade sensoperceptiva.

Caso se seguisse essa linha argumentativa, a sensopercepção seria uma faculdade cuja atividade seria independente da existência ou da presença de objetos externos (TRICOT, 1977, p.96) – além disso, os órgãos do sentido deveriam necessariamente ter a capacidade de autopercepção, como visto.

Aristóteles segue alegando:

Mas aqui se apresenta uma dificuldade: por que não há sensação também das sensações mesmas, e por que sem as coisas externas [os órgãos dos sentidos] não produzem sensação, havendo [neles] fogo, terra e os demais elementos, dos quais há sensação, sendo por si mesmos ou por acidente (*De Anima*, 417a2-6).

A resposta a essa dificuldade é que o objeto externo<sup>42</sup> apresenta-se como fator necessário para a efetivação do processo sensoperceptivo e, portanto, para o entendimento de como esse processo se dá. Nesse sentido, observa-se uma vez mais a estrutura de base para a compreensão do funcionamento das faculdades anímicas, ou seja, a relação entre faculdade, objeto, função e órgão – tal estrutura faz parte da teoria hilemórfica, como já abordado.

Assume-se, então, que a sensopercepção em ato é como resultante do movimento causado pelo objeto externo na alma sensoperceptiva e, conseqüentemente, assume-se o estabelecimento da presença do objeto externo em ato como fator necessário para a realização do processo sensoperceptivo.

---

<sup>42</sup> Acerca do sentido aristotélico de “externo” e seu papel no que diz respeito à sensopercepção, observa, em nota, Polansky: “Tudo que ele quer significar com ‘externo’ é [o que está] fora do sentido em si (cf. 417a28). A questão é saber se o sentido percebe apenas a si mesmo ou há algo além dele que atua como um motor para provocá-lo a perceber” (POLANSKY, 2007, 226).

Diz Polansky:

(...) ele precisa estabelecer de modo suficiente que há objetos sensíveis. (...) Para o trabalho dele aqui é suficiente [dizer] que há particulares externos aos quais os sentidos tornam-se semelhantes. Enquanto a nutrição tem a alma causando a digestão do alimento, a sensopercepção tem a alma sendo afetada por seu objeto (POLANSKY, 2007, p.226-227).

Além de observar que é forçosa a presença do objeto externo para a efetividade da sensopercepção, deve-se evidenciar que a presença em ato do objeto externo é aliada à configuração dessa faculdade como sendo de algum modo uma potencialidade. Tal como é possível observar na consideração a seguir:

Aristóteles diz que fica claro que a capacidade sensitiva é apenas em potencialidade e não na atualidade (417a6-7). Isso é claro, presumivelmente, uma vez que animais não estão sempre percebendo – pelo menos às vezes eles dormem e, talvez, fecham os olhos (ver A2) –, por isso a percepção [enquanto faculdade] é uma capacidade em vez de atualidade. Porque o sentido é de algum modo uma potencialidade, [ou seja,] ele só vai perceber quando alguma coisa o provocar (...) (POLANSKY, 2007, p.227).

Portanto, tomando a noção de faculdade sensoperceptiva como sendo em potencialidade, torna-se mais clara a necessidade de um objeto externo que atue determinando/atualizando tal potencialidade. Ou seja, sem a presença do objeto externo não há sensopercepção em ato. Entretanto, ainda que a capacidade de perceber seja uma potência, quando ocorre a realização da função dessa faculdade/capacidade através da atualização da potencialidade de seus órgãos próprios pelo ato do objeto externo, “perceber” se identifica com o “entrar em atividade” (TRICOT, 1977, p.96).

O órgão do sentido, considerado em termos de substância composta, é disposto à recepção do ato do percebido (objeto externo), ou seja, da sua forma. Assim, a sensopercepção em atualidade é efetivada na medida em que o órgão dessa faculdade apresenta a disposição material para receber a determinação forma do objeto externo, sem a matéria. Portanto, o órgão do sentido detém em si mesmo a capacidade inerente a seu aspecto material substancial de ser alterado pelo ato/forma do objeto externo.

Os objetos externos (percebidos/perceptíveis/sensíveis) podem ser ditos como<sup>43</sup>:

- a) percebido por si mesmo e próprio a cada sentido → quando o objeto externo é relativo a um único sentido (a apenas um dos cinco sentidos). Cada sentido próprio tem a percepção direta do objeto próprio que lhe corresponde. Por exemplo: visão da cor, olfação do odorífero, paladar do palatável, etc. Pois, “dos sensíveis por si, os próprios são sensíveis em sentido estrito e é a respeito deles que a substância de cada sentido é por natureza” (*De Anima*, 418a25). O sentido próprio - devido à substância (em seu aspecto material) de cada um dos sentidos próprios ser necessariamente voltada para cada um dos objetos próprios (em seu aspecto substancial formal) que lhes correspondam -, é considerado um modo de sensopercepção impassível de erro. Pois, dito de outro modo, se trata do tipo de sentido que apresenta por natureza órgãos configurados para a recepção restrita dos objetos externos que lhe são correspondentes;
- b) percebido por si mesmo e comum a todos os sentidos → nesse caso, o objeto externo não se encontra vinculado de maneira restrita a apenas um dos sentidos. Entretanto, a apreensão desse tipo de objeto externo se dá diretamente pelos cinco sentidos. Sendo assim, afirma-se que o sentido comum<sup>44</sup> é desprovido de órgão apropriado que perceba o objeto comum a todos os sentidos e, por essa razão, pode-se manifestar o engano quanto à recepção desse tipo de objeto externo e, portanto, a esse tipo de sensopercepção.

Sobre os objetos do sentido comum, afirma Aristóteles:

Os [sensíveis] comuns, no entanto, são movimento, repouso, número, figura, magnitude. De fato, tais [sensíveis] não são próprios de nenhum [sentido], mas comum a todos, pois constituem certo tipo de movimento que é sensível pelo tato e a vista. (*De Anima*, 418a17-20).

<sup>43</sup> Consultar: IRWIN, T. H., *Aristotle's first principles*, Oxford, 1988, 314-318.

<sup>44</sup> *De Anima*, 427a27; *Sobre a Memória*, 450a10-11; *Das Partes dos Animais*, 686a31.

- c) percebido por acidente → o objeto externo, nesse aspecto, é percebido devido ao fato de encontrar-se associado a outro objeto externo. Esse último se trata de um objeto externo ou sensível próprio, que é percebido em primeiro lugar e diretamente pelo órgão que lhe é apropriado. O objeto externo que se encontra associado a ele é aquele que é percebido por acidente, devido à sua associação ao sensível próprio. Por não ser próprio a um sentido determinado, nem comum a todos os sentidos, é passível de erro.

Diz-se que:

(...) se chama sensível 'por acidente', por exemplo, se [algo] branco for 'filho de Diáres', pois é por acidente que [alguém] percebe sensorialmente isso, porque ao branco lhe sucede acidentalmente [que é] aquilo que se percebe<sup>45</sup>. (*De Anima*, 418a20-23).

Levando em consideração outra característica da faculdade sensoperceptiva, deve-se enfatizar que para que se dê o processo sensoperceptivo é necessário um meio, que tem seu movimento conferido pelo ato do objeto externo. É através desse movimento infligido ao meio que o ato do objeto perceptível faz mover o órgão do sentido, que percebe em ato esse objeto. O meio consiste naquilo que situa a diferença entre o objeto externo e o percipiente/órgão do sentido/ser sensível (REIS, 2006, p.242), permitindo a ocorrência da sensopercepção. E, o mais importante dos meios é o transparente.

Define Aristóteles:

(...) chamo 'transparente' ao que é visível, mas não é visível por si, por assim dizer em sentido absoluto, mas por uma cor estranha. E tal

---

<sup>45</sup> Sobre a passagem, enfatiza Boeri: "Ou seja, a percepção sensorial em sentido estrito é de um objeto sensível que tem uma qualidade determinada (como 'branco'), mas a 'branco' pode 'suceder-lhe' (ou 'resultar-lhe acidentalmente') que seja filho de Diáres. Dito de outro modo, uma relação como 'ser filho de' não é objeto da percepção sensorial, mas é algo que se capta ou apreende acidentalmente junto com a captação efetiva do objeto sensível. O que Aristóteles está interessado em enfatizar é o fato de que um sensível acidental como 'filho de Diáres', enquanto tal (i.e. enquanto é uma relação, algo que resulta ser a 'branco'), não atua sobre o sentido. Como observa Polansky (2007, p.209, n. 12), relações como 'ser filho de' ou 'ser pai de' são sensíveis acidentais no sentido indicado; mas há outro tipo de relação (como 'mais verde' ou 'mais branco') que são sensíveis próprios, e outro tipo (como 'mais rápido' ou 'mais grande' [maior]) que são sensíveis comuns. Mas o tipo de relação enfatizado em 'ser filho de Diáres' se encontra entre o tipo de relações que são incapazes de ter algum tipo de poder causal sobre o sentido pela simples razão de que não são sensíveis próprios e, por fim, não podem ter um caráter estritamente sensível" (BOERI, 2009, p.153, n. 425).

é o ar, a água e muitos sólidos, pois não é transparente enquanto água nem enquanto ar, mas porque há uma certa natureza que é a mesma e é imanente a estes dois [corpos simples] (...). (*De Anima*, 418b5-8).

Assim, transparente é aquilo que recebe o movimento do ato do objeto externo e transmite tal movimento ao órgão da sensopercepção. O órgão é movido, desse modo, pelo movimento do meio, do transparente (REIS, 2006, p.243). Por conseguinte, processo sensoperceptivo ocorre quando o órgão do sentido é afetado pelo meio, e não quando é afetado, sem intermédio algum, pelo objeto externo.

Para elucidar essa atividade, Aristóteles faz a seguinte referência sobre o meio e o ato de ver: “O ato de ver ocorre quando o capaz de perceber é afetado por algo; mas é impossível que o seja pela própria cor que é vista; resta então que o seja pelo intermediário” (*De Anima*, 419a19).

Do mesmo modo que para que se dê a visão é imprescindível o transparente, a realização dos demais sentidos precisa de algum tipo de meio ou intermediário. Pois, não ocorre processo sensoperceptivo quando acontece de o objeto externo estar diretamente em contato com o órgão do sentido.

Argumenta o filósofo:

E, a respeito do som e do odor, a discussão é a mesma, pois nenhum deles produz percepção sensível ao tocar no órgão sensível, e sim quando o intermediário é movido pelo odor e pelo som; e pelo intermediário, por sua vez, cada um dos órgãos sensíveis. E, quando alguém coloca sobre o órgão sensível o próprio soante ou exalante, nenhuma percepção será produzida. E, a respeito do tato e da gustação, o caso é similar, mas não é evidente (...) (*De Anima*, 419a25).

Para um melhor esclarecimento acerca das características principais dos sentidos da faculdade sensoperceptiva, a seguir será feito um breve enfoque de cada um dos cinco sentidos *per se* próprios:

- Visão: Aristóteles afirma que “aquilo do qual há vista é visível” (*De Anima*, 418a27). De maneira que, aquilo que atualiza o órgão (olho) do sentido da visão (faculdade) produzindo a vista (o ato de ver: função) é visível (objeto), ou seja, é adequado/próprio para ser perceptível através do sentido da visão. Logo se nota a presença

dos seguintes fatores: faculdade (visão), órgão (olho), função (vista/ver) e objeto (visível). A relação entre tais fatores, que também são encontrados na descrição dos demais sentidos, se dá através do que se chama de teoria das faculdades, que é calcada no hilemorfismo.

No que se refere ao sentido da visão, Aristóteles assinala que aquilo que é perceptível para a visão é a cor<sup>46</sup>. A visão diz respeito ao visível e ao invisível. Visível é a cor, que é aquilo para o qual se volta por natureza o sentido da visão, e é o que atualiza a potência do órgão do sentido (o olho) mediante o movimento que causa no meio/intermediário/transparente. Invisível é o transparente em potência<sup>47</sup>. Por conseguinte, o transparente caracteriza-se como o meio que permite a ocorrência da sensação da visão e, em ato é a luz, em potência, é a treva. A cor só é, enquanto visível, se exposta à luz. É nessa circunstância que ela move o transparente em ato. Sendo o transparente em ato é a luz, faz-se necessária a presença deste em ato para que haja a visão da cor, tal como afirma Aristóteles:

Por ora, está claro isto: o que é visto na luz é a cor e por isso também não se vê sem luz. Pois isto é o que é ser para a cor: ser aquilo que é capaz de mover o transparente em atualidade, e a atualidade do transparente é a luz. (*De Anima*, 419a7).

Pode-se dizer que a cor existe em potência quando não há luz que a revele. Então, a luz é responsável pela revelação em ato da cor, que antes estava em potência. O exercício efetivo da faculdade da visão ocorre quando alguém vê a cor que se apresenta em ato, movimentando o transparente;

- Audição: diz respeito ao som em ato (audível) e ao som em potência (inaudível)<sup>48</sup>. O inaudível se diz daquilo que não tem a capacidade de produzir som, enquanto o audível se diz das coisas

<sup>46</sup> *De Anima*, 418a28-30.

<sup>47</sup> “E deste tipo é o transparente, e não quando em atualidade, mas quando em potência; pois a mesma natureza ora é treva, ora é luz” (*De Anima*, 418b29).

<sup>48</sup> *De Anima*, 419b5-seguintes.

que têm a capacidade de soar<sup>49</sup>. Essa capacidade se mostra através do golpe, no meio/intermediário, uma vez que “o som em ato sempre é de algo contra algo e em algo, pois o que o produz é um impacto” (*De Anima*, 419b10). Portanto, a audição depende dos sólidos, do meio ou intermediário e do órgão auditivo. O órgão do sentido é o ouvido e a ele encontra-se associado, por natureza, o ar, que, nesse caso, encontra-se limitado em seu interior. No ouvido, esse ar é impedido de dispersar-se, de modo que:

(...) nem o ar nem a água são [a causa] estrita do som, senão que tem que se produzir um impacto dos sólidos entre si e em relação com o ar. Isto ocorre quando o ar impactado persiste e não se dispersa. (*De Anima*, 419b18-21).

Ou seja, os sólidos – que são capazes de produzir o audível –, por meio de golpes ou impactos, põem em movimento o intermediário (ar ou água), fazendo mover o ar que se localiza no interior do órgão da audição (ouvido). Esse ar que se encontra no ouvido, por sua vez, é impossibilitado de dispersar-se<sup>50</sup> e seu movimento provoca a sensopercepção auditiva.

Sobre o som produzido pela voz humana, o filósofo afirma que é um tipo específico de som, por deter significado. Para que tal som ocorra, é necessária a presença da imaginação naquele que o emite<sup>51</sup>. De modo que, é um som restrito aos seres que têm imaginação (que é um conjunto de operações que será tratado mais adiante);

- Olfato: tem relação com o objeto da olfação em ato (odorífero) e em potência (inodoro)<sup>52</sup>. Pode ser tido como, de certo modo, análogo

<sup>49</sup> Diz Aristóteles: “Negamos, com efeito, que algumas coisas – como a esponja ou lã – tenham som; outras, por outro lado – como o bronze e tudo o que for sólido e liso –, o têm porque podem soar, isto é, entre elas e o ouvido podem produzir um som em ato” (*De Anima*, 419b6-9).

<sup>50</sup> Afirma Aristóteles: “(...) o próprio ar, de fato, não é sonoro, porque é facilmente dispersado; mas quando é impedido de dispersar-se, o seu movimento produz som” (*De Anima*, 420a9).

<sup>51</sup> Nas palavras do Estagirita: “(...) é preciso que aquele que provoca o golpe seja dotado de alma e, mesmo, que tenha alguma imaginação (pois a voz é um certo som significativo, e não som do ar respirado, como a tosse)” (*De Anima*, 420b30).

<sup>52</sup> *De Anima*, 421a7-seguintes.

ao paladar<sup>53</sup>. No entanto, o olfato é menos desenvolvido no homem do que o paladar, de modo que é difícil a discriminação dos odores. Por isso, a denominação dos odores é similar à denominação dos sabores, como diz Aristóteles:

Tal como o sabor – este doce, aquele amargo –, assim também são os odores. (...) Mas, pelo fato de que os odores não são tão claramente distintos quanto os sabores, como dissemos, tomou-se destes da denominação em virtude da semelhança das coisas (*De Anima*, 421a26).

E ainda, tal como nos casos já apresentados de sensopercepção *per se* própria, para que se dê a sensopercepção do olfato, também é necessário um meio ou intermediário (que pode ser o ar ou a água);

- Paladar: diz respeito ao que é palatável (ato) e ao que é não-palatável (potência)<sup>54</sup>. “Palatável é um certo tangível” (*De Anima*, 422a8). A tangibilidade que faz parte da natureza desse sentido é determinante da capacidade do animal de identificar – através desse sentido atrelado ao sentido do tato –, o alimento de acordo com a discriminação daquilo que é quente e seco e daquilo que é frio e úmido, como visto (*De Anima*, 414b6-seguintes). O perceptível ou objeto externo próprio desse sentido se apresenta como úmido em ato e úmido em potência, sendo capaz de produzir a sensação de sabor em ato<sup>55</sup>. Diferentemente da visão, da audição e do olfato, o paladar não requer a presença de um meio ou intermediário para que ocorra a sensação causada pelo palatável;
- Tato: diz respeito ao tangível (ato) e ao intangível (potência)<sup>56</sup>. É o sentido que primeiro caracteriza o animal e é o mais desenvolvido no homem. Assim como o sentido do paladar, o sentido do tato

---

<sup>53</sup> Diz o filósofo: “(...) pois o olfato parece análogo à gustação e, similarmente, as espécies dos sabores são análogas às dos odores” (*De Anima*, 421a18).

<sup>54</sup> *De Anima*, 422a9-seguintes.

<sup>55</sup> Sobre o assunto, diz Aristóteles: “Nada produz sensação de sabor sem ter umidade, e ter umidade ou em ato ou em potência, tal como o salgado; pois ele próprio é facilmente dissolvido e age como um solvente na língua” (*De Anima*, 422a17).

<sup>56</sup> *De Anima*, 422b17-seguintes.



dispensa a presença de um meio ou intermediário. Segue uma observação de Aristóteles:

(...) a diferença entre o tangível e o visível ou o que é capaz de soar reside em que percebemos estes últimos graças à ação do intermediário, enquanto percebemos os tangíveis não pela ação do intermediário, mas simultaneamente ao intermediário, tal como alguém que é golpeado através de um escudo. Pois não é o escudo golpeado que se lança contra o homem, senão que ambos são golpeados simultaneamente (*De Anima*, 423b12).

Ou seja, a sensopercepção do tato ocorre ao mesmo tempo em que a sensopercepção do intermediário que, nesse caso e no caso do paladar, é a carne, enquanto corpo natural orgânico em atualidade, consistindo no seu componente substancial material e sendo identificada com o meio através do qual se dão os sentidos do tato e do paladar, de certo modo.

Como apresentado, em se tratando dos sentidos, pode-se observar que são inicialmente caracterizados como a potência de ser atualizado pelo movimento advindo do objeto externo através do meio ou intermediário. Diz-se, em outros termos, que a matéria de cada sentido é potencialmente disposta para receber a forma que se lhe apresenta como ato/movimento proveniente do objeto externo (IRWIN, 1988, p.307-311), pois “perceber é ser afetado por algo; de maneira que o agente torna como si mesmo em atividade aquele que é tal em potência” (*De Anima*, 423b32).

Assim, no processo sensoperceptivo o agente da percepção (que é o objeto externo) afeta o percipiente (órgão) determinando uma semelhança formal entre ele (objeto externo) e o percipiente. Tal semelhança formal seria o percebido, ou seja, o resultado da sensopercepção.

Nesse processo, o objeto externo atualiza o percipiente como si mesmo porque o órgão sensível já tem em potência a capacidade de receber tal atualização (CHARLES, 2000, p.111): a matéria detém em si a potência adequada à atualização daquela forma (IRWIN, 1988, p.310). Aquilo que o objeto externo produz em ato como ele, ou seja, o percebido, já é em potência daquele modo no percipiente.

Diz Aristóteles:

(...) a capacidade perceptiva é, conforme dissemos, potencialmente tal como seu objeto o é já em atualidade. Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante, mas, uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha e torna-se tal como ele (*De Anima*, 418a3).

Como a sensopercepção é tomada em seu aspecto potencial, é preciso que o percipiente seja afetado para que se dê o processo sensoperceptivo. Evidenciando uma vez mais esse aspecto, apenas o que já é em potência pode vir a ser como atualidade por meio de determinação formal.

Desse modo, o percipiente detém em si mesmo potencialidades à disposição da determinação da forma do objeto externo, e só pode ser afetado por algo que lhe seja dessemelhante. Havendo contato/presença entre esses dois fatores do processo sensoperceptivo (objeto externo em ato e percipiente) – e conformando-se a potencialidade à atualidade apresentada –, a partir da dessemelhança entre objeto externo e percipiente ocorre a atualização da potencialidade do percipiente, que se assemelhará formalmente ao objeto que lhe era inicialmente dessemelhante (IRWIN, 1988, p.307).

Para tanto, é necessário que os órgãos da faculdade sensoperceptiva, por consistirem no seu aspecto substancial material, detenham em potência os contrários a serem atualizados (REIS, 2006, p.269). Devido a essa singularidade da natureza da faculdade sensoperceptiva, os sentidos se mostram “como uma certa média do par de contrários nos objetos perceptíveis. E é por isso que discerne os objetos perceptíveis” (*De Anima*, 423b36).

Assim, o percipiente (ou os órgãos dos sentidos) só é capaz de distinguir um objeto perceptível se a determinação em ato da forma do contrário que nele se manifeste exceder a média dos contrários presente no percipiente. Por outro lado, se o excedente de tal média se apresentar de modo excessivo no objeto externo, causará destruição no órgão do sentido afetado (REIS, 2006, p.269).

