



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PEDRO VINÍCIUS BRITO EROLES

Imaginação e intelecção no *De Anima* III 3-5 de
Aristóteles

SÃO PAULO

2011

PEDRO VINÍCIUS BRITO EROLES

Imaginação e intelecção no *De Anima* III 3-5 de
Aristóteles

Trabalho de conclusão de curso apresentado para
a obtenção do título de Bacharel em Filosofia pela
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo –
PUC-SP.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Perine.

SÃO PAULO

2011

PEDRO VINÍCIUS BRITO EROLES

Imaginação e intelecção no *De Anima* III 3-5 de
Aristóteles

Este trabalho de conclusão foi aprovado para a
obtenção do título de Bacharel em Filosofia pela
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
PUC-SP.

Orientador Prof. Dr. Marcelo Perine

Parecerista Profa. Dra. Rachel Gazolla

São Paulo, ____ de _____ de 2011.

Para minha mãe

AGRADECIMENTOS

Gostaria aqui de agradecer ao Prof. Dr. Marcelo Perine, por ter gentilmente aceito a tarefa de me orientar nesse trabalho final de minha graduação em Filosofia. É uma honra ser orientado por esse grande especialista em Filosofia Antiga, além de pessoa tão gentil e acessível aos alunos.

Quero também aqui agradecer à Gabriela, minha namorada, pelo apoio e por todo o carinho durante esses mais de dois anos que estamos juntos. Muitas foram as vezes que, num momento de dificuldade ou de cansaço durante o meu período de graduação, ela me confortou e me reanimou, seja por telefone, devido às dificuldades de estarmos juntos às vezes, seja pessoalmente. Esse pequeno trabalho também é dedicado a ela.

E meu agradecimento final vai para essa pessoa tão especial para mim que é minha mãe: não só pelo apoio material, pelo suporte nos momentos em que o desânimo diante das dificuldades em cursar duas graduações simultaneamente me acometeu, mas também por sua determinação e força de vontade, as quais sempre foram exemplos para a minha vida.

- *A felicidade do intelecto é separada.*

Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (X 8 1178a22).

- *E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas.*

Aristóteles, *De Anima* (III 3 429a26).

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo fazer uma breve explanação e análise dos capítulos 3 a 5 do Livro III do tratado aristotélico *Sobre a Alma*. Iniciamos pela análise da imaginação, explicitando suas relações com a percepção sensível e com a intelectão. Na seqüência, passamos à análise das relações entre sensação e intelectão, de modo a estabelecer analogias e diferenças em relação ao modo como atuam. Por fim, centramos nossa análise nas partes produtiva e passiva do intelecto como colocadas por Aristóteles, de modo a explicar a interação entre elas e as peculiaridades de cada uma, bem como os problemas levantados por tal concepção desses aspectos anímicos.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	7
1. INTRODUÇÃO	9
2. IMAGINAÇÃO E SUAS RELAÇÕES COM A SENSACÃO E A INTELECÇÃO	12
3. SENSACÃO E INTELECÇÃO	17
4. INTELLECTO PRODUTIVO E INTELLECTO PASSIVO	24
5. CONCLUSÃO	29
BIBLIOGRAFIA	32

1. INTRODUÇÃO

“A noética aristotélica é tida como a parte mais significativa e, ao mesmo tempo, mais problemática da psicologia de Aristóteles. Toda a análise das faculdades da alma parece preparar o caminho e culminar no exame da faculdade intelectiva, que pertence unicamente ao homem, graças à qual ele se assemelha maximamente ao divino.”¹ A alma noética tem, no tratado de Aristóteles, uma posição diferenciada em relação às demais faculdades da alma humana: não obstante Aristóteles engendrar uma defesa do hilemorfismo, ou seja, da alma como uma forma de um corpo e, portanto, inseparável deste, a função do pensamento parece ser uma exceção quanto à separabilidade e independência em relação à matéria. Apesar de aparentemente se constatar a dependência da intelecção em relação a um aspecto corporal como a imaginação, o que levaria a concluir que o intelecto não poderia subsistir sem o corpo, a análise aristotélica envereda para uma divisão do intelecto de modo a preservar como separável ao menos uma de suas partes.

A analogia entre a sensação e a intelecção feita por Aristóteles no capítulo III 4, seguida da afirmação de que o intelecto seria impassível, levanta a questão sobre a contradição entre ser o intelecto impassível e, ao mesmo tempo, atuar pela apreensão dos inteligíveis. Como poderia haver a impassibilidade de uma intelecção que atua propriamente por ser afetada por inteligíveis, analogamente à afetação dos órgãos sensoriais pelos sensíveis? A partir disso, deve ser ressaltado o que é um dos pontos fundamentais de separação entre Aristóteles e seu mestre Platão no tocante à epistemologia: enquanto o mestre da Academia colocava as formas como universais exteriores, que apenas se instanciavam na alma e que, portanto, poderiam ser rememoradas por um processo de intelecção independente dos sensíveis, Aristóteles “desceu” as formas para a própria alma, onde estariam não mais em ato, como para Platão, mas em potência, como pressupostos para o conhecimento dos sensíveis e para a reatualização do conteúdo inscrito em nossas mentes após o processo de intelecção. O intelecto conteria, portanto, todos os seres em potência, mas ele nada seria antes da atualização dessas formas pelo contato com o inteligível.² Nesse aspecto é que Aristóteles qualifica o intelecto como impassível, pois não há a alteração das formas presentes na mente, mas apenas uma espécie de *aperfeiçoamento não-corruptivo*, o qual atualizaria essas formas e permitiria o conhecimento sem alterar as formas em si na mente. Também a impassibilidade

¹ ZINGANO, p. 118.

² “Ao contrário, 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 os conceitos (e teorias) a partir do que é dado na sensação, tendo abandonado definitivamente o mito de uma forma recebida aos moldes da recepção das qualidades sensíveis.” (ZINGANO, p. 124)

desse intelecto está ligada ao realismo aristotélico, visto que a inalterabilidade das formas em nossa mente era, para Aristóteles, corolário da própria determinação do nosso conhecimento pelos objetos inteligíveis, e não o contrário.³

Nesse trabalho, faremos uma breve análise dos pontos acima mencionados, com foco no capítulo III 3 (no qual Aristóteles analisa a imaginação) e nos capítulos III 4-5 (nos quais Aristóteles inicia sua abordagem sobre o intelecto), de modo a explicar os pontos relevantes e as questões levantadas sobre as relações entre imaginação e inteligência, sua natureza, funções e os problemas que as concepções aristotélicas levantaram e legaram à posteridade. O grande esforço aristotélico em romper com Platão em relação à teoria das Ideias, de modo a não mais admitir a existência de universais apartados tem, no tratado em análise, um ponto de culminância nos capítulos que analisam a alma intelectiva, visto ser este o único ponto no qual Aristóteles parece abrir mão do rígido hilemorfismo impresso no estudo das outras capacidades anímicas.