Retomando algumas noções anteriormente abordadas, no que diz respeito aos modos pelos quais se dão o processo sensoperceptivo, afirma-se que, no caso dos sentidos próprios, cada um dos cinco sentidos opera independentemente um do outro, e que cada um dos cinco sentidos dispostos nessa categoria possui objetos

que lhes são adequados (visão do visível, por exemplo). Há também o caso em que um sentido próprio tem percepção accidental de um objeto externo correspondente ou próprio a outro sentido (por exemplo, perceber, pela visão, o doce)<sup>57</sup>. Quanto ao sentido comum, caracteriza-se por não ter um órgão especializado para a captação dos seus objetos (movimento, repouso, número, figura, grandeza – *De Anima*, 418a17-18).

Os sensíveis comuns (objetos do sentido comum) podem ser captados por qualquer órgão especializado para a captação dos cinco sentidos próprios, uma vez que esse tipo de objeto sensível se encontra atrelado ao objeto sensível próprio (*De Anima*, 418a8-9, 428b22-23).

É importante observar que:

(...) não há senão cinco sentidos, o sentido comum sendo uma função comum a eles todos. (...) Ainda, convém lembrar que não é necessária a operação conjunta de pelo menos dois órgãos para a sensação comum; basta que um mesmo tipo de percepção possa ser feito por qualquer um dos órgãos (por exemplo, a percepção de um cisne que voa pela visão ou o movimento de uma lacraia pelo tato (ZINGANO, 1998, p.99).

Portanto, para que se dê a sensopercepção do sensível comum não é preciso que haja a sensopercepção conjunta através de mais de um órgão do sentido próprio (apesar de também ser possível que se dê a captação do sensível comum no caso da operação conjunta de dois ou mais órgãos da sensopercepção). De modo que, é possível que se tenha sensopercepção comum através da sensopercepção realizada por apenas um órgão do sentido próprio, como a sensopercepção do movimento da lacraia realizada através da sensopercepção própria do tato, como ilustrado no exemplo presente na citação acima.

Assim, uma vez que o sentido comum é concebido como aquele que tem sua atividade vinculada à atividade do sentido próprio, afirma-se que se trata de uma das

---

<sup>57</sup> A sensopercepção accidental se dá quando um sentido próprio apreende por acidente a percepção sensível que é própria de outro sentido. O exemplo citado que afirma que se pode ter uma sensopercepção do doce através do sentido da visão é possível devido a uma vinculação entre a sensopercepção do doce (que se obteve por meio da sensopercepção própria do paladar) e a sensopercepção do branco (que se obteve mediante a sensopercepção própria da visão), sendo ambas as percepções advindas do mesmo objeto externo em ato.

funções da sensopercepção e não de um dos sentidos próprios da faculdade sensoperceptiva que se some aos cinco sentidos já elencados.

De maneira que:

Os órgãos sensitivos realizam em comum diferentes funções graças às quais a unidade da percepção é garantida. Percebemos os sensíveis comuns sempre através dos cinco (e somente cinco) órgãos sensitivos, não enquanto tais (isto é, não segundo suas operações especializadas), mas na medida em que realizam funções comuns (ZINGANO, 1998, p.99).

Ao afirmar a realização de diversas funções pelos órgãos do sentido com vistas à formação de uma unidade do resultado da atividade da faculdade sensoperceptiva, observa-se que além de ser identificada como a faculdade responsável pela captação de formas sensíveis sem a matéria (KAHN, 1978, p.402), a sensopercepção tem como função a discriminação e a organização de tais formas. De modo que a efetividade do sentido comum depende da atualidade dos sentidos próprios, possibilitando a ação organizadora e unificadora da apreensão sensível.

Ou seja, é o desempenho da faculdade sensoperceptiva que possibilita identificação de diferenças entre formas sensíveis captadas por cada um dos sentidos próprios – identificando também a diferença entre particularidades de cada um dos objetos externos próprios (KAHN, 1978, p.402).

Essa organização discriminativa e unificação dos resultados da sensopercepção são promovidas pelo sentido comum e constituem a unidade do conhecimento sensível (CHARLES, 1998, p.113). Isso implica também que o sentido comum é aquele que primeiramente permite no percipiente a ocorrência da sensação de que se está efetivamente tendo a percepção daquilo que se está atualmente percebendo. Essa disposição proporcionada pelo sentido comum, que pode ser entendida como uma das funções da faculdade sensoperceptiva, será tratada nesse trabalho em um momento posterior.

Afirma-se, então, que a alma determina e é determinada por suas partes e estas constituem o todo do composto corpo-alma, de maneira que é de acordo com a unidade da alma que o ser vivo se nutre, percebe e pensa. Entretanto, a unidade da alma não implica a identidade/semelhança entre as suas faculdades.

A seguir serão abordados ainda alguns aspectos relativos à faculdade sensoperceptiva, será feita uma introdução à imaginação e, finalmente, será feita a abordagem da faculdade intelectual/pensamento, onde haverá uma argumentação a favor da dessemelhança entre tal faculdade e a faculdade sensoperceptiva. Como foi dito, tais faculdades, apesar de não se identificarem, fazem parte da unidade da alma e são imprescindíveis para que seja possível o conhecimento no ser humano.

## 4 FACULDADE INTELECTIVA/PENSAMENTO

Este Capítulo diz respeito à pesquisa acerca da faculdade intelectual/pensamento com o objetivo de apresentar a sua atividade como desfecho do processo cognitivo iniciado com a atividade da faculdade sensoperceptiva, de modo que, nos seres humanos, o pensamento já se encontra problematizado na captação dos estímulos sensíveis efetivada por tais seres.

É imprescindível – para a compreensão da cognição como um caminho inaugurado pela sensopercepção – que à pesquisa da faculdade intelectual/pensamento seja antecedente o tratamento da meta-percepção e da imaginação, como se dá a seguir.

### 4.1 Meta-Percepção<sup>58</sup>

Para dar início ao tratamento do terceiro Livro do *De Anima*, vale ressaltar aquilo que por último foi tratado no Livro *B*, ou seja, serão sucintamente reapresentados alguns aspectos da sensopercepção. Dentre tais aspectos, encontra-se o modo característico pelo qual se dá a atividade sensoperceptiva, ou seja, a recepção da forma sem a matéria.

No último capítulo do Livro *B*, Aristóteles apresenta uma analogia entre a recepção em uma cera da impressão de uma forma que se encontra em um anel – sem que tal ato implique na recepção do material de que é feito o anel (*De Anima*, 424a18-20).

Sobre o tema, esclarece Boeri em nota:

O que resta na *aísthesis* [sensação] é a marca, i. e. a ‘forma sensível’, isto é, os *qualia* do objeto sensível. O que Aristóteles parece estar enfatizando na analogia é que a *aísthesis* é afetada, i. e., movida no sentido de uma mudança qualitativa por um objeto sensível que deixa sua marca nela. Essa marca é a forma sensível

---

<sup>58</sup> Dá-se aqui preferência ao uso do termo *meta-percepção*, seguindo (KOSMAN, 1975, p.502), para designar a percepção da percepção no lugar do termo consciência, que é comumente usado para referir a percepção da percepção como *consciência perceptiva*.

sem matéria, e isso é assim porque o *anel* (quer dizer, o *aisthetón* ou objeto sensível exterior, que já é em ato) impressiona a *aísthesis* não no que ela tem de material, mas no que tem de formal (no caso de um objeto visível, sua 'visibilidade') (BOERI, 2010, p.113).

Portanto, aquilo que o percipiente recebe através da sensopercepção são formas ou qualidades sensíveis que são adequadas para a atualização das potências da faculdade sensoperceptiva. Entende-se, então, que a faculdade sensoperceptiva, enquanto potência, só pode ser atualizada por formas que lhe sejam equivalentes: as formas sensíveis.

Vale lembrar que, dado que o aspecto material do objeto sensível é potencialidade, ele não detém a condição necessária (que seria ser ato) para atualizar a potencialidade da faculdade sensoperceptiva, ou seja, a faculdade sensoperceptiva não atualiza/determina a si mesma.

Por conseguinte, uma vez que se entende forma como estrutura conceitual das coisas/objetos externos, e não como uma dada coisa (*Geração dos Animais*, 731b31), a sensopercepção em ato se dá pela recepção da forma sensível, sem a matéria do objeto externo, através do órgão do sentido, ou seja, há, concomitantemente, a atualização da potencialidade da faculdade, presente nos órgãos sensoperceptivos, pela forma sensível em ato do objeto externo.

Como já mencionado em outra parte, Aristóteles afirma que a sensopercepção é caracterizada como sendo uma proporção, e aquilo que é percebido é caracterizado como uma magnitude (*De Anima*, 424a26-28). Então, para que seja percebido, o objeto externo deve ser de uma magnitude tal que seja adequada à proporção ou média da faculdade sensoperceptiva, uma vez que, se exceder em demasia tal proporção, acarretará no que o filósofo chama de destruição do órgão da faculdade sensoperceptiva<sup>59</sup>.

Utilizando-se, nesse ponto (*De Anima*, 424b1-seguintes), do exemplo do caso das plantas, que, mesmo sendo seres animados, não sentem, Aristóteles inicia uma

---

<sup>59</sup> Elucida Boeri: "A 'destruição' da qual Aristóteles fala aqui não é uma destruição literal do órgão do sentido: pelo fato de haver um sabor demasiado forte ou intenso, a língua não necessariamente 'se destrói'. A destruição da qual deve estar pensando deve ser a eliminação da função sensitiva do órgão do sentido em questão ante a presença de um sensível demasiado forte ou intenso. Por exemplo, um sabor extremamente picante elimina o gosto, uma cor demasiadamente intensa neutraliza ou elimina a função da vista. Para que haja sensação (gustativa, visual, etc.) deve haver uma verdadeira 'proporção' (*lógos*), (...), entre o sensível e a capacidade de sentir" (BOERI, 2010, p.114).

pesquisa para determinar que, além de ser necessária a posse de um termo médio para que se possa ter sensopercepção de uma forma sensível, é imprescindível que se possua um princípio apropriado para a recepção de tais formas: a alma ou faculdade sensoperceptiva. Desse modo, apenas aqueles que possuem a faculdade sensoperceptiva e, portanto, a média proporcional característica de tal faculdade, serão capazes de perceber sensorialmente as formas sensíveis dos objetos externos.

Sobre a faculdade sensoperceptiva, nota-se também que tanto no caso de o ar ser afetado por um cheiro, como no caso de um nariz de um ser animado ser afetado por um cheiro, há mudança de qualidade (*De Anima*, 424b17; CASTON, 2002, p.444). No entanto, no segundo caso, a mudança ou atualização da qualidade se dá em um sistema cognitivo/discriminativo que é a faculdade sensoperceptiva, que se caracteriza justamente por sua habilidade de receber formas sensíveis, não apenas discriminando-as, mas também percebendo que as percebe.

Em um momento posterior, será possível afirmar que a última característica citada (a percepção de que se percebe algo) (KOSMAN, 1975, p.499) se trata de uma meta-percepção, uma vez que certas atividades realizadas em meio a esse processo sensoperceptivo são possíveis devido à percepção da percepção que acompanha o processo da faculdade sensoperceptiva.

Leia-se o seguinte trecho:

[temos sensação atual do doce pela vista] (...) porque, casualmente, possuímos sensação de ambas as coisas, mediante a qual reconhecemos [ambas qualidades] quando coincidem [em um mesmo objeto sensível] (*De Anima*, 425a24-25).

Essa pequena passagem, do primeiro capítulo do Livro  $\Gamma$  do *De Anima*, reitera o caráter cognitivo e unitário da sensopercepção ao afirmar que o percipiente reconhece por meio da sensopercepção as qualidades (nesse caso, duas) do objeto externo e, além disso, é capaz de conceber tais qualidades como coincidentes em um mesmo objeto.

Então, Aristóteles enfatiza que a sensação possibilita o *reconhecimento* de duas qualidades (por exemplo: salgado e branco) percebidas de forma distinta (paladar e visão) como pertencentes ou suscitadas por um mesmo objeto externo



(sal). Assim, ser capaz de reconhecer através da sensopercepção qualidades diferentes (salgado ou branco) torna possível, também por meio da sensopercepção, fazer a atribuição delas – ainda que distintas e obtidas por meios perceptivos distintos – a um mesmo objeto percebido.

Pode-se tomar também o seguinte exemplo da constituição da unidade perceptiva: para que um percipiente possa ver (ter a percepção de) algo em movimento, esse algo (ou objeto externo) deve ser configurado de tal modo que a percepção que suscita pareça àquele que o percebe como sendo o mesmo, ou seja, deve parecer o mesmo objeto externo durante o movimento. Assim, ao coincidir através da sensopercepção, por exemplo, uma dada cor com um dado formato, num determinado tempo, tem-se a percepção de uma unidade perceptiva ou objeto externo<sup>60</sup>.

Sobre o assunto, discorre Boeri:

(...) na unidade da experiência perceptiva: embora cada sentido tenha sensação de perceber seu sensível próprio, há uma coordenação entre o modo em que percebe a vista, digamos, e o gosto, que se traduz em uma unidade perceptiva (BOERI, 2010, p.120).

Desse modo, a constituição de uma unidade perceptiva a partir da captação de percepções próprias não diz respeito a nenhum dos cinco sentidos próprios. De acordo com o que foi dito, “dizer que ambas [qualidades] são uma só coisa não corresponde a nenhum [sentido em especial]” (*De Anima*, 425b3), ou seja, o reconhecimento da coincidência de qualidades distintas como pertencentes a um mesmo objeto externo não é uma atividade específica de um dos sentidos próprios.

---

<sup>60</sup> O sentido comum não tem órgão especializado para a captação dos seus objetos, portanto seus objetos (movimento, repouso, número, figura, grandeza – *De Anima*, 418a17-18) são apreendidos através de órgãos apropriados para a apreensão dos conhecidos sentidos próprios (visão, audição, olfação, paladar e tato). Assim, a apreensão do sensível comum por meio de órgãos do sentido próprio é possível devido aos sensíveis próprios sempre estarem acompanhados de sensíveis comuns (*De Anima*, 418a8-9, 428b22-23). Isso atenta para o fato de que esse tipo de apreensão pode ser feita através de um único órgão do sentido próprio, como também pode ser feita através da conjugação da apreensão de mais de um órgão do sentido próprio. Senso assim, o sentido comum não é identificado como um dos sentidos próprios da faculdade sensoperceptiva, ainda que seus objetos sejam apreendidos pelos órgãos desse tipo de sensopercepção. Resumidamente, o sentido comum é identificado como acompanhante da captação dos sensíveis próprios, e tem a função organizadora e unificadora das formas captadas através da atividade da faculdade sensoperceptiva, constituindo, desse modo, a unidade do conhecimento sensível.

Assim, o sentido comum, que é o coordenador de tais coincidências, não consiste em um sentido a mais do que os cinco sentidos próprios, mas em um sentido que se dá com os demais sentidos. Trata-se, portanto, de uma disposição de cada um e de todos os cinco sentidos. Desse modo, não é possível delimitar uma separação efetiva entre a ação do sentido próprio e a ação do sentido comum, pois os “[sensíveis] comuns também se dão em outro sensível (...)”. (*De Anima*, 425b10).

Por outro lado, aquilo que proporciona o reconhecimento de qualidades sensíveis é a percepção da percepção<sup>61</sup>. Pois, não há uma maneira de reconhecer algo como resultante da atividade sensoperceptiva sem que o percipiente não saiba que percebe. Portanto, aquele que percebe não tem como ter a percepção de algo do qual não apresente certo nível de cognição, de maneira que a percepção de algo já se dá em conjunto com a consciência da percepção desse algo (*Física*, 244b15-245a1).

Observa-se, então, que:

Nós não podemos localizar [a] consciência [perceptiva] fora da percepção como uma consciência da percepção [que seja] diferente de uma consciência do que é imediatamente percebido (KOSMAN, 1975, p.514).

Desse modo, a sensopercepção enquanto faculdade e atividade, tem necessariamente a si vinculada a meta-percepção, ou seja, trata-se de uma percepção do próprio ato ou atualidade da faculdade sensoperceptiva. Portanto, é aquilo que permite o reconhecimento das qualidades sensíveis apreendidas pela atualidade da faculdade sensoperceptiva, bem como é também responsável pela construção e reconhecimento da unidade perceptiva.

A meta-percepção ou consciência perceptiva, assim, diz respeito aos sentidos próprios, isoladamente e em conjunto, e ao sentido comum: é uma mesma disposição de consciência que ocorre nos aspectos que formam o complexo sensoperceptivo.

---

<sup>61</sup> Pode-se fazer uma separação, apenas com o objetivo didático, do aspecto sensível da sensopercepção: ou seja, esse aspecto (sensível) diria respeito ao aspecto “sensorial”, de captação da qualidade sensível através da forma do objeto externo. O aspecto perceptivo seria aquele por meio do qual o percipiente “percebe o que ‘sente’ (sensorialmente)”, diria respeito, então, à consciência perceptiva ou meta-percepção.

Nesse sentido, Kosman afirma que:

Há mais para *perceber* do que apenas ser afetado, [há] mais para ver, por exemplo, do que [apenas] encontrar o globo ocular. Perceber, devemos dizer sob o risco de circularidade, não é simplesmente ser afetado, mas *perceber que se é afetado*, ou ser afetado e perceber que se é afetado. Mais genericamente, percepção não é simplesmente afecção do corpo, mas afecção da qual o organismo vivo é *consciente*, uma forma, afinal, de *consciência* (KOSMAN, 1975, p. 508).

Sendo assim, a sensopercepção não se resume a um certo tipo de alteração que se dá no órgão sensoperceptivo, de maneira que, se fosse possível tomar separadamente [1] a determinação da atualidade da sensopercepção advinda da atualidade do objeto sensível da [2] consciência sensoperceptiva, logo se notaria que [1] isoladamente não tem relevância para a vida do animal. Pois, de nada adiantaria receber a atualização do quente através do tato se houvesse uma incapacidade ou um bloqueio que não permitisse ao animal reconhecer o quente como quente e o quente como estando atrelado a determinado objeto, do qual o animal deveria se afastar para se manter vivo, por exemplo.

Kosman afirma no trecho supracitado que a sensopercepção não diz respeito apenas a uma certa alteração que se dá no corpo, ou seja, no aspecto substancial material do composto. Mas que se trata de uma certa afecção que, se dando no aspecto substancial material do composto, diz respeito também ao aspecto substancial formal do composto.

Afirma-se isso por ser necessário reiterar que o composto é a realização imanente da relação codependente de matéria/corpo-forma/alma, de maneira que a atualização/determinação da forma/alma na matéria/corpo se dá através do desempenho ou realização/atualidade de funções que se dão nos órgãos (matéria/corpo) que compõem o organismo.

Assim, a atividade/atualidade da faculdade sensoperceptiva é uma realização anímica que se dá no corpo natural orgânico propício a receber determinações desse tipo. E, sendo a faculdade sensoperceptiva uma faculdade discriminativa, consistindo no primeiro patamar do conhecimento, é preciso que se dê no

organismo/animal enquanto unidade a meta-consciência. Pois, é por meio desta que são construídas as bases do conhecimento sensoperceptivo<sup>62</sup>.

Como já observado, o ato do objeto externo visível (que atualiza o órgão do sentido) ocorre ao mesmo tempo em que se dá a atualidade da faculdade sensoperceptiva<sup>63</sup>, de maneira que, essas duas atualidades convergem em um único ato perceptivo: a visão do objeto externo/percepção em ato (KOSMAN, 1975, p. 506). Este ato perceptivo, por sua vez, abrange em sua atualidade aquilo que já foi apresentado como consciência perceptiva – uma vez que, como também dito antes, esta (a consciência perceptiva) se dá necessariamente com a própria atualidade da sensopercepção.

Uso mais uma vez o exemplo da visão, sabe-se que o órgão desse sentido (assim como os órgãos dos demais sentidos) é parte constituinte do organismo vivo e, nesse todo orgânico do qual faz parte, o olho desempenha a função de tornar possível a consciência perceptiva a que se chama visão. Esse tipo de consciência, vale lembrar, não consiste em uma atividade advinda de uma atividade adicional à atividade da faculdade sensoperceptiva (KOSMAN, 1975, p.519).

Portanto, a meta-percepção se dá através da faculdade sensoperceptiva, que é constitutiva da unidade do organismo vivo capaz de perceber. Pode-se afirmar, então, que é a organização do corpo do ser animado, enquanto organismo vivo detentor da faculdade sensoperceptiva, que o determina como capaz de consciência perceptiva.

---

<sup>62</sup> Devendo-se lembrar, portanto, que a sensopercepção enquanto faculdade é uma só e refere-se ao todo natural orgânico que é o ser animado. Afirma Aristóteles sobre o assunto: “Não é pela vista que vejo que vejo, mas por uma parte comum de todos os órgãos sensíveis”. (*Do Sono*, 455a17).

<sup>63</sup> Naquilo que diz respeito à recepção, por parte do percipiente, da forma sem a matéria do objeto externo, elucida Kosman: “A sensopercepção, colocando de maneira simples, ocorre, para Aristóteles, quando o órgão sensível da faculdade (uma parte do corpo vivo) obtém a forma do objeto sensível sem sua matéria. Quando eu vejo uma porta, meu olho obtém a forma da porta sem a matéria da mesma, ou seja, sem tornar-se amadeirado ou metálico. (...) não é a forma da porta enquanto porta que o olho recebe; isso significaria que quando visse uma porta, eu poderia abrir, andar através, trancar ou bater meu olho em um acesso de raiva. Mas é apenas a forma da porta enquanto objeto sensível (...) que o olho obtém no ato da percepção.” (KOSMAN, 1975, p.506).

## 4.2 Imaginação<sup>64</sup>

Ao avançar no desenvolvimento da psicologia aristotélica no *De Anima*, encontra-se, no terceiro Capítulo do Livro Γ do Tratado referido, considerações acerca da imaginação. Nesse capítulo, Aristóteles apresenta a imaginação como complexo de operações que se encontra entre duas faculdades: sensoperceptiva e intelectual (CHARLES, 1998, p.111). Em tal relação, a imaginação desempenha papéis fundamentais para o desenrolar do processo cognitivo<sup>65</sup>.

Assim, a imaginação não é caracterizada formalmente como sendo uma faculdade, porém, como a operação que provê representações a faculdades-padrão (como, por exemplo, a faculdade intelectual), de maneira que a imagem é aquilo através do qual a faculdade representa o objeto que lhe compete, podendo ser entendida, desse modo, como alicerce do qual o animal (que detém tal estrutura) se utiliza para o desenvolvimento de atos que digam respeito a representações (WEDIN, 1988, p.24)<sup>66</sup>.

A imaginação é descrita como uma “mudança resultante da atividade da percepção” (*De Anima*, 428b30). Seguindo essa linha argumentativa, pode-se afirmar que a atividade da faculdade sensoperceptiva, além de implicar necessariamente na consciência perceptiva ou meta-percepção, como visto, tem a imaginação como possibilidade do resultado do seu movimento, naqueles que dispõem dessa operação.

Observa-se que, diferentemente do caso da meta-percepção, Aristóteles determina que nem todos os animais que dispõem da faculdade sensoperceptiva dispõem também da imaginação (*De Anima*, 428a5-16). Portanto, a imaginação não é um resultado necessário em todos os seres capazes de perceber (EVERSON, 2007, p.168).

---

<sup>64</sup> *Phantasía*.

<sup>65</sup> Observa Wedin: “Não há ideias inatas no universo de Aristóteles, mas apenas a capacidade inata de desenvolver ou adquirir estruturas para [re]presentar uma grande variedade de objetos, em uma grande variedade de atos. A imaginação nos permite isso” (WEDIN, 1988, p.40).

<sup>66</sup> De modo que: “A imaginação parece ser a estrutura mínima requerida para uma entidade ser capaz de atos envolvendo [re]presentação” (WEDIN, 1988, p.43).

Diz Wedin sobre o tema:

Entidades capazes de estados perceptuais não são automaticamente entidades capazes de [produzir] imagens. Certos animais parecem capazes de nada além do registro imediato de objetos, que causalmente induzem estados perceptuais. Uma vez que o objeto é removido, não resta nenhuma consciência dele. (...) Para essas entidades, movimentos perceptuais simplesmente não podem induzir outros movimentos, ou, ao menos, nenhum movimento que possa contar como imaginação (WEDIN, 1988, p.41).

Como visto, a imaginação é concebida como um movimento que procede do ato da faculdade sensoperceptiva<sup>67</sup>, por isso só há imaginação em seres animados que têm tal faculdade (IRWIN, 1988, p.305). Entretanto, há animais que não dispõem da operação imaginativa, tendo sua cognição limitada ao registro pontual de objetos que se lhe apresentam, não havendo um prolongamento da consciência perceptiva quando o objeto não se faz mais presente. Então, nesses animais, do movimento causado pela sensopercepção deriva-se a imaginação.

A relação entre a faculdade sensoperceptiva e a operação imaginativa é indicativa de que se tratam de dois vieses cognitivos distintos, convergentes no ser animado que as detém.

Sobre tal distinção, observa Everson:

A distinção que Aristóteles faz entre percepção e *phantasia* [imaginação] é feita em termos casuais: uma vez que a percepção foi definida com referência à atividade de um objeto sensível [objeto externo], Aristóteles demanda um termo diferente para cobrir aqueles estados que são *quasi*-perceptivos, isto é, aqueles nos quais o sujeito tem consciência de algo, mas isso [essa consciência] não é o resultado da presença de um objeto sensível [objeto externo]. Nesses casos, diz-se naturalmente que algo *phainetai*, aparece para o sujeito e Aristóteles emprega o termo *phantasia* para cobrir esses estados (EVERSON, 2007, p.180).

---

<sup>67</sup> Referindo-se ao tratado *Da Insônia*, de Aristóteles, afirma Wedin: “Então, em 434b18-29, de animais capazes de perceber à distância diz-se precisar de outros sentidos além do tato. Eles devem ser capazes de perceber objetos através de um meio. (...) [isso] sugere que animais capazes de percepção à distância precisam da imaginação para sobreviver como o tipo de animais que são. A explicação óbvia é que eles precisam de maneiras de [re]presentar objetos de ações que são essenciais para a sobrevivência deles.” (WEDIN, 1988, p.42).

Assim, afirma-se a distinção entre a faculdade sensoperceptiva e a imaginação<sup>68</sup> considerando a peculiaridade de que, segundo Everson, em cada um dos casos (sensopercepção e imaginação) há a ocorrência de um modo ou aspecto de consciência. No caso da sensopercepção, como se sabe, há a meta-percepção, que diz respeito à percepção da percepção que o ser animado tem daquilo que percebe em ato.

No caso da imaginação, a percepção não seria referente ao ato do objeto externo em conjunto com a atualidade (por ele proporcionada) do órgão do sentido: na imaginação, a percepção da percepção refere-se a aquilo que permaneceu<sup>69</sup> da sensopercepção em ato, e, portanto, não necessita da presença do objeto externo para que se dê no ser animado (WATSON, 1982, p.103).

Ainda sobre a distinção entre faculdade sensoperceptiva e imaginação:

Que [a imaginação] não é sensação fica evidente a partir do seguinte: a sensação é, com efeito, potência ou ato; por exemplo, vista e visão, mas uma [imagem] se representa sem que se dê nenhuma das duas coisas, tal como o que sucede nos sonhos. Em segundo lugar, a sensação sempre está presente, mas a imaginação não. E se fossem o mesmo em ato, seria possível que a imaginação se desse em todas as bestas; parece, no entanto, que não se dá na formiga, na abelha ou no verme. Ademais, as [sensações] sempre são verdadeiras, enquanto que as representações imaginativas são falsas na maior parte dos casos. (...) E, como estávamos dizendo antes, mesmo com os olhos fechados nos aparecem visões (*De Anima*, 428a5-16).

Portanto, a sensopercepção está sempre percebendo, enquanto que, por outro lado, a imaginação pode ocorrer em momentos diversos, desvinculada do objeto externo (da sensopercepção) em ato. Assim, quando a faculdade sensoperceptiva se dá em ato, há a captação em ato da forma sensível do objeto externo sem a matéria (CHARLES, 1998, p.112). A persistência dessa forma sensível no órgão da faculdade sensoperceptiva já consiste em uma elaboração imaginativa (no caso dos seres que a possuem). A imaginação, por sua vez,

---

<sup>68</sup> Diz Everson: “o que é importante é que Aristóteles consegue distinguir uma classe de mudanças psicológicas que são distintas das mudanças perceptivas, as quais [as mudanças psicológicas] desempenham um papel na explicação psicológica, e para as quais ele dá o nome ‘*phantasia*’” (EVERSON, 2007, p.185).

<sup>69</sup> Ver: *Da Insônia*, 429a24-seguintes.

desenvolve a partir de tal forma sensível representações imaginativas que podem se apresentar como memórias e sonhos, por exemplo.

Sendo assim, a imaginação desenvolve representações que se dão mesmo quando o ser animado, que possui faculdade sensoperceptiva e imaginação, não se encontra mais na presença do objeto externo (EVERSON, 2007, p.173). Dessa maneira, apesar de a imaginação só ser possível no ser animado que dispõe da faculdade sensoperceptiva, tal operação não necessariamente ocorre com relação ao que se identifica como resultado imediato da percepção do objeto externo<sup>70</sup> (WEDIN, 1988, p.26).

Visto que o resultado da atividade sensoperceptiva é acolhido e operado pela imaginação<sup>71</sup> como representações imaginativas, é possível notar que tal operação não tem objetos que lhe sejam específicos e que, como ocorre com a sensopercepção, sejam identificados como agentes<sup>72</sup> de sua atividade (EVERSON, 2007, p.167).

Desse modo, a imaginação ocorre relativamente a objetos da sensopercepção (WEDIN, 1988, p.26), em um aspecto diverso, ou seja, a imaginação tanto ocorre ao mesmo tempo em que o acontecimento da sensopercepção em ato, como ocorre com relação àquilo que perdura do ato do objeto externo na faculdade sensoperceptiva. É dessa segunda forma mencionada que tal operação (a imaginação) independe da presença do percebido/objeto externo (*De Anima*, 428a15) e pode resultar no erro (CHARLES, 1998, p.138): operando com estímulos sensoperceptivos conservados no percipiente depois de finalizada a atividade concomitante do objeto externo e do órgão sensoperceptivo.

Quanto à possibilidade de veracidade de uma representação imaginativa, a percepção em ato de um sensível próprio – enquanto está acontecendo – é uma

---

<sup>70</sup> Ver: (WATSON, 1982, p.105).

<sup>71</sup> Ao se afirmar que a imaginação opera com o resultado da atualidade/movimento da faculdade sensoperceptiva, tem-se em conta que no animal que possui tais disposições, elas se dão/ocorrem simultaneamente, como adverte Wedin: “O ponto crucial é que Aristóteles deve sustentar que imaginação e percepção são co-ocorrentes, no sentido em que a percepção tipicamente envolve imaginação. (...) Pode revelar-se que operações atuais da imaginação não envolvem funcionamentos atuais da percepção (...). Parece que Aristóteles sustenta que para todos, menos os que têm menores níveis de percepção, se S percebe A, então S tem uma A-imagem relativa” (WEDIN, 1988, p. 52).

<sup>72</sup> Afirma Everson em nota: “Certamente os objetos da *phantasia* não são os agentes de sua atividade, como [são] os objetos da nutrição e os objetos próprios da percepção [agentes] de suas atividades, mas os sensíveis comuns também não são agentes [de suas atividades]” (EVERSON, 2007, p. 167).



situação propícia para que a representação imaginativa se encontre na verdade. Pois, como visto anteriormente, apenas a percepção dos objetos sensíveis próprios por meio dos órgãos dos sentidos próprios que lhe sejam correspondentes é sempre verdadeira (KAHN, 1978, p.401), podendo se dar o erro ou o engano em casos nos quais ocorre a percepção em que o objeto externo próprio a um sentido é percebido acidentalmente por outro sentido ou no caso da percepção comum.

Portanto, uma vez que um aspecto da sensopercepção consiste em um movimento resultante (e também concomitante) do movimento do ato do objeto externo, este ato do objeto externo pode remeter aos três modos de sensopercepção já abordados: a) percepção *per se*, própria de cada órgão do sentido; b) percepção por acidente e c) percepção *per se*, comum a todos os sentidos. A primeira delas, como já apresentado, é uma sensopercepção sempre verdadeira quando está presente o objeto externo. No entanto, os outros dois modos de sensopercepção enumerados podem ser percepções verdadeiras ou falsas, ainda que esteja presente o objeto externo.

Sobre o tema, observa Boeri:

Aristóteles não dá um argumento para mostrar que as sensações são sempre verdadeiras, mas essa afirmação [Boeri se refere aqui a *De Anima*, 428a11-13] provavelmente significa que se o órgão do sentido do sujeito percipiente está são, verá o que, efetivamente, está vendo – Por exemplo, em um dia ensolarado, em um lago de águas claras, verá o remo quebrado – ou sentirá calor em um dia quente, ou escutará um som agudo se é tal o som que se está sendo emitido. Contudo, o fato de que se vê um remo quebrado na água não significa, porém, que o remo *esteja* quebrado ou que a proposição ‘o remo está quebrado’ seja verdadeira. Será verdadeira se o juízo que descreve um estado de coisas determinado coincide com o ‘estado de coisas real’, isto é, se o remo está efetivamente quebrado, o juízo será verdadeiro; se não [estiver], não [será verdadeiro]. Como observa Aristóteles, ‘tu não és branco porque cremos com verdade que tu és branco, mas por tu seres branco é que nós nos encontramos na verdade quando o afirmamos’ (*Met.* 1051b6-9). O seja, o que determina a verdade ou falsidade do juízo é a coisa ou estado de coisas que, como tal, é sempre extramental; a verdade ou falsidade de um juízo, portanto, não depende de um certo estado psicológico privado, mas de um certo estado de coisas que é ‘objetivo’ (BOERI, 2010, p.134).

Ao se reputar que as sensopercepções são sempre verdadeiras, é importante verificar que se trata do caso das sensopercepções dos objetos externos próprios a

cada sentido, estando os órgãos desses sentidos saudáveis e em plenas condições funcionais no momento da sensopercepção em ato. Apenas em consonância com esses critérios é que se pode afirmar que a sensopercepção é verdadeira.

Dessa maneira, como citado acima, o que se vê é o que se está vendo: vê-se, em um dia ensolarado, em águas translúcidas, um remo quebrado, uma vez que são esses estímulos que o percipiente recebe dos objetos externos na ocasião. Sustenta-se, então, que aquilo que se vê é o que de fato está sendo visto nesse caso, embora o remo não esteja realmente quebrado.

Por outro lado, de acordo com a observação de Boeri disposta na citação apresentada, o caráter verdadeiro da atualidade da sensopercepção *per se* não implica que, caso se formule uma proposição<sup>73</sup> do tipo “o remo está quebrado”, seja plausível identificá-la como verdadeira naquele caso. Pois, a veracidade ou falsidade de uma proposição formulada a partir do que foi adquirido e elaborado pelos sentidos e pela imaginação não depende da faculdade nem das operações que levaram à formulação dessa proposição, mas da coincidência ou não do conteúdo proposicional com o estado de coisas que serviu de base para a construção desse conteúdo<sup>74</sup>.

Como bem observa Boeri, o estado de coisas é algo objetivo, extramental, são condições mundanas que, além de poderem ser percebidas de um modo diverso de sua configuração no mundo, podem passar por mudanças, de maneira que podem fazer com que uma proposição que seja falsa quando formulada venha a ser identificada como verdadeira, quando repetida do mesmo modo, porém em outra

---

<sup>73</sup> Angioni apresenta o seguinte esclarecimento acerca da afirmação Aristóteles de que “nem toda frase é declarativa, mas apenas aquela em que ocorre pretender dizer algo verdadeiro ou falso” (*Da Interpretação*, Cap. 4, 17a2-3): “Frases como preces, exortações etc. comportam um significado, mas não pretendem afirmar nada que pudesse ser verificado como verdadeiro ou falso. A frase declarativa, por sua vez, além de possuir um significado, como todas as outras frases, delimita-se pela pretensão de verdade que comporta e, como consequência dessa pretensão, pela sua verificabilidade como verdadeira ou falsa (...). ‘Declarativa’ traduz *apophantikos*, adjetivo que poderia ter sido traduzido por ‘assertiva’ ou até mesmo por ‘proposicional’” (ANGIONI, 2006, p.93). É no sentido aristotélico de “frase declarativa” que se usa aqui o termo “proposição”, ou seja, indicando aquele tipo de formulação cujo conteúdo pode ser identificado como verdadeiro ou falso.

<sup>74</sup> Diz Boeri: “Mas, como um sujeito percipiente sabe que está no erro? Apenas [sabe] se dispõe de uma faculdade que lhe permita mediar entre as coisas ou os estados de coisas (como ‘realmente são’) e a percepção que tem de tais coisas ou estados de coisas. Mas, para que isso seja possível, [o percipiente] deve traduzir o real (isto é, as coisas ou estado de coisas) que se dá na sensação ao nível de uma estrutura linguística que seja descritiva daquilo do qual, como ser percipiente, tem sensação” (BOERI, 2007, p.230).

ocasião, se o estado de coisas houver mudado no sentido de tornar essa situação possível.

Afirma Boeri:

Uma mesma proposição pode ser verdadeira no momento t1 e falsa em t2, e a verdade ou falsidade da proposição depende do estado de coisas, isto é, do realmente existente e da coerência ou adequação do conteúdo da proposição ao fato que descreve (BOERI, 2007, p.231).

Entretanto, enquanto o estado de coisas é caracterizado por sua objetividade, as faculdades e operações mentais são privadas. Desse modo, tais operações consistem em elaborações do ser animado ou sujeito percipiente, a partir de estímulos e de dados proporcionados pelo ato do objeto externo, com vistas à composição de universais. E estes, por sua vez, formam uma tessitura cognitiva que pode se transformar e reajustar de acordo com o movimento da faculdade sensoperceptiva, da imaginação, bem como com o processo e o resultado da faculdade intelectual/pensamento, como será visto.

Assim, considera-se que a imaginação (especialmente a imaginação concernente aos seres humanos) abrange elementos judicativos, pois nela se dá a ocorrência da elaboração do saldo da sensopercepção, de modo que o conteúdo resultante de tal elaboração pode ser expresso de maneira proposicional na crença ou na opinião.

Pode-se, então, inferir que a fixação de imagens a partir da elaboração de estímulos advindos da sensopercepção, permite (no caso dos seres humanos) a associação de imagens a nomes. O nome<sup>75</sup>, por sua vez, tem um significado intersubjetivo<sup>76</sup>, desse modo, a convenção de um nome se dá fora da representação privada do percipiente. É, nesse caso, no domínio da comunidade de sujeitos individuais que é estabelecida tal convenção.

---

<sup>75</sup> Afirma Aristóteles: "(...) a combinação e a divisão são essenciais para que se tenham a verdade e a falsidade. Um nome ou verbo por si mesmo muito se assemelha a um conceito ou pensamento que não é nem combinado nem dividido. (...) O nome é um som que possui significado estabelecido somente pela convenção (...). Nenhum som é naturalmente um nome: converte-se em um tornando-se um símbolo". (*Da Interpretação*, II, 16a15-25).

<sup>76</sup> Faz-se uso do termo "intersubjetivo" para ratificar o caráter convencional do nome, que tem seu significado estipulado e compartilhado pelos indivíduos que compõem a comunidade linguística.

Por outro lado, quando se trata da representação privada de um objeto externo reconhecido e nomeado convencionalmente pela comunidade de indivíduos percipientes, não há uma transmissão eficaz de tal conteúdo subjetivo entre os membros da comunidade.

Portanto, visto que a representação de cada um dos membros da comunidade depende da vivência individual que cada um tem da sensopercepção e da imaginação – ou seja, do contato com o objeto sensível do qual se obtém a forma sensível que é operada pela imaginação –, a convenção que os membros da comunidade estabelecem com relação ao nome é aquilo que eles têm em comum acerca de determinada representação subjetiva.

Assim, partindo da sensopercepção, chega-se à imagem e, do que resulta de tal operação, pode-se chegar ao nome e ao significado, com os quais são formadas as proposições. As proposições consistem em opiniões, suposições provenientes de crenças (*De Anima*, 428a23) que o sujeito ou percipiente tem. A elaboração e interpretação daquilo que o sujeito percebe, então, serve como base para a construção de proposições.

Desse modo, como visto anteriormente, é aquilo que causa os estímulos na sensopercepção, ou seja, o estado de coisas ou objeto externo, que indica se as proposições construídas são verdadeiras ou falsas (*De Anima*, 428a1-3). Valendo ainda evidenciar que a composição de uma estrutura linguística descritiva daquilo de que se teve sensopercepção é aquilo que torna propício o acontecimento do erro, da falsidade.

A proposição constituída de modo privado por um sujeito perde esse caráter particular no momento em que é proferida, ou seja, quando aquilo que nela está representado se torna passível de discussão pelos demais indivíduos ou membros da comunidade linguística a qual pertence o sujeito.

Por conseguinte, apesar de cada membro da comunidade linguística construir proposições baseadas em conteúdos privados decorrentes da elaboração dos estímulos sensoperceptivos recebidos por cada um deles (dos membros) pelo objeto externo, a partir do momento em que a proposição é proferida, ela passa a ser discutível na comunidade linguística.

O que faz essa discussão ser plausível é a pressuposição de que a natureza, ou estado de coisas, que sustenta todo estímulo individualmente apreendido e elaborado de modo privado por cada um dos indivíduos, é a mesma natureza para todos os indivíduos que formam a comunidade linguística<sup>77</sup>.

Nesse patamar do processo cognitivo, portanto, encontra-se a formação de crenças, opiniões, nomes, conceitos, proposições. Tais elementos não são identificados com a sensopercepção e com a imaginação, porém dependem de ambas para serem constituídos.

Por conseguinte, a combinação do saldo dessas duas atividades (sensopercepção e imaginação) pode levar ao reconhecimento de formas inteligíveis/universais por parte da atividade da faculdade intelectual/pensamento. Pode-se afirmar, então, que “assim como a linguagem expressa o pensamento, este capta a realidade (veja-se o primeiro parágrafo do *Da Interpretação*)” (SANTOS, 2008, p. 19).

Configura-se, portanto, a faculdade sensoperceptiva – juntamente com a imaginação – como primeiros passos do percurso cognitivo.

### 4.3 Pensamento

Será dado a seguir o exame sobre a faculdade intelectual/pensamento<sup>78</sup>, apresentando-a como desfecho do processo iniciado com a atividade sensoperceptiva.

#### 4.3.1 Método contrastivo

Como visto, segundo a teoria cognitiva aristotélica, apenas a espécie humana é capaz de chegar aos universais, uma vez que se trata da espécie animal que detém a faculdade intelectual ou pensamento. Tal faculdade, no programa que Aristóteles desenvolve no *De Anima*, começa a ser apresentada no Capítulo IV do

---

<sup>77</sup> *Da Interpretação*, I, 16a6-8.

<sup>78</sup> *Nous*.

Livro Γ, apesar de algumas breves referências já terem sido feitas ao tema no decorrer do Tratado. Portanto, é no Terceiro Livro do Tratado *De Anima* que Aristóteles dispõe suas concepções acerca da faculdade intelectual, tomando a faculdade sensoperceptiva como paradigma para a atribuição de qualidades e para a compreensão da faculdade da alma relativa ao pensamento (*nous*).