Escreve o filósofo tomista Octavio Derisi que “(...) todo o sistema de Aristóteles se constitui como um vigoroso esforço de esclarecimento do ser das coisas. Aristóteles não duvida do valor real do ser e de seus princípios, objetos da inteligência”⁴. Aristóteles, não obstante ter situado os universais na alma e ter colocado a atividade de inteligência do indivíduo como pressuposto necessário para a produção do conhecimento, deixou claro que o conhecimento independe do sujeito cognoscente no tocante à sua validade, a qual se funda na própria realidade das coisas. Como escreve Marco Zingano,

a forma está nas próprias coisas (é graças a ela que a coisa é o que é); como inteligível (em potência), ela pode ser inteligida pelo homem, mas somente se a atividade do intelecto tornar (produzir) o inteligível em potência um inteligível em ato. Assim, em certo sentido, a ciência depende da atividade de pensar, e esta depende das condições do sujeito que pensa; por outro lado, no entanto, a validade do pensamento não depende do fato de ter sido pensado, mas está fundada no mundo, pois não é por que se pensa de um modo que o mundo é assim, mas é por que o mundo é assim que se pensa de tal modo.⁵

O trabalho não tem grandes pretensões. Pelo contrário: trata-se de um esforço inicial para a compreensão de um texto fundamental à história do pensamento, cuja complexidade suscitou comentários e discussões fomentadas por alguns dos maiores nomes da Filosofia, como Averróis, Santo Tomás de Aquino e Franz Brentano, entre outros. Tal esforço apresenta-se tão somente como uma análise introdutória e superficial desses capítulos fundamentais do tratado aristotélico da alma, cuja importância em relação aos problemas

³ “Este é o ponto mais avançado que Aristóteles reconhece e que pode reconhecer para o intelecto. A razão produz seus objetos e assim se torna todas as coisas: a atividade do intelecto é reconhecida ao mesmo tempo em que são preservados os limites do realismo.” (ZINGANO, p. 168).

⁴ DERISI, p. 23.

⁵ ZINGANO, p. 173-174.

suscitados torna indispensável um nível de aprofundamento impossível de ser realizado pelo autor, neste momento e quadro de um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

2. IMAGINAÇÃO E SUAS RELAÇÕES COM A SENSACÃO E A INTELECÇÃO

A análise da natureza da imaginação ocorre como uma espécie de estudo preliminar à abordagem da intelecção, e não por acaso. Escreve Aristóteles em seu tratado:

(...) e a imaginação é diferente da asserção e da negação: pois o verdadeiro e o falso são uma combinação de pensamentos. Em que os primeiros pensamentos seriam diferentes de imagens? Certamente nem estes e nem os outros pensamentos são imagens, **embora também não existam sem imagens**".⁶ (ênfase nossa)

Nesse trecho, Aristóteles explicita que o pensamento não pode ocorrer sem a imaginação. Logo, a capacidade intelectual humana estaria ligada ao corpo pela imaginação. Santo Tomás, em resposta à questão sobre a separabilidade da intelecção do corpo, escreve:

(...) se o intelecto está em potência com respeito às espécies de coisas sensíveis, e não é completa sua operação que dependem de nossa atuação, é impossível e impensável que o intelecto seja uma substância separada.

Por isto há de dizer-se que é uma faculdade, ou uma potência da alma humana. Pois, se bem é verdade que a alma humana é uma forma unida ao corpo, também é verdade que não se esgota totalmente em informar o corpo, como se estivesse totalmente imersa nele – que é o que se sucede em se tratando de formas materiais – senão que excede a capacidade de toda matéria corporal; e na proporção em que excede a capacidade da matéria corporal no que concerne à potência em relação aos inteligíveis, se tem o que pertence ao intelecto somente; mas, na medida em que se une ao corpo, apresenta operações e faculdades através das quais se comunica com este; como são as faculdades da parte nutritiva e sensitiva. E, desta maneira, a natureza do intelecto que Aristóteles demonstra se comprova visto que o intelecto não é uma potência fundada em algum órgão corporal; e, sem embargo, por ele entende formalmente, enquanto que se funda na essência da alma humana, que é a forma do homem.⁷

O Aquinate explicita que a alma é a forma do corpo, mas não como a forma de um objeto material é em relação à sua matéria, mas excedendo essa função justamente no que concerne às potências de recepção dos inteligíveis presentes na alma. E, quando a alma está unida ao corpo, apresenta operações de comunicação com este; e justamente a ponte entre a percepção sensível e a alma intelectual se dá pela imaginação. A análise feita por Aristóteles refere-se às impressões deixadas na mente pela atividade da percepção sensível, o que faz com que a imaginação esteja mais próxima da sensação do que da intelecção.

Inicia Aristóteles sua análise sobre a imaginação:

(...) Pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições.⁸

⁶ *De Anima*, III 8 432a13-14.

⁷ S.TOMÁS, p. 91-92.

⁸ *De Anima*, III 3 427b11-15.

Aristóteles inicia estabelecendo claramente a diferença da imaginação em relação à sensação e à intelecção, e também explicitando a necessidade recíproca dessas faculdades: a imaginação tem como pressuposto a percepção sensível e, por sua vez, a imaginação é imprescindível para a intelecção.⁹

Segue Aristóteles argumentando as razões de ser a imaginação diferente da intelecção:

É evidente que a imaginação não é pensamento e suposição. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante de nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens), e ter opinião não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira. Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras.¹⁰

Enquanto a imaginação seria inteiramente dependente de nossa vontade, pois podemos produzir em nossas mentes a imagem que quisermos, compondo-a com elementos presentes em nossa memória, o juízo ou a opinião dependeriam também de algo que é exterior a nós, ou seja, a verdade ou falsidade do objeto de nosso juízo. Lembrando que Aristóteles define que *dizer do que é que ele não é e do que não é que ele é, é dizer o falso; dizer do que é que é e do que não é que não é, é dizer o verdadeiro*, o que demonstra também a prioridade do nível ontológico sobre o lógico ou discursivo na filosofia aristotélica, nossa opinião teria uma relação necessária com a validade ontológica do objeto sobre o qual opinamos, enquanto que a imaginação, apesar de formada pela impressão deixada pelos sensíveis em nossa mente, não dependeria dessa validade ontológica, podendo ser composta voluntariamente a partir de elementos determinados unicamente a nível lógico.

Além dessa característica diferenciadora da imaginação, Aristóteles também ressalta a forma como a opinião (e aqui Aristóteles não faz a diferenciação entre opinião, ciência e entendimento¹¹) tem a capacidade de alterar-nos emocionalmente e introduzir mudanças em nossos juízos, enquanto que a imaginação não teria essa capacidade.¹² Nesse ponto, Aristóteles deixa clara a relação que há entre a opinião e emoções que engendram mudanças em nossa valoração da própria realidade, ficando explicitada mais uma vez a relação necessária da opinião com o nível ontológico, enquanto que a imaginação remanesceria em

⁹ “(...) deve-se salientar que a imaginação analisada em III 3 é o movimento engendrado pela sensação em ato que deixa sua impressão na mente como imaginação. Esta imaginação seguramente é distinta do pensamento e, como mostra III 3, está antes do lado da sensação” (ZINGANO, p. 120).

¹⁰ *De Anima*, III 3 427b16-23.

¹¹ “E há, aliás, as diferenças da própria suposição – ciência, opinião e entendimento, e os seus contrários -, mas devemos tratar disso num outro tratado.” (*De Anima*, III 3 427b24-26).

¹² Aristóteles define no Livro II da Retórica que as emoções são “as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças em seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias”.

um nível lógico e moldável pela vontade, sem estabelecer portanto uma modificação na forma de percepção e valoração da realidade.

Aristóteles passa a analisar pormenorizadamente se a imaginação seria uma potência ou disposição capaz de apreender, discernir ou expressar o verdadeiro e o falso. Visto que tal capacidade se dá por uma das seguintes quatro vias, nomeadamente, a percepção sensível, a opinião, a ciência e o intelecto, o Estagirita passa a analisar a imaginação tendo como parâmetro essas quatro vias, de modo a corroborar sua tese inicial de que a imaginação não é uma via capaz de apreender, discernir ou expressar o verdadeiro e o falso. Começa analisando a imaginação em relação à percepção sensível:

Que a imaginação não é percepção sensível, é evidente a partir disto: pois a percepção sensível é ou uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver; mas algo pode aparecer para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste – como, por exemplo, as coisas em sonhos. Além disso, a percepção sensível está sempre presente, mas não a imaginação. E se ela fosse o mesmo que a percepção sensível em atividade, então seria possível subsistir imaginação em todas as feras; mas não parece ser assim, por exemplo, nas formigas, abelhas e vermes. Depois, as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa. Além disso, quando estamos em atividade acurada no que concerne a um objeto perceptível, não dizemos que ele aparenta ser um homem, mas antes quando não o percebemos claramente. É neste caso que a percepção seria verdadeira ou falsa. E, como já dissemos, imagens aparecem para nós mesmo de olhos fechados.¹³

A percepção pode ser em potência, ou seja, a possibilidade da apreensão do sensível, ou em ato, quando o sensível é apreendido. Contudo, pode algo ser imaginado mesmo quando não há percepção em potência ou em ato, por exemplo, quando sonhamos (estado no qual nossos órgãos sensitivos não estão em atividade). Quando despertados, a percepção sensível está sempre presente, enquanto nem sempre está presente a imaginação. Ademais, visto que todos os animais também possuem percepção sensível, também todos teriam imaginação caso essa fosse uma espécie de percepção sensível.

Aristóteles atenta também para o fato de que as percepções sensíveis são sempre verdadeiras (a filosofia aristotélica jamais põe a dúvida, tão cara à filosofia a partir de Descartes, quanto à validade do conhecimento sensível), enquanto a maioria das imaginações é falsa. Somente falamos de aparência de verdade em relação à percepção sensível quando, por qualquer que seja a razão, tal percepção não é apreendida claramente, seja pelas limitações próprias ou disfunções nos órgãos sensitivos ou por dificuldades externas na apreensão do sensível.¹⁴

Ainda sobre a diferença entre a sensação e a imaginação, escreve Brentano:

¹³ *De Anima*, III 3 428a5-15.

¹⁴ “A despeito disso, deve-se salientar que a imaginação analisada em III 3 é o movimento engendrado pela sensação em ato que deixa sua impressão na mente como imaginação (III 3 429a1-2). Esta imaginação seguramente é distinta do pensamento e, como mostra III 3, está antes do lado da sensação” (ZINGANO, p. 120).

Mas em que consiste então a diferença entre a imaginação e a sensação, a qual nós devemos reconhecer? As duas vias são movimentos dos mesmos sentidos, afecções do mesmo gênero; entretanto, se diferenciam no fato de que (dado que toda afecção é uma ação) a sensação é o efeito da ação de um objeto sensível presente, enquanto que a imaginação tem seu fundamento em sensações anteriores.¹⁵

Brentano ressalta essa importante característica da imaginação como uma operação que ocorre com base em sensações anteriores, presentes portanto na memória., enquanto a sensação seria o simples ato presente de recepção do sensível pelos órgãos sensoriais.

Continua Aristóteles sua análise da imaginação em relação às vias de apreensão, discernimento e expressão do verdadeiro e do falso, agora no que concerne às suas relações com a opinião:

A imaginação tampouco poderia ser uma das disposições que são sempre verdadeiras, tal como, por exemplo, a ciência e o intelecto, pois também há a imaginação falsa. Resta então ver se ela é opinião; pois ocorre opinião tanto verdadeira como falsa. Mas a opinião é acompanhada de convicção (pois não é possível que aquele que opina não acredite naquilo que opina); mas em nenhuma das feras subsiste convicção, embora em muitas subsista imaginação. [Além disso, toda opinião é acompanhada de convicção, e a convicção é acompanhada de estar persuadido, e a persuasão é acompanhada de razão; em algumas feras, porém, subsiste imaginação, mas não razão].¹⁶

Descartando primeiramente a possibilidade quanto à imaginação ser intelecto ou ciência, dado que tanto o intelecto como a ciência são sempre verdadeiros, ao passo que a imaginação pode ser verdadeira ou falsa, Aristóteles passa a analisar se a imaginação poderia ser opinião, visto que também a opinião pode ser verdadeira ou falsa. Aristóteles rejeita essa alternativa argumentando que a opinião é necessariamente acompanhada de convicção, que por sua vez provém da persuasão, a qual tem como pressuposto a razão. Ora, muitos animais apresentam imaginação, mas nenhum deles apresenta razão e, por conseguinte, convicção. Portanto, se a imaginação fosse opinião, muitos animais apresentariam opinião, o que é falso.

Poder-se-ia levantar a hipótese de ser a imaginação uma opinião que de alguma forma estaria associada à percepção sensível, hipótese que é de plano rechaçada por Aristóteles:

É evidente, todavia, que a imaginação não pode ser nem opinião com percepção sensível, nem opinião através de percepção sensível, tampouco uma combinação de opinião e percepção sensível, pelas razões apresentadas e também porque a opinião – se é que ela existe – não seria de qualquer outra coisa senão daquilo de que há percepção sensível; o que quero dizer é que a combinação da opinião de que é branco e da percepção sensível do branco seria imaginação, e certamente não a combinação da opinião do que é bom, por um lado, e da percepção sensível do branco, por outro; o imaginar seria, então, ter opinião daquilo que se percebe e não acidentalmente. Contudo, também podem aparecer imagens falsas, das quais temos ao mesmo tempo uma suposição verdadeira; como, por exemplo, o sol, que aparece medindo um pé, embora acreditemos que seja maior do que a terra habitada. Disso se segue, então, ou que se desistiu de que é

¹⁵ BRENTANO, p. 104-105.

¹⁶ *De Anima*, III 3 428a16-23.

verdadeira a opinião que se tinha – embora conservadas as circunstâncias e sem que se tenha esquecido ou persuadido do contrário -, ou, se ainda conservarmos a opinião, há a necessidade de que ela seja tanto verdadeira como falsa. Ora, algo se torna falso apenas quando a circunstância muda sem ser percebida. Portanto, a imaginação nem é uma dessas coisas, nem composta delas.¹⁷

A hipótese de que a imaginação seria uma combinação de opinião e percepção sensível faria que a opinião fosse sempre, *necessariamente*, da percepção sensível, o que nos levaria a uma segunda conclusão, decorrente da primeira, de que haveria uma correspondência necessária entre a verdade ou falsidade da percepção sensível e a verdade ou falsidade da opinião. Contudo, quando ocorre a visão do Sol, por exemplo, ele se nos afigura como tendo uma dimensão muito menor do que a realidade, e o fato de podermos ter uma opinião sobre a falsidade das dimensões da percepção do Sol demonstra que a imaginação não pode ser uma combinação de opinião e percepção sensível.¹⁸