Diante disso, Zingano observa um padrão que o faz compor a teoria do método contrastivo (ZINGANO, 1998, p.145), segundo a qual Aristóteles faz uso da relação de oposição por contrariedade entre sensopercepção (*aisthêsis*) e percebido (*aisthêton*), de um lado, e pensamento (*nous*) e inteligível (*noêtos*), do outro, e indica, assim, os atributos do pensamento por oposição aos atributos constitutivos da sensopercepção.

Essa relação é tomada como válida ainda que, como Zingano observa, não seja evidente no texto do *De Anima* a presença de um esquema argumentativo voltado explicitamente para o tratamento da questão relativa à faculdade intelectual nos termos do que ele chama de método contrastivo (ZINGANO, 1998, p.154). Pode-se, portanto, tomar tal método como relevante para a compreensão da faculdade intelectual no *De Anima*.

Inicialmente, deve-se lembrar que no *De Anima* Aristóteles segue um mesmo procedimento ao abordar as faculdades da alma já apresentadas (faculdade nutritiva e faculdade sensoperceptiva) que consiste, em primeiro lugar, na análise acerca do objeto da faculdade. Análise esta que fundamentará o exame da faculdade de acordo com o que se observa como qualidades distintivas de um objeto com relação a outros.

No que diz respeito à faculdade sensoperceptiva, o que é identificado como objeto<sup>79</sup> para cada sentido se apresenta dentro do limite entre opostos como: agudo-grave e preto-branco, por exemplo.

Desse modo,

Seria preciso, por conseguinte, encontrar a qualidade distintiva do objeto de intelecção. No caso da sensação, vê-se a cor, mas não o som; tasteia-se o quente, mas não o branco. No caso da intelecção, porém, pode-se pensar todas as coisas, sem exceção alguma. A consequência é que a qualidade distintiva do objeto de intelecção

---

<sup>79</sup> *Aisthêton*.

tem que valer para todas as coisas. Ora, justamente, não há como, no aristotelismo, encontrar uma qualidade distintiva de todas as coisas. Isto inviabiliza todo método de descrever a faculdade através do exame de seu objeto próprio (ZINGANO, 1998, p.156).

Assim, ao chegar ao tratamento da faculdade intelectual/pensamento, Aristóteles adota uma nova abordagem, uma vez que não é possível seguir o método tomado, por exemplo, para o tratamento da sensopercepção, que assume por base o exame do objeto para fundamentar a análise da faculdade.

Como apresentado na citação precedente, não é possível que se faça um exame prévio do objeto da faculdade intelectual/pensamento que sirva de base para a pesquisa de tal faculdade, pois, diferentemente da faculdade sensoperceptiva, que possui objetos próprios que apresentam qualidades distintas limitantes dessa faculdade, no caso da faculdade intelectual/pensamento, não há tal limitação, uma vez que é possível pensar qualquer coisa: seu objeto, portanto, não possui qualidade distintiva.

Assim, a despeito de pensamento e sensopercepção produzirem conhecimento, Aristóteles não toma tais faculdades como idênticas nem mesmo considera que pensar seja um modo de sentir (*De Anima*, 426b7-8, 427b3-4). Além disso, por não ser possível seguir – no caso da faculdade intelectual/pensamento – o método de abordagem da faculdade através do exame de seus objetos, o filósofo se vale do método (que será posteriormente denominado método contrastivo) através do qual deriva as propriedades da faculdade intelectual/pensamento do contraste inerente à sua relação com a faculdade sensoperceptiva.

Diante de tais circunstâncias a faculdade sensoperceptiva é, portanto, tomada como paradigma para a atribuição de propriedades da faculdade relativa ao pensamento na medida em que o contrário das qualidades que se mostrarem pertencentes à faculdade sensoperceptiva, será conferido como qualidade própria da faculdade intelectual/pensamento.

Verifica-se que relação adotada como ponto de partida para o desenvolvimento do argumento ou método contrastivo é a seguinte: aquilo que a sensopercepção é para o sensível, o pensamento é para o inteligível (ZINGANO, 1998, p.148; *Tópicos*, 114a18-25). Por conseguinte, supõe-se inicialmente que a relação entre pensar (*noein*) e pensado (*noêma*) é análoga à relação entre perceber

(*aisthanesthai*) e percebido (*aisthêma*), disso não resultando, entretanto, a afirmação de que pensar é igual a perceber.

A sensopercepção e o pensamento têm em comum o fato de serem faculdades discriminativas<sup>80</sup>. No entanto, não há entre tais faculdades uma relação direta como aquela proposta inicialmente (qual seja: aquilo que a sensopercepção é para o sensível, o pensamento é para o inteligível). Essa analogia deve ser tomada indiretamente, servindo, desse modo, como base do argumento contrastivo.

Para tanto, a partir da premissa de que pensar não é como sentir, observa-se a contrariedade entre pensamento e sensopercepção ao se levar em consideração os objetos próprios de cada uma dessas faculdades da alma: o universal, como objeto próprio do pensamento e o particular, como objeto próprio da sensopercepção.

Zingano aponta a passagem 1142a25-30, da *Ética a Nicômaco*, como relevante para o estabelecimento da relação de oposição por contrariedade entre pensamento e sensopercepção, pois nesse trecho essa oposição é tratada “no interior da função do conhecimento” (ZINGANO, 1998, p.150) mediante a diferenciação entre intelecto teórico/razão teórica e prudência/razão prática. Aristóteles considera que a prudência/razão prática é próxima da sensopercepção e tal proximidade é tomada como motivo suficiente para que o filósofo considere que entre ela e o intelecto teórico/razão teórica se dê uma relação de oposição (ZINGANO, 1998, p.151).

E, como visto, é a relação de oposição por contrariedade entre pensamento e sensopercepção que engendra o reconhecimento das propriedades da faculdade intelectual/pensamento, uma vez que esse procedimento implica que do contrário de um dos termos se chegue ao outro termo (*Tópicos*, 113b27-28).

---

<sup>80</sup> Evidencia Zingano sobre o tratamento aristotélico acerca do tema: “O objeto de sensação é um objeto de conhecimento, assim como a sensação é uma faculdade de discriminação e, por conseguinte, de conhecimento, mas nem o objeto de sensação é um objeto de intelecção, nem a sensação é uma intelecção; a razão (o intelecto) é uma outra faculdade de conhecimento, distinta da sensação, que opera conjuntamente com esta última para produzir o objeto do conhecimento humano” (ZINGANO, 1998, p.147). Portanto, a sensopercepção e o pensamento são faculdades distintas, com objetos distintos, apesar de ambas serem caracterizadas como faculdades discriminativas ou de conhecimento.



Portanto,

Suponha-se, com efeito, que B tem a propriedade C e se quer estabelecer que A tem a propriedade contrária a C. Pode-se, então, proceder do seguinte modo: como decorre de (i) *A é como B* que (ii) *A deve ter a propriedade C (ou algo semelhante a C)*, mostra-se, então, que (iii) *A é o contrário de B* para se obter a conclusão que (iv) deve ter como propriedade o oposto de C. (...) supondo a relação de contrariedade, então, mostrando-se o que se segue de um dos contrários, mostra-se o que segue do outro, a saber, as propriedades contrárias às primeiras. (...) é preciso estabelecer antes que (iii) *A é o contrário de B* (no caso do *De Anima*, que a razão é o contrário da sensação) (ZINGANO, 1998, p.149).

Ou seja,

- i. Se o pensamento é como a sensopercepção (*A é como B*);
- ii. Então, o pensamento deve ter a propriedade semelhante à propriedade característica da sensopercepção (*A deve ter a propriedade C*);
- iii. No entanto, o pensamento é o contrário da sensopercepção (*A é o contrário de B*);
- iv. Portanto, o pensamento deve ter como propriedade o oposto do que é uma propriedade da sensopercepção (*A deve ter como propriedade o oposto de C*);

Desse modo, partindo da presunção de que o objeto do pensamento seria semelhante ao objeto da sensopercepção – presunção esta calcada na analogia direta entre as faculdades intelectual e sensoperceptiva –, chegou-se à conclusão equivocada que a faculdade intelectual/pensamento compartilharia das mesmas qualidades constituintes da faculdade sensoperceptiva. No entanto, admitindo uma relação de oposição por contrariedade entre tais faculdades, foi possível derivar uma qualidade própria à faculdade intelectual/pensamento por oposição ao que se mostra como característica da faculdade sensoperceptiva.

#### 4.3.2 Derivação de qualidades mediante o uso método contrastivo

Ao fazer uso dessa estrutura, é possível derivar qualidades importantes relativas à faculdade intelectual/pensamento, como:

- a) O pensamento é impassível (*apathes*) (*De Anima*, 429a15): se o pensamento é como a sensopercepção, então o pensamento deve ter a propriedade de ser uma afecção, que é uma propriedade característica da faculdade sensoperceptiva.

Vale observar que:

(...) para proceder à descoberta da diferença entre razão e sensação, far-se-ia a suposição que o objeto de uma é tal como o objeto da outra. Assim, se o pensar é como o sentir, então, nessa suposição, o pensar é uma afecção sob a ação do inteligível ou algo semelhante. (...) o fundamental aqui é que o pensar seja um certo tipo de ser afetado, como conclusão da analogia com o sentir. Ora, como pensar não é como o sentir, estando numa relação de contrariedade, então o contrário de um vale para o outro: por conseguinte, o pensar é impassível (ZINGANO, 1998, p.151).

Portanto, admitindo a relação de contrariedade entre tais faculdades, tem-se como resultado que o pensamento deve ter como propriedade o oposto da propriedade característica da faculdade sensoperceptiva. Nesse caso, o pensamento não é qualificado como uma afecção, mas como sendo impassível;

- b) O pensamento é sem mistura (*amigê*) (*De Anima*, 429a18): a faculdade sensoperceptiva é considerada uma faculdade na qual ocorre uma mistura quando a faculdade se encontra em atividade. Ou seja, na sensopercepção em ato há a apreensão da forma sensível do objeto externo, lembrando que a sensopercepção já é em potência semelhante ao objeto a ser recebido, ainda que não seja de fato esse objeto (*De Anima*, 429a15-16). Quando a faculdade sensoperceptiva recebe a forma sensível (a qual já se assemelha em potência) do objeto externo, ocorre a mistura entre o objeto externo e a faculdade sensoperceptiva através de seus órgãos, resultando na sensopercepção em ato de algo.

Observa Zingano:

No ato da percepção, objeto sensível e faculdade sensitiva identificam-se, guardando em potência, porém, suas diferenças (após o ato de percepção, cada um volta ao seu estado anterior). O ponto é que, para a percepção, é preciso que um traço físico (transportado pelo intermediário) esteja causalmente unido a um estímulo psíquico, constituindo assim uma nova unidade: a percepção de algo. A mistura é uma alteração que guarda os elementos em potência e, neste sentido, pode-se falar de uma mistura envolvida na percepção (que acompanha o fato que toda percepção é uma alteração). Ora, não há nada em comum com o pensamento, pois este não sofre nenhuma alteração nem qualquer mistura (ZINGANO, 1998, p.144-145).

Então, de modo contrário à sensopercepção, o pensamento é caracterizado como sendo sem mistura (*De Anima*, 429a18);

- c) Aquilo com o qual a alma pensa (a faculdade intelectiva/pensamento) não é nada em ato antes de pensar (*De Anima*, 429a22-24): a faculdade sensoperceptiva depende da ação de um objeto externo em ato para que se dê sua atividade, ou seja, para que passe de potência a ato.

Ou seja,

(...) a sensação é em potência o que o sensível é em ato e torna-se tal qual o sensível *por ação do sensível*. O sensível é exterior à sensação e, por sua ação (mediada pelo intermediário respectivo), a faculdade sensitiva torna-se em ato tal qual o sensível é. (...) contrariamente, o intelecto deve manifestar por si próprio uma atividade para então somente ser em ato tal qual o inteligível (ZINGANO, 1998, p.145).

De modo que a faculdade intelectiva/pensamento, por sua vez, depende de si mesma, e não de um objeto externo, para que seja algo em ato. Portanto, é nesse sentido que se afirma que a faculdade intelectiva/pensamento deve dispor de atividade própria para ser em ato tal qual inteligível, pois “o intelecto só é em ato um inteligível quando ele próprio se põe a pensar” (ZINGANO, 1998, p.152).

O método contrastivo utilizado para a apreensão das três qualidades da faculdade intelectiva/pensamento que foram apresentadas acima também determina

a qualificação dessa faculdade como separável, ou seja, por oposição à sensopercepção, que é uma faculdade que necessita de órgãos que lhes sejam competentes para que se dê a sua atividade. A faculdade intelectual/pensamento não possui ligação a um órgão corpóreo que lhe seja próprio<sup>81</sup>.

Então,

É por isso que é corretamente dito que o intelecto não está ligado a um órgão do corpo, pois, se estivesse, se tornaria frio ou quente como os órgãos da sensação (429a24-27). O 'por isso' refere-se à oposição contrastiva (como a sensação está ligada a um corpo, então o intelecto, por contraste, não está ligado a um órgão do corpo): se fosse como a sensação, tornar-se-ia como a forma que receberia (por exemplo, como o tato torna-se quente ou frio ao receber o tangível), e isso perturbaria sua atividade, que o define essencialmente (ZINGANO, 1998, p.153).

Deve-se evidenciar que a separação a qual Aristóteles se refere ao tratar da faculdade intelectual/pensamento é um atributo obtido por oposição à característica própria da faculdade sensoperceptiva. Trata-se de um resultado obtido por uma argumentação que usa a oposição por contrariedade, não se tratando, portanto, de uma separação substancial entre faculdade intelectual/pensamento e corpo, uma vez que a faculdade intelectual/pensamento é uma faculdade da alma, assim como a faculdade sensoperceptiva e a faculdade nutritiva, e a alma não se dá separadamente do corpo natural orgânico que lhe é próprio, como já visto.

---

<sup>81</sup> Considerando o trecho a seguir do *De Anima*, Boeri faz uma observação que é citada subsequentemente; portanto, diz Aristóteles: "(...) a sensação não é capaz de perceber sensorialmente a partir de um sensível demasiado intenso; por exemplo, [não percebe sensorialmente] um som a partir de sons intensos, nem é capaz de ver ou de sentir odor a partir de cores e odores fortes. O intelecto, pelo contrário, quando entende algo intensamente inteligível não entende menos, porém mais (...)." (*De Anima*, 249b1-4). A observação de Boeri quanto a esse trecho é a seguinte: "Isso explica a tese aristotélica de que a sensação é uma certa proporção ou termo médio. O fato de que a faculdade sensitiva esteja diretamente ancorada em um corpo implica que deve ter um órgão, o qual, porém, limita o modo em que sente ou percebe: não há sensação ou percepção se o sensível é demasiado intenso ou forte. Dito de outro modo, se o sensível é demasiado forte, o órgão sensorial que trabalha como canal da percepção se ressent. Inversamente, se o inteligível é muito forte ou intenso, o intelecto entende muito mais. Segundo Aristóteles, isso mostra, uma vez mais, que a faculdade sensitiva não se dá sem um corpo e que a intelectual, por outro lado, ainda que se dê através de um corpo (essa premissa está implícita), não possui um órgão sensorial de sua atividade e que é separável (...)." (BOERI, 2010, p.140-141). Diante de tal argumentação, considera-se que a atividade da faculdade intelectual/pensamento, em contraposição com o modo de ser da faculdade sensoperceptiva (que se dá através de órgãos corpóreos), é separável. Tal separação – além de não ser substancial, uma vez que não há almas/formas sem corpos/matérias –, é relacionada ao objeto ou resultado da atividade intelectual/pensamento, como será visto em um momento posterior.

#### 4.3.3 A faculdade ou alma intelectual como lugar das formas em potência

No tratamento da faculdade intelectual/pensamento, Zingano salienta que Aristóteles apresenta um ponto de concordância com o pensamento de Platão ao indicar a alma como o lugar das formas<sup>82</sup>, no entanto, deve-se levar em consideração quando se trata da teoria aristotélica o seguinte:

(...) por um lado, não é toda a alma, mas somente a alma noética que é lugar das formas; por outro lado, a alma noética não é lugar das formas no sentido de que já as tem em ato, mas somente de as ter em potência (429a27). Para as ter em ato, com efeito, é preciso que o sujeito entre em atividade, isto é, pense. Com a última ressalva, Aristóteles toma a precaução de deixar bem claro que não pretende aderir à tese da rememoração: as ideias não estão já na alma, bastando recordá-las, mas podem vir a estar na alma noética, desde que se as pense primeiramente (ZINGANO, 1998, p.153).

Portanto, segundo a teoria aristotélica, apenas a faculdade da alma denominada faculdade intelectual/pensamento (chamada por Zingano na citação precedente de alma noética) é o lugar das formas, em outras palavras, a faculdade intelectual/pensamento é aquela que tem por objeto próprio as formas inteligíveis/universais.

Tais formas inteligíveis/universais não se encontram em ato e de modo inato na faculdade da alma relativa ao pensamento: a faculdade intelectual/pensamento é considerada o lugar das formas inteligíveis/universais no sentido de ter tais formas, que lhes são próprias, em potência (*De Anima*, 429a27), como observado no trecho citado.

---

<sup>82</sup> Ilustra Boeri em nota: “Ainda que a expressão ‘lugar das formas’ não se encontre assim nos diálogos platônicos, é muito provável que Aristóteles esteja pensando em Platão ou em algum platônico. Ao menos no *Timeu* 50e, Platão fala do receptáculo como aquilo ‘que deve encontrar-se isento de todas as formas, aquilo que vai receber todo os gêneros em si mesmo’. Embora a expressão ‘lugar celeste’ se tenha transformado em um modo mais ou menos habitual para fazer referência ao domínio eidético da metafísica platônica, a expressão não se encontra assim nos diálogos de Platão que, na realidade, fala de um ‘lugar supra celeste’; Cf. *Fedro*, 247c3. Não seria estranho se Aristóteles estivesse pensando na *República*, 517b5, onde Platão fala do ‘lugar inteligível ou pensável’ para referir-se à secção superior da linha dividida, onde já estão as Formas (cf. também *República*, 526e2-3). Polansky, por outro lado, pensa que Aristóteles está pensando no *Timeu*, 30b e 46d, onde Platão sugere que o *noûs* deve estar sempre na alma (cf. seu 2007: 441). [Filópono], em *Aristóteles De Anima*, 524, 6-8, crê que Aristóteles está fazendo um elogio a Platão (...)” (BOERI, 2010, p.140).

Assim, para que a faculdade intelectual/pensamento tenha em ato as formas inteligíveis/universais, é necessário que essa faculdade, por si mesma, entre em atividade, de modo que, é através da atividade da faculdade intelectual/pensamento que essa faculdade da alma obtém as formas inteligíveis/universais em ato que lhes dizem respeito.

Então, pode-se afirmar que a atividade do pensamento é diretamente responsável pela obtenção do seu objeto próprio em ato, ou seja, é através da atividade da faculdade intelectual/pensamento que essa faculdade da alma obtém as formas inteligíveis/universais em ato.

Enquanto isso, como visto, a faculdade sensoperceptiva precisa do contato com a forma sensível do objeto externo que se encontra em ato para que a potência que já tem de ser daquele modo entre em atividade, então, seja atualizada, realizando a sensopercepção em ato: a faculdade sensoperceptiva assemelha-se à forma sensível do objeto externo, obtendo a sensopercepção em ato de algo. A forma sensível encontra-se em potência na faculdade sensoperceptiva, porém é o ato do objeto externo que determina sua atualização no percipiente. Assim, a obtenção da forma sensível em ato na sensopercepção não depende da atividade engendrada pela própria sensopercepção.

Então, resumidamente, a partir da relevância dada à condição de oposição por contrariedade no caso da distinção feita entre pensamento e sensopercepção, foram alcançadas, como visto, três importantes qualificações relativas à faculdade intelectual/pensamento: é impassível, sem mistura e essencialmente uma atividade.

#### 4.3.4 Sobre a apreensão da essência e de objetos matemáticos

Após inferir a oposição entre pensamento e sensopercepção (*De Anima*, 429b10-22), ainda no Capítulo IV do Livro  $\Gamma$ , Aristóteles tece mais uma argumentação com o intuito de estabelecer uma vez mais a distinção entre essas duas faculdades da alma, dessa vez com base no exame acerca da apreensão da essência de algo, argumentação esta que o filósofo começa a apresentar da seguinte forma:

(...) dado que ‘magnitude’ e ‘ser uma magnitude’ são coisas diferentes, e também o são ‘água’ e ‘ser água’ – e assim ocorre também em muitos casos, mas não em todos, pois em alguns é o mesmo – [a alma] discerne ‘ser carne’ e ‘carne’ com uma [faculdade] diferente ou [com a mesma faculdade], porém disposta de uma maneira diferente. Ocorre que a carne não se dá sem a matéria, senão que, como o [nariz] adunco, é ‘este neste [outro]’ (*De Anima*, 429b10-14).

Pode-se observar que o filósofo introduz a necessidade do questionamento acerca de qual faculdade é responsável pela apreensão da essência de algo a partir da diferença que há entre, por exemplo, “magnitude” e “ser magnitude”.

Nesse sentido, analisa Zingano:

O argumento começa pela observação que, visto que ser grande (ou a essência de grande) é distinto de uma coisa que é grande (de algo grande), ou que ser água (ou essência da água) é distinto de água (do objeto água), enfim: visto que ser carne é distinto de uma carne, então ou bem ser carne e uma carne (a essência e o particular que a realiza) são julgados pela mesma faculdade, somente funcionando diferentemente (de um modo para a carne, de outro modo para ser carne), ou bem são julgados por faculdades distintas (uma julga ou discrimina ser carne, outra julga e discrimina esta carne (429b14-16). Ora, de um lado, é bem assentado que a sensação julga esta carne, discriminando pelo tato, por exemplo, o quente e o frio, dos quais a carne é uma certa proporção (429b14-16). O problema consiste em saber como é julgado o ser carne, pelo qual se reconhece sob a forma de um universal a proporção em que consiste uma carne particular (ZINGANO, 1998, p.156-157).

Diante do trecho supracitado, é importante observar que, apesar de “carne” e “ser carne” serem distintos, trata-se, de acordo com a teoria aristotélica, de aspectos que só se apresentam na natureza unidos em um mesmo composto<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Alguns esclarecimentos concedidos por Boeri sobre a questão: 1) “(...) uma magnitude ou extensão concreta (como esta quantidade determinada de água ou de terra) não é o mesmo que o fato de ser uma magnitude, isto é, a coisa não é o mesmo que a sua essência; uma coisa é o ente concreto com uma determinação quantitativa determinada e outra é o aspecto formal-conceitual que ‘ser uma magnitude ou extensão determinada.’ (BOERI, 2010, 142); 2) Tomando a expressão “é ‘este neste [outro]” (*De Anima*, 429b10-14) – presente na citação precedente do *De Anima* – como ponto de partida para o esclarecimento, Boeri segue elucidando: “Esse tipo de giro (‘este neste [outro]’), relativamente habitual em Aristóteles, serve para enfatizar o enfoque imanentista das formas aristotélicas, ou seja, o modo em que a forma *está em* o composto (cf. *Met.* 1030b18; *Phys.* 202b8-21; *De Part. an.* 640b26). O [nariz] adunco é o exemplo favorito de Aristóteles de uma ‘forma materializada’ (cf. *Met.* 1025b30-34; 1030b28-1031a1; 1035a25-30); veja-se também *Met.* 1064a23-28, onde Aristóteles argumenta que o [ser] adunco se dá somente em um nariz, razão pela qual também sua definição ou forma implica a de nariz, porque adunco é um nariz côncavo. Daqui se faz evidente que sempre se deve dar conta da definição ou forma de carne, olho e das demais partes

Assim, o fato de a essência/forma ser inseparável da matéria/corpo que determina, constituindo o composto, pode levar à pretensão de que, por se tratar de uma unidade (no sentido de composto), “carne” e “ser carne” – para continuar com o mesmo exemplo – sejam apreendidos por uma mesma faculdade da alma, a faculdade sensoperceptiva tomada de outro modo (ZINGANO, 1998, p.157), uma vez que o composto é identificado com o particular, objeto competente à sensopercepção.

Ao fazer essa observação de modo mais detido, verifica-se outro aspecto da teoria aristotélica: ainda que a essência/forma seja inseparável da matéria/corpo que determina, é importante lembrar que se trata de três modos de ser da substância: forma, matéria e composto. Sabe-se que o composto é uma união forma-matéria, é um exemplar na natureza da determinação de uma dada matéria por uma dada forma; portanto, como já visto de modo pormenorizado anteriormente, aquilo que confere à matéria a determinação como sendo “um isto”, um algo determinado como composto, é a forma.

Aristóteles lança a dúvida sobre qual faculdade da alma seria responsável por apreender aquilo que é o ser de algo, ou seja, sua forma ou essência e levanta suspeitas sobre se poderia ser a faculdade sensoperceptiva – tomada de maneira diversa<sup>84</sup> – que seria a detentora de tal capacidade.

No entanto, o filósofo conduz a argumentação para a solução já esperada ao apresentar sucintamente a questão dos objetos matemáticos: “(...) no caso dos entes abstratos, o que é reto é como o adunco, pois se dá com o contínuo, e seu ‘o

---

corpóreas *junto com* a matéria. O tema é bastante recorrente em contextos metafísicos: se todas as coisas naturais (...) se dizem de modo semelhante ao do [nariz] adunco, é óbvio de que modo se deve investigar o ‘que é’, quer dizer, como se deve definir no domínio físico. Ou seja, o relevante é que não é possível dar uma definição nesse domínio sem o movimento ou mudança, pois se trata de coisas que possuem matéria (*Met.* 1025b-34-1026a6). (...) a discussão psicológica de Aristóteles é um capítulo de sua teoria física, disciplina cujo objeto de estudo são entes sensíveis. No entanto, a física estuda seus objetos em seu aspecto formal. Porém, a forma dos entes físicos ou naturais não é separável de sua matéria (...)” (BOERI, 2010, p.142-143).

<sup>84</sup> A fim de elucidar a questão, segue uma argumentação de Aristóteles: “Se, portanto, alguém supusesse que o conhecimento é essencialmente uma sensação, seria necessário também que o objeto de conhecimento fosse essencialmente um objeto de sensação. Não é o caso, porém: nem todo objeto de conhecimento é objeto de sensação, pois alguns objetos de conhecimento são objetos de inteligência” (*Tópicos*, 125a28-30). Sobre essa argumentação, afirma Zingano: “O resultado do argumento é somente que o objeto sensível não é o gênero do objeto de conhecimento, como tampouco a sensação é o gênero da ciência” (ZINGANO, 1998, p.149). Ainda sobre o mesmo tema, vale lembrar que a ciência tem por objeto o universal e os universais não existem separadamente; o que existe são os particulares nos quais se dão os universais (*Metafísica*, 1087a10-25); desse modo, “a ciência é sempre ciência do universal, mas todo cientista analisa este ou aquele particular, como o gramático tem a ciência geral do *a*, mas investiga esta *a* particular” (ZINGANO, 1998, p.147).



que é ser' [sua essência] – se 'ser reto' e 'reto' são diferentes – é diferente" (*De Anima*, 429b19-21).

Por conseguinte, aquilo que é reto (ou triangular) se dá concomitantemente com o contínuo, ou seja, sua realização está atrelada a uma materialidade que a suporta: aquilo que é reto ou triangular é extenso, é algo que existe na natureza. O "ser reto" ou "ser triangular", por sua vez, é uma qualificação abstrata, é uma forma/essência ou definição que pode ser tomada abstratamente, por si mesma, sem que seja necessário o atrelamento à matéria.

Nesse sentido, diz Zingano:

Do ponto de vista do objeto, o reto e o nariz adunco têm a mesma composição: ambos são formas na matéria. Com efeito, não existem triângulos ou quadrados, mas somente objetos triangulares ou quadrados, assim como o caráter adunco não existe separadamente, mas realizado na carne para compor o nariz. O ponto fundamental é que, do ponto de vista da sua apreensão, porém, o ser reto (ou a essência do reto) é apreendido por uma outra faculdade do que a sensação comportando-se diferentemente. A razão é que o objeto matemático, obtido mediante abstração que opera no interior da categoria da quantidade, é tal que sua definição não faz nenhuma referência à matéria (pois é indiferente se o círculo é de madeira ou de bronze), enquanto a menção de uma certa proporção (que seria apreendida pela sensação operando de outro modo) não apreende o objeto matemático, mas o ser tal coisa de um objeto no qual se realiza a propriedade matemática (ZINGANO, 1998, p.157-158).

E conclui:

Nenhuma propriedade matemática é sensível e a proporção que poderia ser apreendida pela sensação (operando diferente) não diz respeito ao objeto matemático, mas à coisa mesma que tem, além disso, certa propriedade matemática (ZINGANO, 1998, p.157-158).

Desse modo, apesar de o objeto que apresenta a propriedade de ser reto e o nariz que tem a qualidade de ser adunco serem exemplos de substância no sentido de composto forma-matéria, devendo a definição de cada um deles levar em conta aspectos materiais próprios, no que diz respeito a "ser reto" se dá necessariamente um outro modo de definição: pois, "ser reto" diz respeito a um objeto matemático, cuja definição é obtida por abstração, sem vínculo com a sua realização material em um objeto. Assim, por exemplo, uma tábua retangular, apesar de ter o formato de

um retângulo, não é o retângulo: o objeto matemático retângulo é diferente da tábua que possui a propriedade matemática de ter a forma retangular.

Para se ter conhecimento acerca da tábua retangular, deve-se conhecer sua magnitude, dentre outro aspectos físicos (ZINGANO, 1998, p.158). O conhecimento ou apreensão de tais aspectos diz respeito à faculdade sensoperceptiva que, como já examinado, trata-se de uma faculdade discriminativa<sup>85</sup>, que tem por objeto o particular (objeto externo/perceptível/sensível) do qual apreende a forma sensível (sem a matéria) através de órgãos sensoperceptivos.

De modo diverso, para se ter conhecimento acerca de um objeto matemático, uma vez que este é distinto daquilo que possui certa propriedade matemática, deve-se dispor de uma faculdade da alma que seja distinta da sensopercepção. Pois, a faculdade sensoperceptiva opera de acordo com sua função de apreender formas sensíveis de objetos externos (que apresentam qualidades sensíveis em ato) por meio de órgãos próprios dessa faculdade (*aisthêterion*). Dessa maneira, afirma-se que o objeto matemático é um objeto por abstração, ou seja, um objeto que é tomado separadamente da matéria<sup>86</sup>, devendo, portanto, ser apreendido por outra faculdade e não pela faculdade sensoperceptiva operando de modo diferente (*De Anima*, 429b20-21).

É válido que seja apresentada nesse ponto da argumentação o seguinte trecho dos *Segundos Analíticos* sobre os modos pelos quais se dão a aprendizagem:

(...) aprendemos por indução ou por demonstração. Mas a demonstração [procede] dos universais, enquanto a indução [se faz] a partir dos particulares; por outro lado, é impossível contemplar os universais a não ser por indução, e não é possível usar a indução sem a percepção, porque é a percepção que capta os particulares. Quanto àquilo a que chamamos abstrações, pode ser captado

<sup>85</sup> Discernir/discriminar: *krinein*.

<sup>86</sup> Elucida Zingano: “[os] (objetos que são considerados como separados da matéria) são os objetos matemáticos que, se não existem separadamente da matéria, não mais que os outros objetos físicos (como o nariz adunco), são pensados e tomados separadamente; (...) Aristóteles sustenta a tese que os objetos matemáticos não existem separadamente da matéria (*Met. E 1 1026a15; K 7 1064a33*) e, ao mesmo tempo, mostra que são tomados separadamente da matéria (*Met. E 1 1026a9-10*). É precisamente esse ponto que é ressaltado na observação que fecha *DA III 7*: os objetos por abstração (os entes matemáticos) não existem separados da matéria, mas são investigados sem levar em consideração a matéria: ‘deste modo, os objetos matemáticos não são separados, mas são pensados como separados quando se pensa as abstrações’ (*III 7 431b15-16*)” (ZINGANO, 1998, p.159).

apenas por indução, visto que, apesar de não poderem existir separados, alguns universais existem por inerência em cada classe, pelo fato de cada classe ter uma natureza determinada (*Segundos Analíticos*, 81a39-b7).

Diante de tal consideração, nota-se que aquilo que é o ser para a coisa, ou seja, o *ser carne* do exemplo apresentado anteriormente, não é apreendido pela faculdade sensoperceptiva a partir de um outro modo de operar, mas é captado por uma faculdade que tem a forma inteligível/universal<sup>87</sup> como objeto próprio.

Assim, ao finalizar essa parte da argumentação no *De Anima*, Aristóteles afirma que: “de um modo geral, (...), [tal como é] a maneira dos objetos separados da matéria [,] é também a maneira dos objetos que correspondem ao intelecto” (*De Anima*, 429b21-22).

Por conseguinte, o filósofo estende a peculiaridade dos objetos matemático aos objetos da faculdade intelectual, de modo que: “o objeto da razão é o universal<sup>88</sup> que é separado (pela razão) e não segundo a realidade” (ZINGANO, 1998, p.159).

Portanto, de acordo com a teoria aristotélica, assim como o objeto matemático não existe separadamente na natureza, o objeto da inteligência, ou seja, o universal, também não tem existência separada na natureza. Ambos os objetos citados têm caráter abstrato, isso quer dizer que são assumidos como separados da matéria por uma atividade da razão. Essa atividade não implica, entretanto, que ocorra uma separação de fato na realidade/natureza entre matéria e forma/universal.

#### 4.3.5 Análise de dificuldades

Seguindo a linha de interpretação do texto aristotélico, e de acordo com o método contrastivo – que tem sido considerado no presente trabalho –, nesse ponto do exame, Zingano ressalta que:

---

<sup>87</sup> Observa Santos: “Neste sentido, para Aristóteles, uma vez que as formas não podem ser indivíduos (pelo fato de não existirem separadamente), só poderão ser universais. Por outro lado, sendo universais, só podem ser predicados, que ‘não existem num sujeito’, mas que ‘se dizem de um sujeito’ (Categorias, 1a20-24). Logo, é absurdo que possam ser encaradas como sujeitos” (SANTOS, 2008, p.57).

<sup>88</sup> *Kathalou*.

Em [*De Anima*] 429a10-b10 Aristóteles obteve como resultado que, se a razão é posta em contraste com a sensação, então ela é impassível, sem mistura e por essência atividade; em 429b10-22, ele mostrou *que* a razão está em contraste com a sensação. O argumento está completo; obtidos os resultados, Aristóteles pode então passar à fase seguinte e formular três dificuldades ou objeções (ZINGANO, 1998, p.159).

Ao considerar tal linha argumentativa, assume-se que em um primeiro momento (em *De Anima*, 429a10-b10) o filósofo dispôs de um condicional para chegar a três qualificações próprias da faculdade intelectual/pensamento (impassível; sem mistura; essencialmente atividade)<sup>89</sup>. Como visto, tais qualidades foram atribuídas à faculdade intelectual/pensamento de acordo com a relação de oposição por contrariedade que fora assumida entre as faculdades intelectual/pensamento e sensoperceptiva. Essa relação, segundo Zingano, deixa de ser condicional e passa a ser uma afirmação: intelecção e sensopercepção estão mesmo em relação de oposição por contrariedade (ZINGANO, 1998, p.159).

Tal como observado no trecho citado anteriormente, no *De Anima*, 429b23-seguintes, Aristóteles começa a apresentar algumas dificuldades que convêm serem examinadas no tratamento da faculdade intelectual/pensamento:

- a) 429b23-26<sup>90</sup>: dificuldade que levará ao reconhecimento de que o pensar é uma certa afecção;
- b) 429b26<sup>91</sup>: questão sobre se o intelecto é por si mesmo conhecido, ou seja, se ele pode ser considerado inteligível;

---

<sup>89</sup> Segue uma observação de Edel sobre a abordagem aristotélica do pensamento no *De Anima*: “[Aristóteles] afirma teses surpreendentes: [o] pensamento antes de pensar não é nada em atualidade. [O] pensamento é separado, puro e sem mistura. Aquilo que pensa forma uma unidade com o objeto do pensamento no ato de pensar. [O] pensamento passivo torna-se todas as coisas, mas [é o] pensamento ativo [que] produz todas as coisas. (...) [O] pensamento ativo foi visto [por comentadores posteriores] como algo comum, fazendo o pensamento em todos nós. Ele foi identificado com deus ou com um reino da verdade ou com uma parte de nós que nos torna capazes de termos [a] verdade. Pelo menos [o pensamento ativo] tem sido visto como o elemento platônico [que] sobrevive em Aristóteles. Certamente, há um toque de entusiasmo no tratamento de Aristóteles sobre o pensamento” (EDEL, 1996, p.162-163).

<sup>90</sup> Diz Aristóteles: “(...) se o intelecto é simples e impassível e não tem nada em comum com nenhuma outra coisa, como sustenta Anaxágoras, como entenderá, se entender consiste em padecer de uma certa afecção – com efeito, enquanto é algo comum a duas coisas, em um sentido parece atuar e em outro, padecer” (*De Anima*, 429b23-26). Sobre essa passagem do texto aristotélico, Boeri intervém em nota da seguinte forma: “Se minha interpretação desta linha é correta (...), há uma razão para pensar que na distinção ‘intelecto agente-paciente’ Aristóteles não está pensando em dois intelectos, senão em duas funções do mesmo intelecto” (BOERI, 2010, p.143).

<sup>91</sup> Continua: “(...) e se, ademais, também [o intelecto] mesmo é inteligível?” (*De Anima*, 429b26).

c) 430a5-6<sup>92</sup>: questão sobre a causa de não se pensar sempre.

Para uma melhor compreensão, primeiramente serão tratados os itens (b) e (c), seguindo a mesma ordem adotada por Zingano em seu exame sobre o tema<sup>93</sup>.

Para conceder uma resposta à dificuldade apresentada em (b), qual seja, se é possível que o intelecto seja ele mesmo inteligível, Aristóteles admite uma semelhança entre intelecto/pensamento e objeto inteligível, de maneira que o intelecto pensa a si mesmo quando pensa os inteligíveis.

Ou seja,

(...) o [intelecto] mesmo é inteligível como são os inteligíveis pois, no caso das coisas que carecem de matéria, o que entende e o [que é] entendido são o mesmo. Com efeito, o conhecimento teórico e o que é objeto de conhecimento nesse sentido são o mesmo. (*De Anima*, 430a3-6)<sup>94</sup>.

Então, levando em consideração que o intelecto tem uma natureza imaterial assim como os inteligíveis também têm, quando o intelecto pensa os objetos abstratos, ou seja, imateriais, por ser da mesma natureza que tais objetos, com essa ação o intelecto conhece igualmente a si mesmo, na medida em que pensa os objetos inteligíveis (BOERI, 2010, p.144).

Observa Polansky:

Já foi argumentado que assim como os objetos de pensamento são separados da matéria, as capacidades do intelecto são separadas (429b21-22). (...) [o] intelecto sem matéria é a potencialidade de ser afetado<sup>95</sup> pelo o que é semelhantemente sem matéria, e a de se tornar autoconsciente [ou seja, torna-se capaz de pensar ou conhecer a si mesmo]<sup>96</sup> (POLANSKY, 2007, p.453).

<sup>92</sup> Mais uma dificuldade: “deve-se examinar a causa de que [o intelecto] não esteja entendendo sempre” (*De Anima*, 430a5-6).

<sup>93</sup> (ZINGANO, 1998, p.159-seguintes).

<sup>94</sup> “A resposta que Aristóteles sugere é que a razão conhece a si mesma na medida em que conhece seus objetos, pois, no caso de realidades imateriais, há identidade entre o sujeito que pensa e o objeto pensado (430a3-5). Pensando seus objetos, a razão está pensando a si mesma” (ZINGANO, 1998, p.160).

<sup>95</sup> Será tratada adiante a possibilidade de o intelecto não ser impassível, questão referente à dificuldade apresentada no item (a).

<sup>96</sup> Polansky usa a expressão *self-aware* (autoconsciência) para referir-se ao ato do intelecto conhecer ou pensar a si mesmo, que é possibilitado pela atividade de pensar ou conhecer os objetos inteligíveis.

A imaterialidade atribuída ao intelecto por Aristóteles, enquanto aquilo que constitui a semelhança entre este (o intelecto) e o objeto inteligível, é o fator que torna possível a inteligibilidade do próprio intelecto/pensamento. Portanto, assim como aquilo que carece de matéria (objetos inteligíveis), o intelecto também pode ser pensado/conhecido.

Tais considerações conduzem à seguinte perspectiva:

Perceber [sensorialmente] e o objeto sensível em atualidade são um e o mesmo, assim como ouvir em ato e o som [que está] sendo ouvido, embora o ser deles seja distinguível. Similarmente, [o] intelecto pensante e os objetos inteligíveis, ambos sem matéria, devem ser o mesmo. Mas, enquanto que [a] percepção é o objeto sensível apenas durante a percepção em ato, o intelecto cognoscível é o objeto inteligível imaterial tanto quando [está] atualmente pensando quanto quando não [está] pensando em atualidade. Aristóteles explica (...) que [o] conhecimento teórico e o que é conhecível por ele são o mesmo (430a4-5) (POLANSKY, 2007, p.454-455).

Foi observado na citação acima que há um ponto de semelhança entre sensopercepção em ato e intelecto/pensamento no que diz respeito à relação com seus objetos – ou seja, há semelhança entre atualidade da faculdade sensoperceptiva e objeto correspondente e também há semelhança entre intelecto/pensamento e objeto inteligível.

Deve-se salientar, entretanto, o ponto divergente que se faz notar: o intelecto/pensamento (que, como visto, pensa a si mesmo), diferentemente da sensopercepção, é semelhante a seu objeto correspondente não somente quando a faculdade encontra-se em atualidade, mas também quando se encontra em potencialidade. Portanto, a faculdade intelectual/pensamento é idêntica a aquilo que pode ser conhecido em ambas as ocorrências: em ato e em potência.

Por conseguinte, a argumentação precedente promove o surgimento da concepção de que a faculdade intelectual/pensamento pode ser tomada mediante duas perspectivas. Em outras palavras, diz-se que tal faculdade pode ser entendida de acordo com seus dois aspectos funcionais: pensamento paciente/passivo (*nous pathêtikos*) e pensamento ativo/produtivo (*nous poiêtikos*).

Desse modo, pensamento paciente/passivo e pensamento ativo/produtivo são funções da faculdade intelectiva/pensamento, não consistindo, portanto, em dois tipos de pensamentos distintos e desvinculados um do outro.

Vale notar que:

Conhecimento teórico é conhecimento disposicional. Possuir conhecimento disposicional já é ter o ser como universal na alma (ver 417b21-27). (...) Se o conhecedor tendo conhecimento disposicional já é o mesmo que o objeto inteligível mesmo antes de pensar nele, o conhecedor que pode pensar deve ser inteligível tanto quanto o resto das coisas inteligíveis. Quando o pensamento em ato ocorre, o conhecedor pensa o que ele [o pensamento] já é (...) (POLANSKY, 2007, p.455).

O conhecimento teórico é conhecimento disposicional no sentido de ser conhecimento em atualidade, mas ainda não haver o exercício de tal conhecimento (como visto quando foram tratados os tipos de potencialidade e de atualidade). Esse tipo de conhecimento é identificado com o aspecto funcional da faculdade intelectiva designado como pensamento paciente/passivo.