Após o estabelecimento dessa diferenciação da imaginação tanto em relação à percepção sensível como à inteligência, de modo a que não haja uma confusão entre essas faculdades, Aristóteles conclui esse capítulo de análise da imaginação, estabelecendo-a como um movimento decorrente da percepção sensível, cuja correspondência com a realidade não é necessária e cuja atividade depende de nossa vontade, sendo fundamental para a atividade intelectual. Como escreve Derisi,

(...) para Aristóteles (...) o objeto formal próprio da inteligência da alma humana em seu estado de união com o corpo está constituído pelas essências abstratas das coisas materiais, alcançadas através dos sentidos, e mais concretamente da imaginação, da qual imediatamente são tomadas e “por reflexão sobre a qual” são conhecidas indiretamente em sua individuação.¹⁹

Desse modo, conclui Aristóteles:

Portanto, se nada mais tem os atributos mencionados, exceto a imaginação, e isto é o que foi dito, a imaginação será o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível. Já que a visão é, por excelência, percepção sensível, também o nome “imaginação” deriva da palavra “luz”, porque sem luz não há o ato de ver. E porque perduram e são semelhantes às percepções sensíveis, os animais fazem muitas coisas de acordo com elas: alguns, como as bestas, por não terem intelecto; outros, como os homens, por terem o intelecto algumas vezes obscurecido pela doença ou pelo sono. No que diz respeito ao que é a imaginação e por que ela é, basta o que foi dito.²⁰

¹⁷ *De Anima*, III 3 428a24 – 428b9.

¹⁸ “We now come to a faculty which is in Aristotle’s view a sort of by-product of sensation, viz. ‘imagination’. ‘To Imagine’ is in its original meaning closely related to ‘to appear’, and stands for either the appearance of an object or the mental act which is to appearing as hearing is to sounding. To this usage belong the passages in which Aristotle speaks of imagination as being at work in the presence of the sensible object, as when he distinguishes it from opinion by pointing out that while the sun appears to be only a foot across we believe it to be larger than the inhabited world.” (ROSS, p. 142).

¹⁹ DERISI, p. 144.

²⁰ *De Anima*, III 3 428b30-38.

3. SENSACÃO E INTELECÇÃO

Já no início do capítulo III 4, no qual Aristóteles passa a analisar a faculdade intelectiva da alma, o filósofo estabelece uma analogia entre a sensação e a intelecção:

Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, de que seja sem mistura – como diz Anaxágoras –, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, e sim em potência.²¹

Franz Brentano escreve sobre essa analogia entre sensação e intelecção que

se de um lado é certo que o intelecto se diferencia da sensação, por outro lado não pode ser todavia negado que eles devem ser pensados como similares sob diversos aspectos. A nossa alma diferencia e reconhece as coisas através dessas duas faculdades, e ambas são para nós, em nossos desejos e ações, determinantes e proeminentes, razão pela qual até os pensadores mais antigos, ignorando totalmente a distinção entre atividade do intelecto e percepção sensível, identificaram uma com a outra.²²

Aparentemente, o início do capítulo traz um caso claro de *non sequitur*: Aristóteles afirma que a parte da alma intelectiva é como a sensação e, portanto, deve ser afetada de alguma maneira pelo inteligível, e, logo em seguida, afirma que a alma deve ser portanto impassível. Como explicar essa conclusão de que a alma deve ser impassível, se ela é afetada de algum modo pelos inteligíveis?

Marco Zingano, ao deparar-se com essa incongruência do texto aristotélico, propõe o que ele chama de método contrastativo. Escreve Zingano que

talvez as dificuldades de interpretação se avolumem pelo fato da passagem não estar escrita sob a forma de uma conclusão *a partir da* analogia entre sentir e pensar, mas mediante alguma estrutura argumentativa particular que obtém os resultados esperados para o intelecto utilizando a analogia, sem, porém, depender dela diretamente. Não haveria aqui algo semelhante ao que foi encontrado na passagem disputada sobre os sensíveis comuns a propósito de sua suposta apreensão por acidente? A resposta parece ser afirmativa. Um primeiro sinal disso está na própria formulação da analogia. Aristóteles sustenta consistentemente uma analogia no conhecimento, que é a seguinte: aquilo que a intelecção é para o inteligível, a sensação é para o sensível. A estrutura é claramente a de uma analogia matemática A:B::C:D, na qual a relação que A tem com B é análoga à que C tem com D. No entanto, daqui não se segue que A é como C, embora o que A seja para B é análogo ao que C é para D. A e C podem ser de natureza completamente distinta; a analogia vale somente para a relação de seus membros, não para eles próprios. Ora, a despeito de ter francamente anunciado,

²¹ *De Anima*, III 4 429a13-28.

²² BRENTANO, p. 116.

no capítulo precedente (III 3), que o pensamento não é uma sensação, Aristóteles estaria agora, em III 4, afirmando que o pensar *é como* o sentir, isto é, que *A é como C*.²³

Com isso, fica em parte esclarecida a aparente contradição: o fato de Aristóteles afirmar que o intelecto é afetado pelos inteligíveis de modo semelhante ou análogo ao modo como a sensação é afetada pelos sensíveis não significa que o intelecto é como a sensação, e a afirmação de sua impassibilidade deriva de que o próprio intelecto possui já todos os seres antes do ato de intelecção, mas em potência, e por isso Aristóteles afirma que o intelecto não é em ato nenhum dos seres antes de pensá-lo²⁴.

A afirmação de Aristóteles de que o intelecto não poderia ser misturado ao corpo aparentemente é contraditória com afirmações anteriores de que a alma dependeria do corpo, como, por exemplo, a necessidade, para a intelecção, da atuação da imaginação, a qual por sua vez é estreitamente ligada à percepção sensível. Fica-se então num impasse entre se Aristóteles fora coerente com a sua concepção hilemorfista ou se, na esteira platônica, o filósofo aqui propusera na verdade uma espécie de dualismo, obviamente com diferenças marcantes em relação ao fundador da Academia.²⁵ Sobre a estrutura hilemórfica que permeia as concepções aristotélicas, escreve Derisi:

Todos os seres materiais são compostos de dois princípios essenciais, *potencial* um, e *atual* o outro, *material* e *formal*. O primeiro é inteiramente passivo, pura capacidade ou sujeito de recepção sem determinação alguma, ao passo que o segundo é o princípio de constituição determinante e atual, aquele que constitui o primeiro como tal ou qual coisa. Daí que a forma seja o elemento ou essência inteligível do ser, ao passo que a matéria somente seja diretamente perceptível pela intuição sensível, como se verá quando determinarmos o objeto da inteligência. Daí também, ensina S. Tomás, que a forma seja o princípio da atividade específica própria de um ser, e o que cada um obre segundo a sua forma. Princípio de individuação da matéria e da unidade específica à forma. Tal é a constituição essencial hilemórfica de todo ser material sobre a qual se superestruturam todos os acidentes ou modificações posteriores: a quantidade, as qualidades, relações, etc., que não modificam a essência ou substância tal do ser.²⁶

Sobre as diferenças marcantes da proposto hilemórfica aristotélica em relação ao platonismo, escreve Lucas Angioni que

²³ ZINGANO, p. 145-146.