Tal como afirmado na citação acima, o conhecimento disposicional ou pensamento paciente/passivo implica a posse do universal na alma, entretanto, nesse aspecto do conhecimento, o universal encontra-se na alma em potência, não em atualidade<sup>97</sup>.

Nesse ponto da pesquisa é importante lembrar que a faculdade intelectiva/pensamento depende de si mesma para que haja a manifestação de sua própria atividade, tornando-se tal qual o inteligível em ato (ZINGANO, 1998, p.145). Viu-se ainda que a faculdade intelectiva/pensamento não é nada em ato antes de pensar (*De Anima*, 429a22-24).

Portanto, quando não há a atividade relativa à faculdade intelectiva/pensamento, que é designada como pensamento ativo/produtivo, está-se no âmbito do pensamento passivo, no qual as formas/universais encontram-se em seu aspecto potencial.

---

<sup>97</sup> Como já referido, é nesse sentido que se afirma que a alma é o lugar das formas/universais: apenas a alma ou faculdade intelectiva é o lugar das formas inteligíveis/universais. Ainda assim, em primeiro lugar apenas em potência, na função da alma/faculdade intelectiva referente ao pensamento paciente/passivo.

No entanto, ao ser engendrada a atividade pela própria faculdade intelectual/pensamento, aquele que conhece, ou seja, o ser humano, pensa em atualidade aquilo que ele já tinha na alma intelectual em potencialidade (as formas inteligíveis/universais).

Desse modo, apesar de a faculdade intelectual/pensamento ser semelhante ao seu próprio objeto tanto em potencialidade quanto em atualidade, é somente quando se dá a atividade de tal faculdade, ou seja, o pensamento ativo/produtivo – isto é, quando se dá também a semelhança entre pensamento em ato e inteligível em ato –, é que se afirma que ocorre o conhecimento efetivo de algo.

Em consonância com essa argumentação, Aristóteles apresenta o exemplo da tabuleta em *De Anima*, 430a1-2, que levará à solução da dificuldade elencada anteriormente no item (c), que consiste no questionamento acerca de não se pensar sempre (*De Anima*, 430a5-6).

Segue abaixo o exemplo aristotélico:

Potencialmente [o intelecto/pensamento] é do modo como [há uma escritura] em uma tabuleta na qual não há nada escrito em ato; isto é o que precisamente ocorre no caso do intelecto (*De Anima*, 430a1-2).

Então, a faculdade intelectual/pensamento não detém os universais/formas inteligíveis em ato quando se encontra em seu aspecto potencial, ou seja, quando se encontra no âmbito do pensamento paciente/passivo. Desse modo, tal como ocorre em uma tabuleta em que não há nada escrito em atualidade, no pensamento paciente/passivo os universais/formas inteligíveis também não estão em ato, mas em potência.

A passagem do pensamento paciente/passivo ao pensamento ativo/produtivo é análoga à circunstância da tabuleta que passa de não ter nada escrito nela em ato, ou seja, que deixa de ser uma tabuleta com inscrições apenas em potência, para ser uma tabuleta em que há inscrições em ato. No que diz respeito ao pensamento, ele passa de seu aspecto paciente/passivo, portanto potencial, para seu aspecto ativo/produtivo, portanto atual.

Diz Boeri sobre a função da faculdade intelectual designada como pensamento paciente/passivo:



(...) dito de outra maneira, o intelecto paciente [pensamento paciente/passivo] não é mais que o intelecto em sua *capacidade* de inteligir. Este é o modo em que pode se dar o intelecto nos humanos, pensando às vezes e outras vezes não [pensando] (BOERI, 2010, p.144).

Assim, uma vez que o pensamento paciente/passivo é identificado com a tabuleta em que nada há escrito, nota-se que a faculdade intelectual/pensamento não se encontra em todo momento em atividade. Por conseguinte, dela pode ser dito que não está inteligindo (em ato) sempre e que o aspecto potencial de tal faculdade é entendido como sua capacidade de pensar.

Quanto à primeira dificuldade apresentada anteriormente (ou seja: em detrimento da afirmação de que a faculdade intelectual/pensamento é caracterizada como impassível, aparece a sugestão de que o pensar é uma certa afecção), que se encontra no trecho 429b23-26 do *De Anima*, a solução tem como base aspectos que foram examinados quando o Capítulo V do Livro *B* foi abordado no presente trabalho.

Em tal ocasião foi observado que Aristóteles faz uso do exemplo do conhecimento na argumentação que leva à afirmação de que há mais de um tipo de potencialidade envolvido na atividade da faculdade sensoperceptiva como também na atividade relativa à faculdade intelectual/pensamento.

No ponto a seguir, será feita a análise da potencialidade e da atualidade relativas à faculdade intelectual/pensamento.

#### 4.3.6 Pensamento como potencialidade e atualidade de conhecimento

Antes de seguir adiante, é prudente evidenciar de modo resumido as seguintes distinções decorrentes do exame do exemplo do conhecimento, quais sejam:

- a) Conhecimento em potência: referente ao que se chama de *primeira potencialidade*. Nesse ponto há a pura capacidade de conhecer que se manifesta como característica peculiar de uma espécie. Trata-se da predisposição para adquirir conhecimento de algo. Portanto, ainda

não é possível afirmar que há em ato o conhecimento de algo, mas apenas que há a capacidade de se obter conhecimento;

- b) Conhecimento em potência: trata-se aqui de outro modo de dizer potência, conhecido como *segunda potencialidade/primeira atualidade*. Nesse passo já se afirma que há o conhecimento em potencialidade como capacidade de conhecer em ato aquilo que já se conhece em potência (no segundo sentido do termo). Ou seja, graças à predisposição para conhecer, que é característica da espécie a qual o conhecedor pertence, ele (aquele que conhece) chega a esse ponto<sup>98</sup> quando obtém uma habilidade cognitiva específica, como, por exemplo, o conhecimento da gramática. Nesse sentido, o conhecedor tem em atualidade um conhecimento (primeira atualidade) que, no entanto, é potencial (segunda potencialidade), já que não o está exercitando;
- c) Conhecimento em ato: nesse passo, dá-se a *segunda atualidade*. A efetividade do conhecimento em ato, como segunda atualidade, advém da realização da capacidade já adquirida como segunda potencialidade/primeira atualidade. Assim, aquele que conhece passa da posse em potencialidade de um conhecimento específico para a efetividade do mesmo através do exercício em ato de tal conhecimento.

No tratamento dessa questão, viu-se que o conhecedor entendido de acordo com o primeiro modo de se dizer potencialidade, passa a ser conhecedor em segunda potencialidade/primeira atualidade através do processo de aprendizado. Desse processo se afirma que há alteração, uma vez que se dá a mudança de um estado contrário a outro.

Por outro lado, foi visto que entre aquele que tem conhecimento de acordo com o segundo sentido (segunda potencialidade/primeira atualidade) e aquele que tem conhecimento no terceiro sentido – ou seja, que conhece em ato –, ocorre algo diverso do processo de aprendizado. Pois o conhecedor, nesse caso, para ser

---

<sup>98</sup> Qual seja: segunda potencialidade/primeira atualidade.

classificado como do terceiro tipo (segunda atualidade), já dispunha do conhecimento em potencialidade, ainda que não o exercitasse.

Chama-se a essa mudança de *um certo tipo de alteração*, por não ser identificada com alteração no sentido estrito<sup>99</sup>, como já abordado. Assim, diferentemente daquele que passa da ignorância à posse do conhecimento, aquele que passa da posse ao exercício do conhecimento não está sendo alterado no sentido estrito (*De Anima*, 417b810).

Observa Polansky:

Ao invés de ter uma qualidade destruída por outra, como ocorre na alteração e [no] ser afetado [de modo] comum, o tipo de ação sofrido aqui é aquele que preserva aquilo que sofre a ação. (...) pensar é ser afetado de um modo que (...) preserva a capacidade, como discutido em ii 5 [*De Anima*, B5] (POLANSKY, 2007, p.436).

Portanto, o tipo de afecção ou alteração que pode ser relacionado à faculdade intelectual/pensamento é aquela que preserva<sup>100</sup> e permite o aperfeiçoamento (*teleiôsis*).

Nota-se, então, que a faculdade intelectual/pensamento, caso seja qualificada no todo como impassível, não poderá pensar coisa alguma.

É relevante considerar a seguinte nota de Zingano:

A resposta consiste em dizer que ele é impassível, mas cria uma parte passiva a partir de sua própria atividade (embora nunca antes), isto é, é também passivo, desde que 'passivo' seja tomado em outro sentido (28,20 = Temístio 108, 15-16), a saber, como resultado de uma atividade, distinto da passividade da sensação, que é dada antes mesmo de ter-se sentido algo. É importante observar que (...) o aperfeiçoamento a partir dos inteligíveis é chamado de afecção, mas isto como concessão de linguagem, pois o aperfeiçoamento é outro gênero do que afecção ou alteração; é menos importante o fato de ter introduzido a noção de 'afecção'; o que realmente importa é o fato desta 'afecção' ser interpretada como um aperfeiçoamento (ZINGANO, 1998, p.163).

---

<sup>99</sup> Como visto anteriormente, na alteração entendida de modo estrito, há a destruição da potencialidade da qualidade contrária àquela que é determinada em ato ao se passar de uma disposição à outra.

<sup>100</sup> Preservação/conservação/salvação: *sôteria*.

E continua:

Todo o problema consiste em mostrar como, tendo pensado, cria-se uma passividade ou intelecto passivo, mas nunca antes e sempre subordinada ao intelecto produtivo. (...) Convém igualmente assinalar que Teofrasto argumenta que, para explicar o fenômeno do pensamento (que é um aperfeiçoamento que requer recorrentemente pensar o que já foi pensado ou a partir do que já se conhece), é preciso recusar não que o intelecto seja por essência uma atividade, mas que seja impassível em geral ou em sua totalidade; com efeito, se for impassível em sua totalidade, não há como explicar o fenômeno de pensar o que já foi pensado ou a partir do que foi pensado (o que é negar não que se pensa uma vez, mas que se pensará novamente) (ZINGANO, 1998, p.163).

Portanto, a questão sobre como o intelecto pensará se ele é impassível será solucionada mediante a consideração de que o intelecto não é impassível em sua totalidade, uma vez que sua própria atividade (que tem a característica de aperfeiçoar) cria a sua função passiva, que é o pensamento paciente/passivo.

Apenas a partir da consideração da função paciente/passiva do pensamento é possível conceber a atualização de um conhecimento já adquirido. Ou seja, é essa função que comporta a passagem de conhecimento como segunda potencialidade para conhecimento em ato (segunda atualidade), portanto, da posse sem exercício para o exercício efetivo do conhecimento que fora adquirido.

Desse modo, para atualizar o conhecimento já adquirido, deve-se ativar a função potencial/passiva do pensamento. É essa determinação da função passiva pela função ativa que leva ao acúmulo e o aperfeiçoamento de conhecimento<sup>101</sup>.

Diz Aristóteles:

E quando [o intelecto/pensamento] chega a ser cada um [de seus objetos], tal como se diz que o é aquele que conhece em ato – e isso ocorre quando é capaz de atualizar-se por si mesmo – também nesse momento [aquele que conhece] se encontra, de certo como,

---

<sup>101</sup> Zingano toma a questão sob a seguinte perspectiva: “O ponto é que o intelecto (em geral) está sendo determinado como impassível, sem mistura e por essência uma atividade, o que entra em conflito com a experiência do acúmulo do saber, pois esta requer que uma parte do intelecto funcione como passividade. A objeção supõe assim que III 4 não está *ex professo* o intelecto passivo (como requer a maior parte dos comentadores), mas o intelecto em geral, que, sendo por essência uma atividade, desdobra-se também (e necessariamente), ao ter pensado, em uma parte passiva. (...) a dificuldade não está em explicar como pensa algo (novo), mas como explicar que pode pensar ou o que já foi pensado ou a partir do conhecido sem ter que pensar tudo de novo, se o pensar é puro, simples e sem mistura” (ZINGANO, 1998, p.163).

em potência, ainda que não do mesmo modo em que se encontrava antes de haver aprendido ou descoberto [algo] (*De Anima*, 429b5-9).

A passagem citada acima remete à já referida analogia entre modos de se dizer conhecimento e modos de potencialidade e atualidade. Foi visto como essas relações levam a argumentos favoráveis acerca da manifestação de duas funções da faculdade intelectual/pensamento.

Acerca do passo supracitado e de questões tratadas sobre o tema, afirma Polansky:

[As] pessoas aprendem. A pessoa que desenvolveu conhecimento e é capaz de pensar quando ele ou ela deseja ainda está de algum modo em potencialidade. Aristóteles se refere ao que é a condição de possuir conhecimento em vez de [se estar] atualmente pensando. (...) Aristóteles aponta que a pessoa conhecendo de acordo com a atualidade ainda está de algum modo em potencialidade (...). Essa posse de conhecimento não é meramente a possibilidade de pensar todas as coisas do mesmo modo como [acontece] antes do aprendizado ocorrer, mas [nessa posse] está presente a potencialidade de o conhecimento adquirido entrar em atividade quando [isso] for desejado. Antes de possuir conhecimento a pessoa não pode pensar por sua própria iniciativa, mas talvez apenas quando levada a pensar por um professor. [O] conhecimento, assim, modifica consideravelmente a maneira como o intelecto [pensamento] está em potencialidade. A pessoa que aprendeu tem potencialidade desenvolvida no lugar de potencialidade não desenvolvida (POLANSKY, 2007, p.443-444).

Com isso se observa que naquilo que diz respeito a conhecimento, potencialidade e atualidade, é o modo como se possui o conhecimento que é determinante de tal relação naquele que pensa (EDEL, 1996, p.170).

Desse modo, 1) quando a pessoa é dita conhecedora devido à possibilidade de conhecer todas as coisas segundo o atributo da espécie à qual pertence, ela é conhecedora em potência (primeira potencialidade)<sup>102</sup>; 2) quando é dita conhecedora

<sup>102</sup> Observa Polansky: “Ainda que não anunciado explicitamente, [o] intelecto que é meramente possível inclui [o] intelecto mesmo antes que pense qualquer coisa. Esse é o intelecto anterior a conhecer qualquer coisa, ou seja, antes que ele [o intelecto/pensamento] possa genuinamente pensar e realmente tenha potencialidade, mais apropriadamente, [é] o caso do humano recém nascido. O recém nascido já pode perceber sensorialmente, e isso contribui grandemente para a possibilidade do pensamento, mas o recém nascido só tem pensamento em possibilidade; onde a sensopercepção já é presente [como] receptividade de objetos externos, [o] pensamento requer para sua operação que [os] inteligíveis tenham de algum modo entrado nele a partir da experiência sensível de modo que dão origem ao pensamento (ver 417b16-24)” (POLANSKY, 2007, p.439).

por ter adquirido um aprendizado (primeira atualidade), também tem a potencialidade de conhecer todas as coisas, é de certo modo considerada como conhecedora em potência (segunda potencialidade); e, finalmente, 3) quando se diz que é conhecedora por estar em atualidade pensando/exercitando o conhecimento adquirido, nesse último caso, afirma-se que é conhecedora em ato.

Na citação acima, Polansky afirma que a pessoa que aprendeu – ou seja, a pessoa que adquiriu conhecimento e que se encontra em segunda potencialidade/primeira atualidade – tem potencialidade desenvolvida, pois detém conhecimento, ainda que não o exercite. Entretanto, no caso da pessoa que ainda não adquiriu conhecimento, ele afirma que possui potencialidade não desenvolvida por não ter ainda adquirido conhecimento.

Por conseguinte, o caso da segunda potencialidade/primeira atualidade, é referente ao pensamento paciente/passivo, pois é quando há conhecimento que não é exercitado. Por outro lado, o caso da segunda atualidade é quando há o exercício do conhecimento em ato, e diz respeito ao pensamento ativo/produtivo.

Sobre a relação entre pensamento paciente/passivo e pensamento ativo/produtivo, diz Zingano:

(...) visto que pensar é uma faculdade *aperfeiçoante*, [Aristóteles] supõe uma parte passiva do intelecto, a despeito de sua natureza ter sido determinada como pura atividade. Aristóteles faz apelo à distinção anteriormente apresentada [429b6-9] do erudito [ou seja, aquele que conhece] que, tendo aprendido ou descoberto, tem em potência um saber que pode agora ativar por si próprio, sua potência sendo outra que a potência que tinha antes de ser erudito. Aristóteles escreve como resposta a essa aporia que 'o intelecto é em certo sentido em potência os inteligíveis, mas nenhum em ato antes que pense' (429b30-31) (ZINGANO, 1998, p.164).

Então, pode-se dizer que uma das funções do intelecto (o pensamento paciente/passivo) diz respeito aos inteligíveis em potência, pois é apenas através da atividade do intelecto (pensamento ativo/produtivo) que os inteligíveis encontram-se em ato na faculdade intelectual/pensamento (PHILOPONUS, 538, 5-6).

Sobre o tema, adverte-se:

[os universais/formas inteligíveis] são inscritas na mente à medida que são pensadas, e, precisamente nesta medida, constituem uma

parte passiva do intelecto que pode ser ativada a qualquer momento pela pessoa que as pensou (mas nunca antes de as ter pensado) (ZINGANO, 1998, p.164).

Assim, o ato de repensar ou de retomar um pensamento, por exemplo, é possível graças à função paciente/passiva da faculdade intelectiva/pensamento e sua relação com o pensamento ativo/produtivo. Portanto, 1) afirma-se que o pensamento não é nada antes de pensar; 2) o pensamento através de sua atualidade, ou seja, através da atividade de pensar, inscreve em si (no intelecto/pensamento) os inteligíveis; 3) uma vez inscritos, tais inteligíveis constituem a função paciente/passiva da faculdade intelectiva/pensamento; 4) esse aspecto potencial dos universais/formas inteligíveis que se encontra em potência na faculdade intelectiva/pensamento (no que se chama de pensamento paciente/passivo, como visto) pode ser atualizado a qualquer momento segundo a determinação da função da faculdade intelectiva/pensamento conhecida como pensamento ativo/produtivo.

Valendo-se do exemplo da tabuleta (apresentado em *De Anima*, 429b31-430a2, e que foi tratado anteriormente nesse trabalho), Zingano afirma que:

A tabuleta em branco é como o intelecto: tudo pode estar escrito nela, mas não antes que alguém escreva. Tudo pode estar pensado no intelecto, mas não antes que se pense. No ato de pensar, um inteligível é determinado, formando-se assim uma parte passiva ou receptiva que pode ser ativada a qualquer momento pelo homem que pensou, assim como, tendo escrito na tabuleta, pode-se, a qualquer momento, reler o que foi escrito. Nunca, porém, antes de ter escrito ou pensado (ZINGANO, 1998, p.164-165).

Portanto, o pensamento do ser animado em questão (do ser humano), consiste em um aperfeiçoamento. Como só é possível aperfeiçoar algo que já se tem, esse tipo de atividade (o pensamento em ato como aperfeiçoamento<sup>103</sup>) depende de uma coleção de universais/formas inteligíveis em potência (pensamento paciente/passivo) que ficam disponíveis para o ser que conhece pensá-los em ato a qualquer momento.

---

<sup>103</sup> *Teleiôsis*.

#### 4.3.7 Funções do pensamento e formas inteligíveis/universais

Viu-se como é concebida a distinção entre as duas funções da faculdade intelectual/pensamento – ou seja, a diferença entre pensamento paciente/passivo e pensamento ativo/produtivo – e como se dá a relação entre essas duas funções. Ou seja, o pensamento em ato produz um conhecimento que é acumulado naquele que pensa (no erudito, por exemplo), possibilitando a capacidade de pensar/conhecer em ato a qualquer momento, de acordo com a vontade daquele que conhece.

Portanto, ao se obter conhecimento, este fica em potência naquele que conhece. Essa modalidade de se ter conhecimento, apesar de ser em potência, é diversa da potência que confere a qualquer ser humano a possibilidade de ser conhecedor/erudito, ainda que não se tenha aprendido nada<sup>104</sup>.

Ao continuar o tratamento da faculdade intelectual/pensamento, Aristóteles observa no início do Capítulo V, do Livro *Γ*, do *De Anima* que a distinção entre uma parte paciente/passiva e outra ativa/produtiva não é um caso que ocorre apenas com relação à faculdade intelectual/pensamento, mas que é algo que ocorre na natureza de modo geral<sup>105</sup>.

Assim, como visto, “um intelecto é tal por chegar a ser todas as coisas, e outro por produzi-las todas” (*De Anima*, 430a14-15). Desse modo, Aristóteles ainda se encontra no exame do pensamento paciente/passivo e do pensamento ativo/produtivo. Pode-se observar que a passagem referida (*De Anima*, 430a14-15) não propõe a oposição entre tipos distintos de intelecto/pensamento; desse modo, concebe-se duas funções de uma mesma faculdade: uma ativa/produtiva e outra paciente/passiva.

A função ativa/produtiva do intelecto/pensamento diz respeito à atividade de pensar, que consiste na própria manifestação da natureza da faculdade intelectual/pensamento. Através da atividade de pensar, o pensamento

<sup>104</sup> Como no caso do ser humano recém nascido, por exemplo.

<sup>105</sup> Leia-se a passagem: “Posto que na natureza toda há algo que, em um sentido, é matéria para cada tipo de coisa – e isso é o que [é] em potência todas essas coisas –, e um outro sentido, é a causa, quer dizer o agente, por produzir todas as coisas – como a arte a respeito da [sua] matéria –, é necessário que estas distinções se deem também na alma” (*De Anima*, 430a10-14).



ativo/produtivo produz os objetos inteligíveis, sendo ele mesmo inteligível, mas não podendo ser identificado de tal maneira antes de pensar.

Observa Zingano sobre o objeto inteligível:

A forma da coisa é inteligível, mesmo não tendo sido pensada; neste sentido, qualquer homem é em potência erudito, pois ele pode vir a pensar a forma das coisas. Pelo ato de pensar, o sujeito torna inteligida a forma inteligível, adquirindo agora uma segunda potência, a de poder dispor à sua vontade do conteúdo inteligido ou separado na alma pela ação do intelecto. (...) O intelecto depende da coisa que intelige, isto é, do inteligível em potência da coisa, pois sem este último nada seria inteligido; no entanto, para que seja inteligido (para que exista separado na alma como universal), é preciso que seja produzido pelo intelecto no ato de pensar (ZINGANO, 1998, p.169).

Considerando a observação exposta no trecho supracitado, aquilo que se encontra no mundo tem forma potencialmente inteligível. Quando se dá o ato de pensar, aquele que é capaz de conhecer torna, através da atividade do pensamento, inteligido aquilo que era potencialmente inteligível.

A intelecção (pensamento ativo/produtivo) depende, portanto, da forma inteligível. Tal atividade (intelecção/pensamento ativo/produtivo) torna o inteligível em potencialidade em inteligido em ato, separado daquilo que se encontra no mundo (portanto, é separado da matéria pelo pensamento em ato). Por conseguinte, mediante o ato de pensar, aquele que conhece passa a outro tipo de potencialidade, na qual dispõe do conteúdo inteligido segundo sua vontade.

Como visto, as formas inteligíveis e inteligidas são também chamadas de universais<sup>106</sup>. Apesar de o reconhecimento de universais/formas inteligíveis depender de haver coisas às quais se encontrem atrelados – diferentemente do que se dá quanto à sensopercepção (que, como visto anteriormente, é receptiva de formas sensíveis quando um objeto externo se apresenta em ato e a torna em ato tal como ele é) –, o intelecto não é receptivo das formas inteligíveis, mas produtivo de suas próprias formas<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> O universal ao se tornar inteligido, diz respeito ao que é dito, entretanto, a forma que é inteligida está na própria coisa (ZINGANO, 1998, p.169).

<sup>107</sup> Relembra Zingano: “e, ao tê-las pensado, torna-se o ‘lugar das formas’ que estão agora disponíveis em sua função intelectual potencial” (ZINGANO, 1998, p.170).

Entretanto,

(...) o intelecto produz os inteligíveis, não no sentido de os constituir (pois são as coisas que têm formas que devem ser reconhecidas pelo conceito), mas no sentido que os inteligíveis são reconhecidos unicamente mediante a ação do intelecto a partir do que é dado na percepção e produzido na imaginação. (...) o intelecto é por essência uma atividade, mas, embora originariamente produtivo, não é constitutivo dos objetos de conhecimento (...) (ZINGANO, 1998, p. 170).

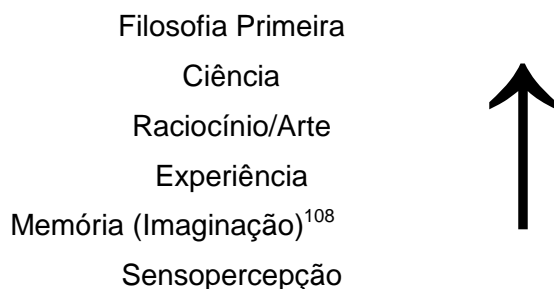
As formas inteligíveis/universais dizem respeito às coisas, de maneira que o pensamento, por meio de sua função ativa/produtiva, reconhece-as em ato naquilo que resulta da imaginação que, por sua vez, derivou-se da sensopercepção.

Assim, afirma-se que a atividade do pensamento produz os inteligíveis no sentido de os reconhecer nos resultados obtidos a partir do contato com o objeto externo (que são *as coisas que têm formas que devem ser reconhecidas pelo conceito/universal*) através da faculdade sensoperceptiva. Portanto, a origem das formas inteligíveis/universais tem de algum modo implicação sensoperceptiva.

Antes de prosseguir, é relevante considerar o tópico a seguir.

#### 4.3.8 Referência ilustrativa do caminho cognitivo

Será feita aqui uma referência ilustrativa à *Metafísica A*, onde Aristóteles compõe uma análise unificada da atividade cognitiva que se baseia na classificação e encadeamento de atos cognitivos, qual seja:



<sup>108</sup> Em *Metafísica A*, Aristóteles faz menção a memória quando discrimina o que se conhece como uma hierarquia do conhecimento. Com o conhecimento do *De Anima*, sabe-se que a memória faz parte do conjunto operacional a que se chama de imaginação. Por isso, traz-se aqui o nome imaginação ao lado no nome memória, ou seja, para evidenciar a que ponto do processo cognitivo está-se referindo.

Tem-se, então, o seguinte:

- **Sensopercepção:** de acordo com a hierarquia acima disposta e considerando o que já foi abordado anteriormente nesse trabalho, a sensopercepção consiste no primeiro momento do processo cognitivo, pois é através do ato dessa faculdade – que se dá em conjunto com o ato do objeto externo –, que há a apreensão da forma sensível do objeto externo pelos sentidos. Como também já foi tratado, a atividade sensoperceptiva é acompanhada pela meta-percepção. Além disso, sabe-se que a sensopercepção é uma faculdade comum a todos os animais;
- **Memória (imaginação):** naquilo que diz respeito à memória – que faz parte de um conjunto operacional que desempenha um papel fundamental no processo cognitivo – trata-se do segundo patamar do conhecimento apresentado por Aristóteles na *Metafísica A*, sendo aquele no qual se dá a fixação de imagens no percipiente a partir da persistência do saldo da sensopercepção. Sendo a sensopercepção acerca dos particulares, a fixação de imagens também remete a particulares;
- **Experiência:** no caso da experiência, trata-se da capacidade de reconhecer como sendo a experiência/noção (*Metafísica*, 981a4) do mesmo objeto ou do mesmo estado de coisas uma multiplicidade de imagens referentes a tal objeto ou a tal estado de coisas<sup>109</sup>. O reconhecimento de tal unidade ou noção pode tornar possível a produção/reconhecimento de formas inteligíveis/universais, no caso do ser humano. De maneira que o reconhecimento do universal é decisivo por se tratar de um afastamento da sensopercepção, já que não diz respeito diretamente a essa faculdade;
- **Raciocínio:** o raciocínio, por sua vez, é uma atividade cognitiva tipicamente humana, que produz/reconhece universais (*Metafísica*, 981a16,21). Consiste no aproveitamento de muitas experiências para a

---

<sup>109</sup> Ver: (CHARLES, 2005, p.149 – seguintes).

definição da unidade dos fenômenos (CHARLES, 2005, p.156). Esse patamar é identificado com a faculdade intelectual/pensamento;

- Ciência: a ciência é toda atividade cognitiva que busca a causa mediante a posse do universal; no *De Anima*, é o resultado da atividade da faculdade intelectual/pensamento e diz respeito às formas inteligíveis que se encontram na natureza, como será visto;
- Filosofia Primeira: é a mais nobre ciência teórica, que busca acrescentamento do saber pelo saber.

Remetendo o que foi resumidamente exposto acerca do início da *Metafísica A* de Aristóteles ao que já foi abordado sobre a sensopercepção e a imaginação no *De Anima*, entende-se que a hierarquia apresentada acima, em primeiro lugar, diz respeito a objetos externos ou estado de coisas.

Entretanto, deve-se lembrar da lição aristotélica de que o conhecimento só é possível mediante o afastamento do que se apresenta próximo (resultados da sensopercepção) para que se entre em contato com aquilo a que só se acessa pelo pensamento: as formas inteligíveis/universais da natureza.

Ainda que os atos cognitivos estejam dispostos em uma hierarquia, deve-se levar em consideração que tais atos não se dão de maneira estanque, isolados uns dos outros e desprovidos de interferência entre uns e outros. Desse modo, é possível afirmar que, naquilo que diz respeito ao ser humano – que detém em si a faculdade sensoperceptiva, a imaginação e a faculdade intelectual/ pensamento –, haverá uma interação entre tais atos cognitivos, de modo que é essa interação que afinal vai possibilitar o entendimento do ser humano enquanto unidade cognitiva, enquanto ser racional.

Isso se verifica, por exemplo, quando um ser humano, através da sensopercepção, vê em ato um amigo. Ora, em primeiro lugar, como já tratado anteriormente, isso só é possível se esse amigo estiver lá presente em ato. Apesar de em um primeiro momento ter-se a impressão de que esse caso diz respeito a um caso de sensopercepção *pura* em ato, deve-se observar que não é possível – considerando o ser humano em questão saudável e em condições normais – que ele não associe essa percepção em ato de seu amigo a todas as percepções

(experiência) que já teve dele durante todo o tempo da relação entre eles (*Metafísica*, 981a5-12).

Nesse sentido, as percepções não devem ser identificadas como puras, pois elas se inscrevem em um histórico cognitivo pessoal, e esse histórico é, em primeiro lugar, fornecido pela imaginação, que consiste em uma operação que dispõe de estímulos presentes e passados.

Então, segundo o exemplo citado, a experiência está presente na sensopercepção em ato do amigo. As muitas lembranças do amigo foram condensadas, formando a experiência que se faz presente na sensopercepção de tal amigo, tornando possível o reconhecimento dessa sensopercepção como pertencente ou correspondente à unidade que já se havia formado na experiência.

Tomando ainda o mesmo exemplo, mas relacionando-o agora com outro patamar cognitivo – o raciocínio, pensamento ou faculdade intelectual –, quando o ser humano em questão vê o amigo por meio da faculdade sensoperceptiva, ele não vê o amigo João (ou Cálías, *Segundos Analíticos*, 100a). Ele percebe o *homem*, ou seja, ele percebe o universal homem.

Observa Santos:

Isso significa que todo o conhecimento é obtido a partir do exercício da sensibilidade. É isso que evidentemente acontece com os particulares sensíveis. Quanto aos universais, são produzidos ‘por abstração’ dos particulares, portanto, também a partir da sensibilidade, e pelo fato de alguns universais se manifestarem na natureza comum a certos particulares (ver *Seg. An.* B19, 100b1: ‘vejo o homem, não um homem Cálías’). É pela compreensão dessa ‘natureza comum’ que, através da experiência de ‘muitas recordações da mesma coisa’, se gera o universal (*Met.* A1, 980b28-981a3; *Seg. An.* B19, 100a3-6) (SANTOS, 2008, p.56).

Por conseguinte, sendo o ser humano dotado de faculdade sensoperceptiva, imaginação e pensamento ou faculdade intelectual<sup>110</sup>, ele é capaz de reconhecer noções universais a partir da averiguação de semelhanças que se apresentam nos casos de experiências (*Segundos Analíticos*, 100a5-9).

---

<sup>110</sup> “A percepção tem de ser do particular, ao passo que o conhecimento científico envolve a identificação do universal.” (*Segundos Analíticos*, 87b3-8, ver também 81b6-7 e 86a29). *Ética a Nicômacos*, 1142a27, 1147a26. Ainda sobre o tema: *Segundos Analíticos*, 99b32-100a5 e *Metafísica*, 985a10-12.

Uma vez reconhecida uma noção universal pelo pensamento, haverá a apreensão dessa noção (por exemplo, homem) quando o ser humano entrar em contato, através da sensopercepção, com um exemplar de tal noção universal, no caso do exemplo, quando ele tiver uma percepção visual em ato de seu amigo João.

Ao analisar a interação entre os aspectos cognitivos desse modo, observa-se que a faculdade intelectual/pensamento permite aos seres humanos a captação do universal em conjunto com a percepção da coisa/objeto externo (diferentemente, portanto, da percepção que tem um animal que não dispõe da faculdade intelectual/pensamento). Pois, apenas quando alguém já reconheceu/produziu universais, poderá perceber a coisa/objeto externo como vinculada a dado universal, e não como algo indistinto, ainda por ser classificado.

Desse modo, no caso dos seres humanos, aquilo que se percebe em ato já diz respeito à imaginação, à experiência e ao universal, portanto, ao pensamento. Os atos cognitivos, apesar de seguirem uma certa sucessividade em seu surgimento, não se dão separadamente, compondo, assim, a unidade que consiste no ser humano capaz de conhecer.

#### 4.3.9 A ciência como produto da atividade intelectual/pensamento

Retomando a questão da atividade do pensamento, que é a própria natureza deste (uma vez que o pensamento é essencialmente uma atividade)<sup>111</sup>, com relação ao reconhecimento de formas inteligíveis/universais diz-se que:

A epistemologia aristotélica atribui uma larga parte para a atividade intelectual no mundo dos universais, mas não deixa nunca de ser uma epistemologia fundada no mundo ou naturalizada: os universais que produzimos correspondem às espécies naturais, cujos exemplares são os diferentes indivíduos que povoam o mundo (ZINGANO, 1998, p.170).

---

<sup>111</sup> Como afirma Zingano: "(...) originariamente produtivo, ao pensar, o intelecto desdobra-se numa função também passiva, pois o erudito tem agora a potência de, por si próprio, ativar o que já pensou" (ZINGANO, 1998, p. 170). Ele observa também que: "A frase seguinte ('sempre o que produz é superior ao que é passivo e é princípio da matéria' 430a18-19) tem por objetivo precisamente justificar a manutenção da propriedade do intelecto de ser por essência uma atividade, apesar de ter uma função passiva agora claramente determinada (...) mediante a tese que a função ativa é mais nobre e princípio da função passiva" (ZINGANO, 1998, p.173).

E ainda:

Aristóteles compreende que (...) os universais precisam garantir suas raízes nas próprias coisas. Por isso a advertência: o intelecto não *constitui* seus objetos, embora os *produza* (ZINGANO, 1998, p.171-172).

Por conseguinte, as formas inteligíveis/universais são relativas às coisas individuais que existem no mundo, ou seja, na natureza (*physis*). Desse modo, originariamente, é a partir das coisas (ou seja, do resultado de sua captação pela faculdade sensoperceptiva e do resultado das operações imaginativas) que se pode produzir/reconhecer as formas inteligíveis/universais<sup>112</sup> mediante a atividade do pensamento.

Ao tomar o trecho do *De Anima* em que Aristóteles alega que “somente quando separado é propriamente o que é, e isto somente é imortal e eterno” (*De Anima*, 430a22-23), considerando a argumentação de Zingano, afirma-se que esse trecho se trata do exame acerca do produto do intelecto/pensamento: a ciência (*epistêmê*).

Sobre esse tema, observa-se que:

O ponto crucial será o seguinte: enquanto a produção da ciência depende, para ser uma atividade, do indivíduo que a produz (se, por exemplo, estiver debilitado, o indivíduo não pensa mais nada), a ciência como *produto* ou *resultado da atividade do indivíduo* não depende mais do indivíduo, mas unicamente do mundo, que ela exprime em sua verdade (ZINGANO, 1998, p.173).

Portanto, a produção da ciência se dá mediante a atividade do pensamento (*noêsis*), que se manifesta no ser humano enquanto indivíduo. Entretanto, a ciência enquanto produto de tal atividade realizada pelo ser humano individual é independente do indivíduo que a produziu.

Deve-se ter em consideração que a forma/universal é aquilo graças ao qual a coisa é o que é; desse modo, pode-se afirmar que a forma/universal está na própria coisa (individual existente no mundo) como inteligível em potência. Como tal (isto é, como inteligível em potência), a forma/universal pode ser produzida/reconhecida

---

<sup>112</sup> Sobre o tema, ver: (CHARLES, 2005, p.279).

mediante a função ativa/produzida da faculdade intelectiva/pensamento. Desse modo, a forma passa de inteligível em potência para inteligida em ato.

É nesse sentido que se afirma que a atividade relativa à faculdade intelectiva/pensamento depende das condições em que se encontra aquele que pensa ou exerce tal capacidade. Entretanto, apesar de a ciência estar sujeita à atividade do pensamento, ressalta-se que:

(...) a validade do pensamento não depende do fato de ter sido pensado, mas está fundada no mundo, pois não é porque se pensa de um modo que o mundo é assim, mas é porque o mundo é assim que se pensa de tal modo. Estreitamente ligados, o ato de pensar e seu resultado, porém, dependem de condições muito distintas. (ZINGANO, 1998, p.174).

Assim, o produto da atividade de pensar (a ciência) tem sua validade garantida devido a aquilo que é pensado. Desse modo, ao considerar que “a ciência em ato é a mesma que seu objeto” (*De Anima*, 430a19), confere-se uma semelhança entre o produto da atividade do pensamento e as formas inteligíveis/universais presentes nas coisas, inteligidas através de tal atividade.

Na conexão entre ciência e coisas do mundo (que, como visto, é possível devido à atividade do pensamento) reside uma estabilidade proporcionada pela semelhança entre inteligível e inteligido. Portanto, a ciência como produto da atividade de pensar é idêntica à forma inteligida que se encontra no mundo como potencialmente inteligível.

O resultado do ato de pensar depende, assim, das formas inteligíveis que são relativas a particulares que estão no mundo, enquanto o ato de pensar depende das condições daquele que pensa para que ocorra de modo regular.

É importante observar que:

É óbvio que podemos dizer de um indivíduo que ele ora pensa, ora não pensa, mas o que Aristóteles assinala é que, segundo a sua doutrina da precedência do ato sobre a potência, aplicada agora à ciência, está sob interdição dizer que [o indivíduo] ora pensa tal coisa, ora pensa o seu contrário, pois a garantia última [do resultado do pensamento] é a forma da coisa, que não sofre mudança, ainda que seja necessária a ação do intelecto para que a forma passe de inteligível a inteligida. Há um elemento arbitrário e casual na atividade individual de pensar, mas o conhecimento como produto não é nem arbitrário nem casual, pois está fundado na forma das



coisas, que, para ser inteligida, precisa ser separada pelo intelecto, mas é o que é não em função de ter sido pensada, mas porque o mundo é assim (ZINGANO, 1998, p.175).

Por conseguinte, ainda que as formas/universais passem de inteligíveis em potência a inteligidas em ato através da atividade do pensamento, não se pode dizer que tais formas foram geradas pela atividade intelectual/pensamento. Pois, no caso da produção (enquanto reconhecimento) de tais formas por parte da inteligência/pensamento, não há mudanças nas formas reconhecidas, mas apenas a separação formal ou abstração de tais formas/universais com relação a seus correspondentes materiais, visto que tais formas no mundo são relativas a compostos ou sujeitos individuais.

Dessa maneira, mesmo depois de inteligidas, as formas/universais mantêm as características que também são concernentes à coisa. Afirma-se, então, que a ciência, como resultante da atividade do intelecto/pensamento, baseia-se naquilo que determina a coisa (forma inteligível/universal) e não na atividade individual de pensar.

É nesse sentido que se diz que:

A ciência é o produto do conhecimento que adquirem os indivíduos, mas ela vai além dos indivíduos e sobrevive aos seus avatares. Mais ainda, a validade da ciência é independente da atividade dos indivíduos, pois ela não repousa no que faz o sujeito, mas no que é a própria coisa (ZINGANO, 1998, p.177).

Considerando as últimas linhas do Capítulo V do Livro *Γ* do *De Anima*, Zingano propõe que não se trata da afirmação de uma separação substancial do intelecto em seu aspecto ativo, mas da separação entre a atividade de conhecer que é relativa a um indivíduo e o conhecimento decorrente de tal atividade, ou seja, a ciência.

Desse modo, ainda que seja obtida a partir da atividade da faculdade intelectual/pensamento, que diz respeito aos seres humanos, a ciência tem sua base naquilo que a coisa é, ou seja, em formas inteligíveis/universais, que se encontram no mundo independentemente da atividade daquele que conhece.

Observa-se, portanto, que:

[Aristóteles] diz que a *ciência como resultado* é imortal e eterna. (...) o que é imortal e eterno não é a *atividade de conhecer*, isto é parcial e episódico, temporalmente segundo quanto ao conhecimento em potência (o conhecimento que pode adquirir) e deixa de existir com a morte do sujeito (ZINGANO, 1998, p.177).

Aquele que conhece é substância no sentido de composto (corpo-alma), é mortal, portanto perecível, e tem as atividades de suas faculdades comprometidas pelo seu perecer. Então, diz-se que o ato de pensar, bem como o de amar e o de odiar, por exemplo, são relativos ao indivíduo (humano) enquanto composto e tais atos sofrem alterações de acordo com o perecimento de tal ser animado (*De Anima*, 408b29-30). Entretanto, o resultado da atividade intelectual/pensamento não é afetado, pois tal resultado já é desvinculado daquele que pensa.

Assim, é possível verificar a diferença entre a atividade de pensar de cada indivíduo, que é perecível, e o pensamento como resultado, que permanece válido e diz respeito à ciência. No que se refere à função passiva do pensamento, é por meio dela que o ser humano é capaz de guardar o conhecimento que se obteve.

Apesar de se tratar de uma função que sofre com os desgastes do tempo, não há pensamento humano sem essa função. Por outro lado, aquilo que é conhecido, a ciência, é imortal e eterna, pois diz respeito às formas inteligíveis/universais da natureza, que não sofrem alterações nem desgastes promovidos pelo tempo.

Portanto,

O que é imortal e eterno é a *ciência obtida*. Não sua obtenção, mas seu resultado: este é imperecedouro. Civilizações podem surgir e perecer, mas, sempre que cada uma desenvolver o saber, ela desenvolverá o mesmo saber e chegará, ao cabo da investigação, aos mesmos resultados, quaisquer que sejam os avatares e as peculiaridades que marcaram a busca da verdade (ZINGANO, 1998, p.177).

A ciência é, então, imortal como *produto* do pensamento em ato. Como é fundamentada nas coisas do mundo, ela sempre apresentará os mesmos

resultados, independentemente de quem seja aquele que a obtenha ou da época em que seja obtida.