²⁴ “Ayant posée que l’intellect matériel récepteur doit appartenir au genre des puissances passives et que, malgré cela (*cum hoc*), il ne subit pas de changement lors de la réception [d’un intelligible], car ce n’est ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps, [Aristote] en fournit la démonstratio. Et il dit: *Par conséquent, il est nécessaire, s’il conçoit*, etc. C’est-à-dire: par conséquent, s’il perçoit tout les existants extérieurs à l’âme, il est nécessaire qu’il soit, avant [toute] perception, classé (*nominatus*) sous ce rapport (*ex hoc modo*) dans le genre des puissances passives, non [dans celui] des [puissances] actives, et que, comme le dit Anaxagore, il soit sans mélange, avec les corps, c’est-à-dire qu’il ne soit ni un corps ni une faculté naturelle ou animale [existant] dans le corps.” (AVERROES, p. 17-18).

²⁵ “Ao mesmo tempo em que a psicologia aristotélica é uma defesa altamente coerente do hilemorfismo, isto é, da alma como forma de um corpo, contra toda forma de substancialização ou separação da alma, a noética de Aristóteles parece dar lugar a um dualismo ou, pelo menos, a um quase dualismo, na medida em que o intelecto parece ser visto como uma parte da alma que subsiste separadamente e ao qual os predicados de imortalidade e de ingerabilidade seriam corretamente aplicados.” (ZINGANO, p. 118).

²⁶ DERISI, p. 41.

De fato, a formulação de uma perspectiva hilemórfica(...), concentra-se no objetivo de recusar a “redução às Formas” e não propõe com detalhe um modelo para a definição das substâncias compostas. Se um *definiendum* como o animal (ou o homem) devesse ser definido com menção de suas *partes* corporais, resultaria o absurdo que os platônicos alardeavam, a saber, a repetição viciosa do termo *definiendum* no enunciado *definiens*. De fato, o princípio da homonímia não é compatível com a premissa de que *partes* materiais deveriam ser mencionadas na definição. Mesmo assim, Aristóteles insistiu em dizer que a redução às Formas é inaceitável, porque não poderia explicar certas características básicas do *definiendum*. Com a introdução da teleologia na caracterização do hilemorfismo, no entanto, Aristóteles parece evitar o problema da circularidade (...). A definição passa a ser constituída pela forma e pelas propriedades materiais que lhe servem de condição necessária. (...). Dissemos que, pela teleologia, a relação entre matéria e forma se torna, de algum modo, uma implicação recíproca. Se há, de fato, tal relação entre ambas, parece que as duas noções se tornam meras descrições que remetem à mesma entidade sob aspectos diversos. De um lado, assumindo-se a forma como pressuposto, segue-se necessariamente a *matéria própria*, com as propriedades estritas exigidas teleologicamente pela forma. De outro, assumindo-se a matéria própria como pressuposto, também se segue necessariamente a forma, pois as exigências teleológicas desta última são condições necessárias e suficientes à existência de tal matéria. Sem a forma assumida como pressuposto, a matéria jamais viria a se apresentar sob tais e tais propriedades. Assim, se há uma matéria determinada por tais propriedades, é por que há uma forma correlata que exigiu e presidiu tal determinação. Por outro lado, sem tal matéria apropriadamente determinada, a forma não se realiza plenamente – não atinge sua efetividade –, de modo que, se há uma forma na plenitude de sua efetividade, é porque há também uma matéria correlata apropriadamente determinada segundo as exigências funcionais da forma.²⁷

No segundo livro de seu tratado *Sobre a Alma*, o Estagirita definira a alma como enteléquia primeira de um corpo que tem a vida em potência, o que significa que a alma não poderia existir separada do corpo. Com isso, Aristóteles parecia destruir qualquer resquício de platonismo quanto à possibilidade de uma alma imortal e independente da matéria. Não obstante, apesar de Aristóteles aplicar essa definição em relação a todas as funções da alma, tal concepção não parece se aplicar ao pensamento, o que fica claro na afirmação de que “*é razoável que tampouco ele (o intelecto) seja misturado ao corpo (...)*”. Também um rompimento com o Platão fica claro na afirmação de que a alma é o lugar das formas, mas das formas em potência. Enquanto Platão estabeleceu as formas como universais exteriores e independentes, os quais se instanciavam na alma e poderiam ser acessadas por memorização, Aristóteles coloca essas formas na própria alma intelectual apenas em potência, de modo a estabelecer a alma como um pressuposto para a inteligência da própria realidade, a qual seria portanto compreensível a partir do mundo sensível na atualização das formas em potência presentes na alma quando do ato intelectual. Sobre a concepção da alma como forma do corpo, escreve Juan Cruz Cruz que

A nobre posição ontológica da alma humana não deve conduzir a separá-la do que é especificamente humano, como fez Platão, que sustentava duas teses correlatas: primeiro, que a alma humana é *subsistente* por si; segundo, que possui uma natureza específica *completa*; de modo que o homem não seria um composto de alma e corpo, senão uma alma que se junta a um corpo; e assim a relação entre a alma e o corpo seria comparável à do piloto e do navio. Mas, para Santo Tomás, “a alma é uma realidade concreta no sentido de que pode subsistir por si, não como se

²⁷ ANGIÓN, p. 351-353.

possuísse em si uma *espécie completa*, senão como a *forma do corpo que aperfeiçoa a natureza específica do homem*.²⁸

Em suma: apesar de estarem as formas presentes na alma intelectual, é indispensável a atualização dessas formas pelo ato de intelecção que ocorre pela apreensão do inteligível a partir dos dados obtidos pelos sentidos. A própria realidade é imprescindível para o conhecimento dos universais na concepção aristotélica. Como escreve Derisi,

a inteligência humana implica, pois, e se sustenta e alimenta toda ela da vida dos sentidos. Sem os sentidos estaria fechada para a inteligência a única porta de acesso a seu objeto e cegada sua única fonte capaz de supri-la e proporcionar-lhe seu objeto, e sem a ação determinante deles a inteligência não poderia sair de sua potência para alcançar seu ato, e acabaria reduzida à impotência e à inércia, sem a consciência sequer de seu próprio ser e existência, somente captáveis com a iluminação inteligível do objeto transcendente.²⁹

O trecho estabelece três características do intelecto na concepção aristotélica: a sua impassibilidade, a sua imiscibilidade e a sua essência de atividade. Continua Aristóteles em sua análise da alma noética:

Que não são semelhantes a impassibilidade da parte perceptiva e da intelectual, é evidente no caso dos órgãos sensoriais e da percepção sensível. Pois a percepção sensível não é capaz de perceber após um objeto perceptível intenso – um som, por exemplo, após sons altíssimos, tampouco ver ou cheirar depois de cores e cheiros muito fortes. Mas o intelecto, quando pensa algo intensamente inteligível, nem por isso pensa menos os mais fracos, pelo contrário: pensa ainda melhor. Pois a capacidade perceptiva não é sem corpo, ao passo que o intelecto é separado. Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não como antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar por si próprio.³⁰

Aristóteles enfatiza aqui, a partir de um critério de inoperabilidade, a diferença entre a sensação e a intelecção, de modo a chegar à sua conclusão de que o intelecto é separado, ou seja, independe do corpo para a sua existência e operação, ao contrário da percepção sensível, a qual depende dos órgãos sensoriais. O que Aristóteles afirma ser a ciência em ato é a atuação da forma em potência presente na alma sobre o inteligível, ou seja, a apreensão pelo intelecto da forma do objeto sem a sua matéria. Frise-se aqui novamente a separação entre Aristóteles e Platão sobre a questão do conhecimento: enquanto para Platão o conhecimento dar-se-ia por rememoração, Aristóteles deixa claro que o intelecto só poderá atuar por si mesmo após ter pensado o inteligível, o qual poderá ser atualizado novamente pelo intelecto por si mesmo. Nesse trecho, Aristóteles começa a delinear alguns aspectos do intelecto que serão melhor analisados mais adiante, no que se refere ao intelecto produtivo e o intelecto passivo, ou seja, no que se refere à parte do intelecto que estaria em potência de modo a

²⁸ S.TOMÁS, p. 23.

²⁹ DERISI, p. 246.

³⁰ *De Anima*, III 4 429a29-b9

apreender os inteligíveis ou atualizar o já inteligido e à parte do intelecto onde estariam gravados os inteligidos e que seriam atualizáveis pelo próprio intelecto, independentemente dos inteligíveis apreendidos originalmente.

Segue Aristóteles:

Já que são coisas diversas a magnitude e o que é ser para a magnitude, bem como a água e o que é ser para a água (e assim ainda em diversos outros casos, embora não todos, pois em alguns são a mesma coisa), discerne-se a carne e o que é ser para a carne, ou bem por outra capacidade da alma, ou pela mesma disposta de outro modo. Pois a carne não é sem matéria, mas antes disposta de outro modo. Pois a carne não é sem matéria, mas antes é como o adunco: isto nisto. É pela capacidade perceptiva, por conseguinte, que se discerne o quente e o frio, bem como aquilo de que a carne constitui uma certa razão; mas é por outra capacidade – ou separada, ou como a linha dobrada dispõe de si mesma quando estendida – que se discerne o que é ser para a carne. E do mesmo modo, no caso daquilo que é por abstração, o reto é como o adunco, pois existe no contínuo. Mas se são diversos o reto e o que é ser para o reto, outro é o que é ser o que é: que este seja a díade. Discerne-se, então, ou por uma parte diversa ou por uma mesma disposta de outro modo. Em geral, então, assim como as coisas que são separadas da matéria, do mesmo modo são aquelas concernentes ao intelecto.³¹

Se a magnitude é diversa do que é ser para a magnitude, ou seja, a essência de grande é diferente de algo que seja grande, bem como a essência de água é diferente de uma água particular e a essência de carne é diferente de uma carne particular considerada, a possibilidade de podermos discernir a essência de algo do particular que realiza essa essência é dada ou pela mesma faculdade sensitiva disposta de outra maneira ou por uma faculdade separada, entendendo aqui *separado* como *distinto do corpo*. Aristóteles opta pela segunda opção, ao colocar que o particular é apreendido através de sensações como quente e frio, enquanto a essência não pode ser apreendida dessa maneira. O segundo exemplo reforça essa opção: tanto o reto como o adunco são formas na matéria, e a diferenciação entre as duas prescinde de qualquer referência à matéria, o que exclui a possibilidade de a essência ser apreendida pela faculdade sensitiva, ainda que modificada.³² Derisi comenta esse trecho escrevendo que

³¹ *De Anima*, III 4 429b10-21.

³² “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 de 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. Nenhuma propriedade matemática é sensível e a proporção que poderia ser apreendida pela sensação (operando diferentemente) não diz respeito ao objeto matemático, mas à coisa mesma que tem, além disso, certa propriedade matemática. Este ponto é claramente assinalado no próprio *De Anima*: ‘o que é quadratura?’ Resposta: é a equivalência de um retângulo equilátero a um retângulo qualquer. Ora, a definição deste tipo é o enunciado de uma conclusão. Aquele que diz, ao contrário, que a quadratura é a descoberta de um termo médio exprime a causa da própria coisa” (II 2 413a17-19). Graças à intervenção do objeto matemático, pode-se decidir finalmente entre os membros da alternativa, pois se vê que não é possível julgar o ser reto pela faculdade sensível operando

(...)nas últimas passagens Aristóteles fala genericamente do objeto próprio ou formal da inteligência humana como tal, mas anteriormente ele se referira com mais precisão ao objeto formal próprio da alma em sua situação concreta de inteligência de uma alma unida substancialmente a uma matéria como sua forma. No primeiro sentido e prescindindo da situação concreta (de união ou separação do corpo), a inteligência tem como *objeto formal o ser ou essência das coisas* (“o que a coisa é”), e por isso pode conhecer “todas as coisas”. Em contrapartida, em sua situação terrena de alma informando a uma matéria – que, segundo vemos, alcança o objeto de suas idéias através dos sentidos – *seu objeto formal próprio é o ser ou essência das coisas materiais.*”³³.

Continua o capítulo de Aristóteles:

Se, como diz Anaxágoras, o intelecto é simples, impassível e nada tem em comum com nada, alguém poderia questionar então: como o intelecto pensará, se pensar é ser de algum modo afetado? (Pois é na medida em que algo comum subsiste em duas coisas, que uma parece fazer e a outra sofrer). Além disso, seria o próprio intelecto um objeto inteligível? Pois ou subsistirá o intelecto nas outras coisas, se não é por outro que ele próprio se faz inteligível e se o inteligível é uno quanto à forma, ou haverá algo misturado e que o faz inteligível tal como o resto.³⁴

O problema apresenta uma suposta contradição: como poderia o intelecto ser impassível se inteligir é de algum modo ser afetado? Brentano tenta solucionar esse problema fazendo alusão a uma passagem do tratado *Geração e Corrupção*, no qual Aristóteles escreve que deve haver uma certa comunidade entre o agente e o paciente. Desse modo, o intelecto será afetado pelo inteligível, mas não pelo sensível. Brentano então propõe uma tese conhecida como *alteratio corruptiva sed non perfectiva*, que servirá de elo para a analogia entre sentir e pensar. Brentano escreve, neste sentido, que “a dificuldade é fácil de ser resolvida”: a afecção aqui não é a corrupção (no caso do pensamento), mas antes um aperfeiçoamento que preserva³⁵. Alejandro Vigo também comenta esse aspecto da analogia feita pelo Filósofo entre sensação e intelectão escrevendo que

A respeito do intelecto como tal, Aristóteles estabelece uma analogia com o caso da percepção, mas frisa, ao mesmo tempo, diferenças decisivas. Por um lado, de modo comparável à faculdade sensível, também o intelecto deve poder ser ativado por seu objeto, mas de modo tal a poder receber a forma inteligível, sem ser ele mesmo afetado como tal, no sentido em que resulta afetado um objeto submetido a um processo de alteração corruptiva: o intelecto há de ser, pois, ao mesmo tempo impassível, mas capaz de assemelhar-se à forma inteligível do objeto e, por isso, potencialmente idêntico a tal forma.³⁶

Aristóteles coloca uma segunda questão, relacionada com a primeira, sobre a própria inteligibilidade do intelecto, apresentando duas possíveis respostas, quais sejam: a) o intelecto subsiste nos inteligíveis e desse modo ele é um objeto inteligível e; b) ele teria uma espécie de mistura que possibilitaria que fosse auto-inteligível. Aristóteles rejeitará as duas hipóteses,

diferentemente, já que ela somente poderia dar uma certa proporção, que seria, porém, proporção da coisa mesma que é reta e não do ser reto ele próprio. Mesmo se esta outra faculdade é ligada à sensação, ela não é a sensação funcionando de outro modo.” (ZINGANO, p. 158-159).