#### 4.3.9.1 Considerações finais: a ciência como conhecimento da natureza

Como produto da atividade de pensar, a ciência é a forma inteligível/universal, ou o conjunto articulado de tais formas. Na medida em que tais formas existem na natureza atreladas às coisas individuais, o reconhecimento delas será sempre o mesmo<sup>113</sup>.

Ao considerar a ciência como “expressão da verdade atemporal de um mundo que é sempre o que é” (ZINGANO, 1998, p.178), trata-se dela como separada das atividades intelectivas/pensamentos do conhecedor. Evidencia-se mais uma vez que:

A separação a que Aristóteles alude em III 5 diz respeito a uma distinção *epistemológica* entre o saber que um sujeito (ou um povo) produz e o saber produzido. O primeiro é limitado e sofre as agruras do tempo; o segundo é eterno e imortal, sempre o mesmo (ZINGANO, 1998, p.178).

Não se considera, portanto, que Aristóteles promova uma separação entre pensamento ativo/produtivo e corpo natural orgânico. Uma vez que o pensamento ativo/produtivo é uma função da faculdade da alma conhecida como faculdade intelectual/pensamento, este só pode se dar em um corpo apropriado, pois a alma é forma do corpo natural orgânico e é necessariamente atrelada a ele, como já visto.

Portanto, não há separação substancial entre pensamento ativo/produtivo e o corpo natural orgânico. Há, porém, uma distinção entre o *saber que um sujeito produz* e o *resultado em ato do saber produzido*. O saber que um sujeito produz,

---

<sup>113</sup> Ressalta Zingano sobre o assunto: “Este parece ser o sentido da tese do eterno retorno, sustentada por Aristóteles. O mundo segue um padrão natural cíclico (*Meteor.* I 3 339b27; I 14 351b9ss.: terras secas tornam-se úmidas e as úmidas tornam-se secas; terras férteis tornam-se inférteis: as áridas, férteis); no interior destes ciclos, ‘as mesmas opiniões, deve-se supor, surgem não uma ou duas vezes, mas ilimitadas vezes’ (*De Coelo* I 3 270b9-20). A razão última deste fato é que a essência ou forma natural é o limite do conhecimento e, se é limite do conhecimento, é também da coisa mesma, *Met.* Δ 17 1022a19-20.” (ZINGANO, 1998, p.177). Assim, a forma natural ou universal é a essência da coisa, ou seja, é o que determina o que é a coisa, é o limite do conhecimento, portanto, é o que pode ser conhecido.

como diz a própria denominação, é o conhecimento que depende das funções ativa/produzida e paciente/passiva da faculdade intelectual/pensamento.

Tal faculdade se manifesta em um sujeito individual como atributo da espécie, portanto, em um ser humano. Assim, como substância no sentido de composto corpo-alma, o ser humano é mortal e perece com o passar do tempo.

Em (*De Anima*, 408b29-30), Aristóteles já havia observado que como o pensar é uma atividade relativa ao sujeito que perece, o desempenho dessa faculdade é também afetado pelo desgaste. Assim, o sujeito que conhece pode passar a ter dificuldades para ter lembrança dos conhecimentos que possui. O indivíduo pode mesmo não conseguir ter lembrança alguma do seu conhecimento e não conseguir mais pensar.

Naquilo que diz respeito ao *resultado em ato do saber produzido*, este não é afetado pela debilidade da atividade do pensamento no sujeito que conhece, ou seja, tal debilidade afeta a atividade do pensamento em tal indivíduo, mas não o pensamento como resultado.

Assim,

(...) a ciência permanecerá tal como é, imortal e eterna, pois é a expressão da verdade atemporal de um mundo que é sempre o que é. E ela é propriamente o que é quando tomada em si mesma, isto é, quando desligada dos episódios mentais dos indivíduos que conhecem (ZINGANO, 1998, p.178).

Diz-se ainda que:

Nada, do ponto de vista da substância, sobrevive à nossa morte. No entanto, o resultado de nossa atividade de pensar vence a usura do tempo: a verdade é atemporal. (...) A ciência é imortal e eterna e, nesta exata medida (epistemológica e não substancialista), o intelecto o será, pois é ele quem produz a ciência (ZINGANO, 1998, p.182).

Portanto, o produto do pensamento (ou seja, a ciência) depende da atividade da faculdade intelectual/pensamento, pois é através de tal atividade que o ser humano pensa. Por outro lado, o produto ou resultado do pensamento é a forma inteligida/universal, que se encontra como potencialmente inteligível no mundo/natureza.

Essa relação entre resultado do pensamento e mundo/natureza é o que fundamenta o argumento de que a ciência é eterna e imortal, levando uma distinção epistemológica entre conhecimento individual e ciência como resultado em ato do conhecimento. Afirma-se também que a forma inteligível/universal é eterna e imortal e encontra-se na natureza vinculada às coisas individuais.

Desse modo, aquele que conhece é mortal e perecível, porém o conhecimento (em ato, ou seja, como resultado) é imortal, pois diz respeito às formas/universais da natureza.

A faculdade intelectiva é, portanto, capaz de proporcionar o conhecimento da natureza. E, enquanto o conhecimento individual se calca no acúmulo de conhecimento pelo indivíduo na função passiva da faculdade intelectiva/pensamento, o conhecimento da natureza, ou a ciência como resultado em ato do conhecimento, se funda no mundo.

Desse modo, a ciência é o conhecimento em ato da natureza por meio do reconhecimento em ato das formas/universais. E, enquanto ato, trata-se de um estado e não é acumulado de maneira potencial, como ocorre com o conhecimento individual.

É nessa medida que a ciência é tomada epistemologicamente separada da faculdade intelectiva (e de suas funções, portanto), porque é eterna devido ao seu fundamento: devido à eternidade e imortalidade da forma inteligível/universal na natureza.

Portanto, considerando aquilo que Aristóteles afirma no início do *De Anima* (402a1-seguintes) – ou seja, que o exame acerca da alma contribui para o conhecimento da natureza –, observa-se que para se chegar à ciência como conhecimento da natureza, percorre-se o caminho cognitivo iniciado com a sensopercepção.

Por conseguinte, sendo sensopercepção e pensamento faculdades anímicas, mostrou-se necessária a abordagem inicial da noção de alma para que se desse seguimento ao exame do percurso cognitivo que parte da atividade da faculdade sensoperceptiva e chega ao conhecimento da natureza (ciência) como resultado da faculdade intelectiva/pensamento.

## CONCLUSÃO

O tratado aristotélico *De Anima* é a obra em que se trabalha o que se conhece como psicologia aristotélica<sup>114</sup>. Os dois primeiros livros desse tratado foram dedicados ao estudo da alma ou faculdade nutritiva e da alma ou faculdade sensoperceptiva.

Na pesquisa desses casos, foi observada a inserção de elementos ou fatores típicos das faculdades mencionadas, bem como a interação entre tais elementos no sistema a que se chama hilemorfismo. Tanto a teoria aristotélica sobre a faculdade nutritiva, quanto à relativa à faculdade sensoperceptiva são enquadradas na teoria hilemórfica, segundo a qual, em uma de suas premissas, a alma só pode ser forma de um certo tipo de corpo (do corpo natural orgânico), não subsistindo separadamente deste (ZINGANO, 1998, p.118-119).

Naquilo que diz respeito ao pensamento ou faculdade intelectual/pensamento, esta depende da manifestação em um ser animado da faculdade nutritiva, da faculdade sensoperceptiva e da operação imaginativa. Trata-se, por conseguinte, da faculdade distintiva de certo tipo de ser animado: o ser humano, pois é apenas nesse tipo de ser que se manifesta a capacidade de pensar.

No *De Anima*, a despeito das dificuldades iniciais que se manifestam, o tratamento da faculdade intelectual/pensamento traz consigo o cerne da questão do pensamento nesse tratado, resumido por Zingano do seguinte modo:

(...) a noética aristotélica parece-me pôr um problema cuja solução exigirá os melhores esforços da filosofia moderna. Para formulá-lo sucintamente, trata-se do problema de como produzir conceitos (e teorias) a partir do que é dado na sensação [...]. Esse é o problema que é formulado pela noética aristotélica no *De Anima*. Aristóteles não tem uma solução clara e expressamente apresentada para esse problema, enfrentando mesmo dificuldades para formulá-lo (ZINGANO, 1998, p.124-125).

Portanto, apesar de dificuldades acompanharem o tratamento da faculdade intelectual ou pensamento no tratado *De Anima* (tais como, por exemplo, a suposta

---

<sup>114</sup> O termo psicologia é usado nesse caso no sentido de ser um estudo ou pesquisa acerca da alma (*psyché*).

separação total do pensamento com relação ao corpo, o possível caráter impassível do intelecto, dentre outros aspectos), tais dificuldades não devem mascarar nem vetar a tarefa maior que é a tentativa de compreender como se dá o pensamento no ser humano, ou seja, como a faculdade intelectual/pensamento produz/reconhece universais tendo por base os estímulos advindos da atividade da faculdade sensoperceptiva.

A sensopercepção, por sua vez, é caracterizada como passo inaugural do processo cognitivo. Pois é a faculdade da alma que inicialmente propicia o contato do ser animado (no caso, o ser humano) com a natureza. Quando o ser humano entra em contato com o objeto externo, seu organismo tem sua potencialidade atualizada de maneira tal que apreende a forma sensível do objeto externo sem a matéria.

Assim, o percipiente (o homem) torna-se semelhante ao objeto externo em ato (*De Anima*, 417a18-20). A assimilação que se dá na sensopercepção é o estímulo advindo do mundo/da natureza (BURNYEAT, 2002, p.41). E, para que seja possível ocorrer, necessita da presença em ato do objeto externo e da potencialidade do percipiente ser semelhante à qualidade que se encontra em atualidade no objeto sensível.

Ao receber a forma sensível a partir do objeto externo em ato, o homem, ainda através da faculdade sensoperceptiva, tem a habilidade de discriminá-la e de perceber que está percebendo (meta-percepção). Por sua vez, a meta-percepção possibilita o reconhecimento de algo como sendo resultante da atividade sensoperceptiva. Assim sendo, o ser humano só tem sensopercepção de algo do qual se apresente alguma cognição. Portanto, a sensopercepção de um objeto externo é concomitante à meta-percepção desse objeto (*Física*, 244b15-245a1).

Se, por um lado, a atividade sensoperceptiva implica necessariamente a meta-percepção, por outro lado, tal atividade não resulta necessariamente na imaginação. No caso do ser humano, entretanto, há imaginação, e afirma-se que se trata de um conjunto de operações que diz respeito ao que permaneceu após a atividade sensoperceptiva, portanto independe da presença em ato do objeto externo.

A imaginação pode ser entendida como conjunto operacional que fornece representações à faculdade intelectual/pensamento (por exemplo). Nesse sentido, a imagem é identificada como estrutura por meio da qual a faculdade intelectual/pensamento representa seu objeto. O resultado da elaboração do saldo da atividade da faculdade sensoperceptiva pode ser expresso de maneira proposicional pelo homem.

Por conseguinte, afirma-se que a elaboração de estímulos sensoperceptivos resulta em imagens/representações imaginativas que podem ser associadas a nomes, com os quais o homem pode formar proposições. Tais proposições serão classificadas como verdadeiras ou falsas de acordo com o objeto externo/estado de coisas.

Vale ressaltar que é possível afirmar que há no ser humano uma influência mútua entre a faculdade sensoperceptiva, a operação imaginativa e a faculdade intelectual/pensamento. Desse modo, quando se dá a atividade sensoperceptiva, por exemplo, essa atividade se encontra vinculada a uma estrutura cognitiva promovida pela imaginação.

Os estímulos que compõem essa estrutura cognitiva podem ser relativos ao passado ou ao presente, e são provenientes da atividade da faculdade sensoperceptiva. Desse modo, afirma-se que dizem respeito às experiências privadas que cada indivíduo obtém mediante o contato com a natureza. E esta, por sua vez, é considerada a mesma para todos.

Assim, enquanto a faculdade sensoperceptiva, a operação imaginativa e a faculdade intelectual/pensamento são relativas a cada ser humano enquanto indivíduo e, desse modo, dependem da apreensão e elaboração da forma sensível por cada um, aquilo de onde provêm os estímulos, a natureza, é a mesma.

Naquilo que diz respeito à faculdade intelectual/pensamento, afirma-se que, através da relação entre suas funções ativa e passiva, o ser humano enquanto indivíduo alcança formas inteligíveis/universais.

Assim, o que resulta da faculdade intelectual/pensamento em ato é a ciência ou o conhecimento da natureza. Esse resultado é considerado independente da atividade do pensamento que se dá individualmente e que pode ser abalada por desgastes naturais promovidos pelo tempo naquele que pensa.



Afirma-se, então, que o resultado da atividade intelectual é eterno e imortal por ser relacionado às formas inteligíveis/universais encontrados no mundo/natureza, que são sempre os mesmos, independentemente da época ou de quem os pense, chegando-se, assim, sempre a essas mesmas formas inteligíveis/universais como resultado ao se pensar o mundo.

Nesse sentido, observa-se que o ser humano, enquanto ser animado, participa do eterno e do divino através da propagação da espécie mediante o desempenho da função reprodutiva. Por outro lado, enquanto única espécie animal capaz de pensar, é aquela que pode chegar ao resultado do conhecimento, ou seja, à ciência como conhecimento imperecedouro da natureza.

A efetividade do conhecimento da natureza é o ponto para o qual se converge o caminho cognitivo iniciado com a captação de estímulos sensoperceptivos advindos de objetos externos. Desse modo, há a captação sensível (com a qual necessariamente se dá a meta-percepção) e aquilo que persiste dessa captação é elaborado como representações imaginativas. Então, como resultado da atividade intelectual/pensamento, são produzidos/reconhecidos universais/formas inteligíveis, que se dão no mundo vinculados à coisas individuais/particulares.

Por conseguinte, o conhecimento da natureza pelo ser humano implica que a problematização do pensamento no *De Anima* seja indiscernível do percurso cognitivo iniciado com a sensopercepção.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de filosofia*, tradução de Alfredo Bosi e Revisão de Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1997.

ANGIONI, Lucas, *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles: De anima, livros I-III (trechos)*. Campinas, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução à teoria da predicção em aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

ANNAS. Julia. *Hellenistic philosophy of mind*. Los Angeles: University of California Press, 1992.

APHROSISIAS, Alexander of. *Supplement to "On de Soul"*. Translated by R. W. Sharples. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

ARISTÓTELES, *Categories, On interpretation, Prior analytics*, translated by H. P. Cooke and Hugh Tredennick, in: *Aristotle vol. I*. London: Harvard University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Da alma (De anima)*, int., trad. e notas por Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições, 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Da geração e da corrupção*, tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Landy, 2001.

\_\_\_\_\_. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 34. ed. São Paulo: 2006.

\_\_\_\_\_. *De anima*, text and commentary. ed. W. D. Ross. Oxford, 1961.

\_\_\_\_\_. *De l'ame*, trad. et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

\_\_\_\_\_. *Física I-II. Prefácio, introdução, tradução e comentários: Lucas Angioni*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics*, trans. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *On the soul*. In: *Aristotle VIII, On the soul – Parva naturalia – On breath*, trans. by W. S. Hett, Harvard University Press. London, 2000.

\_\_\_\_\_. *Organon*. São Paulo: Edipro, 2004.

\_\_\_\_\_. *Physics, Books I-IV, in: Aristotle vol. IV*, translated by P.H. Wicksteed and F.M. Cornford, Harvard University Press. London, 2005.

\_\_\_\_\_. *Physics, Books V-VIII, in: Aristotle vol. V*, translated by P.H. Wicksteed and F.M. Cornford, Harvard University Press. London, 2006.

\_\_\_\_\_. *Posterior analytics, Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster, in: Aristotle vol. II, Harvard University Press, London, 2002.

\_\_\_\_\_. *The works of Aristotle volume II*. Publisher: William Benton. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

\_\_\_\_\_. *The complete works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, vol. I and II, Princeton University Press, USA, 1995.

BARNES, Jonathan. *Aristotle's concept of mind*. In: Proceedings of the Aristotelian Society. New Series, vol. 72, p. 101-114, 1972.

BEERE, Jonathan. *Potenciality and the matter os composite substance*. In: Phronesis, LI/4. Leiden, 2006.

BERGSON, Henri, *Matéria e memória, Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERTI, Enrico, *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOERI, Marcelo D., *Apariencia y realidad en el Pensamiento griego, Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles Acerca del alma. De Anima (traducción, notas, prólogo y introducción: Marcelo D. Boeri)*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2010.

BOLTON, Robert. *Aristotle's definition of the soul: 'De Anima' ii, 1-3*. In: Phronesis, vol. 23, 1978.

BRANQUINHO, João, MURCHO, Desidério, GOMES, Nelson G., *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRENTANO, Franz. *The psychology of Aristotle: in particular his doctrine of the active intellect*. Los Angeles: University of California Press, 1977.

BURNYEAT, M. F., *Aristotle's divine intellect*. Wisconsin: Marquette University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *'De Anima' II 5*. In: Phronesis, vol. 47, 2002.

\_\_\_\_\_. *Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft*, in: *Essays on Aristotle's De anima*, ed. by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty. New York: Oxford University Press, 1996.

CASSIN, Barbara, *Aristóteles e o lógos, contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CASTON, Victor. *Aristotle on consciousness*. In: *Mind*, vol. 111, 2002.

CHARLES, David, *Aristotle on meaning and essence*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

CLAGHORN, G.S., *Aristotle's criticism of Plato's Timaeus*. The Haia, 1954.

Coleção Os Pensadores, *Pré-socráticos*, vol. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

EDEL, Abraham, *Aristotle and his philosophy*. London: Croom Helm, 1982.

EVERSON, Stephen, *Aristotle on perception*. New York: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Companions to ancient thought 1: epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Companions to ancient thought 2: psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FINE, Kit, *The Problem of Mixture*, in: *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, ed. by Frank A. Lewis and Robert Bolton. Los Angeles: Blackwell Publishers, 1996.

GOTTHELF, Allan, *Aristotle on nature and living things*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985.

HAMLIN, D. W., *Aristotle's account of aesthesis in the DA*. In: *Classical Quarterly, New Series*. Vol. 9. Cambridge University Press, 1959.

HEINAMAN, Robert. *Actuality, potentiality and De Anima II.5*. In: *Phronesis*, 52. Leiden, 2007.

IRWIN, T. H., *Aristotle's first principles*. Oxford, 1988.

JOHANSEN, T. K., *Aristotle on the sense-organs*. New York: Cambridge University Press, 2009.

KAHN, Charles H., *The role of nous in the cognition of first principles in Posterior Analytics II 19*. In: *Studia Aristotélica IX – Aristotle on science: the Posterior Analytics*. ed. by Enrico Berti, Pádua, 1978.

KOSMAN, L. A., *Perceiving that we perceive: On the Soul III, 2*. In: *The Philosophical Review*, vol. 84. Duke University Press, 1975.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E., *Os filósofos pré-socráticos*.4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KOSMAN, L. A., *What does the Maker Mind Make?*, in: *Essays On Aristotle's De Anima*, ed. by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty. New York: Oxford University Press, 1996.

LEAR, Jonathan. *Aristotle: the desire to understand*. New York: Cambridge University Press, 2010.

LEWIS, Frank A., BOLTON, Robert, *Form, matter and mixture in Aristotle*. Los Angeles: Blackwell Publishers, 1996.

LLOYD, G. E. R., OWEN, G.E.L, *Aristotle on mind and the senses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nature and life: a Review of Allan Gotthelf (ed.), Aristotle on nature and living things, philosophical and historical studies presented to David M. Balme on his seventieth birthday*.

MARCOS, Graciela Elena, DÍAZ, María Elena. *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica: parecer e aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

NUSSBAUM, Martha, *Aristotelian dualism: reply to Howard Robinson*. In: *OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. II, 1984.

\_\_\_\_\_. RORTY, Amélie O. *Essays On Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 1996.

PARMÊNIDES, *Da Natureza*. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PHILOPONUS, *On Aristotle on the intellect: de Anima 3.4-8*. Translated by William Charlton. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*. Translated by William Charlton. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

PLATÃO, *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de José Trindade Santos. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio – Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *O banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Timeu*. In: *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Stória Editores Lda, 2003.

POLANSKY, Ronald, *Aristotle's De Anima*. USA: Cambridge University Press, 2007.

ROBINSON, Howard, *Aristotelian dualism*. In: OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. I, 1983.

ROSS, W. D., *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.

SANTOS, José Gabriel Trindade, *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da Filosofia Grega*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1992.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão Tomo I: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão Tomo II: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão Tomo III: Alma, cidade, cosmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SHIELDS, Christopher. *Soul as subject in Aristotle's De Anima*. In: The Classical Quarterly. New Series, vol. 38, 1988.

SIMPLICIUS. *On Aristotle's On the Soul 3.1-5*. Translated by H. J. Blumenthal. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

SISKO, John E., *Reflexive awareness does belong to the main function of perception: reply to Victor Caston*. In: Mind, vol. 113, 2004.

SORABJI, Richard, *Aristotle on memory*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Body and soul in Aristotle*. In: Philosophy, vol. 49, no. 187. Cambridge University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *Intentionality and Physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, in: Essays On Aristotle's *De Anima*, ed. by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty. New York: Oxford University Press, 1996.

WATSON, Gerard. *Phantasia in Aristotle, DA 3.3*. In: The Classical Quarterly. New Series, vol. 32, p. 100-113, 1982.

WEDIN, Michael V., *Aristotle's theory of substance: the Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mind and imagination in Aristotle*. New York: Vail-Ballou Press, 1988.

WILLIAMS, Bernard, *Hylomorphism*, In: OSAPH – Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. IV, 1986.

ZINGANO, Marco, *Razão e sensação em Aristóteles*, Um ensaio sobre *De Anima* III 4-5. Porto Alegre: L&PM, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados / coordenação de Marco Zingano*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados / coordenação de Marco Zingano*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.