³³ DERISI, p. 102-103.

³⁴ *De Anima*, III 4 429b22-28.

³⁵ Citado por ZINGANO, p. 161.

³⁶ VIGO, p. 105.

estabelecendo a diferença já delineada entre intelecto produtivo e intelecto passivo, a ser analisada a seguir, e que é engendrada pela própria conexão necessária que Aristóteles faz entre a sensação e a atividade intelectual. Escreve Alejandro Vigo que

(...) ainda que ambas as faculdades – a sensibilidade, que permite conhecer o objeto composto, e o intelecto, que facilita o acesso a sua forma essencial – não possam identificar-se, Aristóteles rechaça, sem embargo, que possam estar completamente desconectadas, pela simples razão de que as operações do intelecto só restam possíveis sobre a base dos materiais sensíveis que provêm da percepção. Aristóteles deve, pois, tratar de dar conta, ao mesmo tempo, tanto da conexão que vincula a sensibilidade ao intelecto, como da irredutibilidade do intelecto e de sua atividade ao âmbito da percepção corporalmente mediada. E é muito provavelmente este intento de compatibilização o que o leva a introduzir em DA III 5 a famosa distinção entre os dois tipos ou aspectos do intelecto, chamados, respectivamente, intelecto passivo e intelecto ativo ou agente.³⁷

³⁷ VIGO, p. 106.

4. INTELECTO PRODUTIVO E INTELECTO PASSIVO

No capítulo III 4, Aristóteles levanta a questão sobre a aparente contradição em haver um intelecto ao mesmo tempo impassível e atuante através da afetação por inteligíveis, analogamente à sensação, e também a questão sobre a inteligibilidade do próprio intelecto. Escreve Aristóteles:

Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não como antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar por si próprio.³⁸

Aristóteles coloca que o intelecto está *de certo modo* ainda em potência, mesmo naquele que já tem a ciência *em ato*. O que significa esse certo modo de estar em potência do intelecto, diferente do modo de estar em potência antes de haver a ciência em ato? Como poderia o intelecto estar em potência, mas em um grau diferente do estar em potência antes do conhecimento? A explicação para essa diferenciação feita por Aristóteles se dá pela própria divisão que é feita pelo filósofo das funções intelectivas: há um intelecto que se modifica após o conhecimento, e que de certo modo se atualiza, mas há um intelecto que ainda permanece em potência. Escreve Derisi sobre a existência dessas duas formas de intelecto que

segundo Aristóteles, há dois entendimentos relacionados entre si como *potência e ato*: o primeiro, está em potência para conhecer todas as coisas, “que é [intencionalmente] todas as coisas” como disse Aristóteles; o segundo é um princípio ativo que faz conhecer todas as coisas. O primeiro é o chamado *entendimento possível ou potencial* [...] – aquele que *pode* chegar a conhecer todas as coisas em seu ato, contanto que seja atualizado pela inteligibilidade em ato do objeto. O segundo – [...] – é o chamado “entendimento agente”, cuja função é atualizar o primeiro.³⁹

Mais adiante no capítulo, escreve Aristóteles:

Ou então aceita-se o que anteriormente foi distinguido como ser afetado segundo algo comum, e que o intelecto é de certa maneira em potência os objetos inteligíveis, mas antes de pensar nada é em atualidade; e em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito, e é precisamente isto o que ocorre no caso do intelecto. E ele próprio é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado. E, de fato, a ciência teórica e o assim cognoscível são o mesmo. Mas é preciso ainda examinar a causa de nem sempre pensar-se. E no caso dos objetos que têm matéria, cada um dos inteligíveis existe somente em potência. De modo que neles não subsistirá intelecto (pois o intelecto de coisas deste tipo é uma capacidade sem matéria), mas no intelecto, por sua vez, o inteligível subsistirá.⁴⁰

A analogia com a tabuleta utilizada por Aristóteles serve perfeitamente para a explicação das qualidades do intelecto *que produz o conhecimento* e do intelecto *que recebe e*

³⁸ *De Anima*, III 4 429a29-b9.

³⁹ DERISI, p. 147-148.

⁴⁰ *De Anima*, III 4 429b29-430a9.

armazena esse conhecimento dos inteligíveis: quando é escrito algo na tabuleta, esse conhecimento fica nela registrado e pode ser novamente acessado, mas nada está escrito na tabuleta até que alguém o escreva. Do mesmo modo, o intelecto apreende os inteligíveis porque tem suas formas em potência, as quais são atualizadas no processo de intelecção, tendo o seu produto inscrito numa parte passiva do intelecto, que de agora em diante poderá ser atualizado pelo processo produtivo, prescindindo do contato com o inteligível. Cumpre aqui frisar a diferença marcante em relação a Platão: ao contrário deste, nenhum conhecimento poderá ser atualizado antes que seja obtido através do contato com os inteligíveis⁴¹. Por isso é que o intelecto nada é antes de pensar, e o próprio intelecto se torna inteligível quando o intelecto produtivo atualiza o conhecimento inscrito na mente presente no intelecto passivo.

Cabe agora aprofundar a análise sobre as relações entre o intelecto passivo (aquele no qual fica inscrito o conhecimento adquirido pelo processo de intelecção) e o intelecto produtivo (o qual contém todas as formas em potência, sendo uma atividade de apreender os inteligíveis através da atualização dessas formas). Aristóteles escreve:

E assim, tal como em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é a causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade.⁴²

É retomada aqui a diferenciação entre uma parte passiva e uma parte produtiva do intelecto. Note-se que a diferenciação aqui feita por Aristóteles não é uma peculiaridade do intelecto, mas se estende a toda a natureza.⁴³ Da mesma forma que a matéria é a potência para

⁴¹ “Novamente, ele adverte (contra um eventual platonismo) que não há formas na mente que têm de ser lembradas: elas 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, p. 164).

⁴² De Anima, III 5 430^a10-17.

⁴³ “Ayant expliqué la nature de l’intellect qui est en puissance et celle de l’intellect qui est en acte et donné la différence entre l’intellect et la faculté d’imagination, il commence à expliquer qu’il est nécessaire d’admettre un troisième genre d’intellect, à savoir l’Intelligence agente, qui fait que l’intellect qui est en puissance devient intellect en acte. Et il dit qu’il en va en posant une Intelligence agente dans ce genre d’étants comme il en est pour toutes les choses de la Nature. En effet, de même que dans chaque genre de choses naturelles soumises à la génération et à la corruption il y a nécessairement trois [éléments] découlant de la nature (*ex natura*) de ce genre et à lui référés (*attributa*), à savoir l’agent, le patient et le produit, il doit en être de même dans l’intellect. Et il dit: Et puisque, de même que dans la Nature, etc. C’est-à-dire: et puisqu’il en est ici comme dans les choses de la Nature, autrement dit: et puisque l’étude de l’âme relève des sciences de la Nature, l’âme appartenant aux étants naturels, et puisqu’il est commun à toutes les choses de la Nature d’avoir, quel que soit leur genre, une matière (et c’est ce qui est en puissance tous les étants qui sont dans le genre), et autre chose qui est cause et agent (et

todas as coisas e há a causa ou fator produtivo na natureza (como há a matéria do machado e aquele que lhe imprime a forma), na alma intelectual também há a causa ou fator produtivo do conhecimento, qual seja, o intelecto produtivo que, contendo todas as formas em potência apreende e atualiza os inteligíveis a partir do mundo sensível, e o intelecto passivo, que é a matéria que se modifica no intelecto, na qual são inscritos os produtos do ato intelectual. Aristóteles compara o intelecto produtivo à luz, a qual faz as cores em potência tornarem-se cores em ato. Escreve Marco Zingano que

a luz, como se sabe, é, para Aristóteles, o diáfano em ato. A cor, que está na superfície do objeto exterior colorido, tem a faculdade de pôr em movimento o que é atualmente transparente (o diáfano) e, através deste intermediário, provoca uma afecção no órgão sensitivo. O diáfano é o que é visível não por si, mas pela presença da cor; muitos corpos (como o ar e a água) têm essa natureza transparente, podendo, portanto, funcionar como intermediário entre o objeto visível e a visão. O ato desta natureza é a luz. Assim, a luz não “produz” as cores no sentido de as constituir; os objetos coloridos têm as cores que se tornam visíveis unicamente quando o que é potencialmente transparente é excitado à atualidade pela influência do fogo (ou algo de natureza semelhante, mas superior, como o éter). Em um certo sentido, a luz *faz* as cores (pois somente através dela as cores são percebidas), mas não no sentido de as *constituir*.⁴⁴

Do mesmo modo que a luz não constitui a cor, no sentido de produzi-la, mas no sentido de torná-la perceptível, também o intelecto produtivo não produz os inteligíveis, mas os reconhece a partir do que é dado pela sensação e reproduzido na imaginação.

O intelecto passivo é, portanto, um desdobramento do intelecto produtivo: aquele que inteligiu, tendo, portanto, a ciência em ato, tem agora a potência de autonomamente ativar o que já foi pensado. Nesse sentido, podemos afirmar que todos somos em potência eruditos, visto que o intelecto sempre foi em potência todos os inteligíveis: porém, só o erudito poderá atualizar os conhecimentos obtidos, pois já os tem em potência inscritos na mente, podendo portanto atualizá-los quando o desejar, dispondo portanto destes conhecimentos segundo a sua vontade.

Sobre as relações entre o intelecto produtivo e o intelecto passivo, escreve Santo Tomás:

Deve-se dizer que é necessário admitir um intelecto agente. E, para compreendê-lo melhor, é preciso considerar que, devido ao fato de que o intelecto passível está em potência em relação aos inteligíveis, é necessário que tais inteligíveis se movam ao intelecto passivo. Porém, o que não é não pode mover nada. Com efeito, o que é inteligível mediante o intelecto passivo não existe na natureza das coisas enquanto inteligível, pois nosso intelecto passivo entende o que é comum em muitos e acerca de muitos. Mas isto não se encontra na natureza das coisas, como Aristóteles demonstra no livro VII da *Metafísica*⁴⁵. Assim, pois, se o intelecto passivo tem que ser movido pelo inteligível, *é necessário que, desta maneira, o inteligível seja produzido pelo intelecto*. E como o que é não pode estar em potência em relação àquilo que ele mesmo produziu, sob pena de deixar de ser o que é, é necessário admitir, além de um intelecto passível, um intelecto ativo que

c'est ce en vertu de quoi est engendré tout ce qui appartient à ce genre), comme l'art relativement à la matière, il est nécessaire que ces trois différences se retrouvent dans l'âme." (AVERROES, p. 107-108).

⁴⁴ ZINGANO, p. 170.

⁴⁵ *Metafísica*, VII, 13 1038b 35-36.

tenha em ato os inteligíveis que movam ao intelecto passivo. Mas os têm por abstração da matéria e das condições materiais, que são princípios de individuação. Pois a natureza da espécie, no que se refere ao que por si mesma lhe pertence, não tem como se multiplicar em muitos: somente se os princípios da individuação estão fora da sua mesma razão de ser, poderá o intelecto recebê-la despojada de toda condição individuante; e assim será recebida como algo uno. E, pela mesma razão, o intelecto chega à natureza do gênero abstraíndo-a das diferenças específicas, como algo comum em muitas espécies e de muitas espécies.

Assim, se os universais existissem por si mesmos na natureza das coisas, tal como afirmam os platônicos, não haveria necessidade de um intelecto agente; pois as mesmas coisas inteligíveis moveriam ao intelecto passivo. Por isso, parece que Aristóteles, em virtude desta necessidade, foi levado a admitir um intelecto agente, pois não compartilhava da opinião de Platão acerca das Ideias. Contudo, no real existe algo de seu que é inteligível em ato, como as substâncias imateriais; não obstante, em todo caso o intelecto passivo não pode lograr conhecê-lo por essa via, e chega de algum outro modo a seu conhecimento, mediante aquilo que abstrai das coisas materiais e sensíveis.⁴⁶

O realismo aristotélico é explicitado na própria dependência do intelecto em relação à coisa inteligida: apenas o inteligível em potência da coisa a ser inteligida permite a intelecção, apesar de que, para que haja a intelecção, é preciso que haja a produção do inteligível pelo intelecto no ato de pensar; e esses são os limites colocados por Aristóteles ao intelecto, de modo a não romper com o realismo sobre o qual se funda a sua filosofia.⁴⁷

Passa então Aristóteles a analisar não mais a natureza do intelecto, mas o produto de sua concepção, nomeadamente, a ciência:

Pois o agente é sempre mais valioso do que o paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa. Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa.⁴⁸

O ponto fundamental aqui colocado por Aristóteles é o de que, apesar de ser a produção do conhecimento uma atividade dependente do indivíduo que o produz através da atividade intelectual, o produto da atividade intelectual independe desse indivíduo que conhece, sendo dependente unicamente das próprias coisas inteligidas, nas quais está expressa a verdade. Visto que as formas estão nas próprias coisas, elas somente são apreendidas pelo

⁴⁶ S.TOMÁS, p. 111-112.

⁴⁷ “Há, assim, um limite que Aristóteles impõe ao não aceitar uma tese da constituição do universal pela atividade do pensamento, permanecendo nos marcos do realismo. Tinha ele, no entanto, alguma tese que poderia de certo modo identificar como aquela que está rejeitando? Pode-se pensar à primeira vista que Protágoras lhe fornece o contraponto, mas creio que, olhando melhor, ele não lho pode fornecer. Protágoras está justamente mencionado entre aqueles que fazem do pensamento uma certa sensação, de tal modo que ou bem não há verdade, ou ela é inapreensível ou, finalmente, ela é relativa a quem a apreende. Ora, a tese da produção dos universais nasce da recusa de assimilar o pensamento a um tipo de sensação. Creio, por outro lado, que Aristóteles encontra no *Parmênides* de Platão o contraponto em relação ao qual compreende claramente a necessidade de impor um limite.” (ZINGANO, p. 171).

⁴⁸ *De Anima*, III 5 430a18-25.

sujeito no ato de intelecção, que atualiza essas formas no intelecto. Se por um lado a ciência impescinde da atividade intelectual, por outro a validade do produto do ato intelectual independe do fato de estar sendo pensado, mas está fundada na própria coisa inteligida.

Aristóteles também ressalta que não se pode dizer do intelecto que “ora pensa, ora não pensa”. Apesar de à primeira vista parecer que Aristóteles está se referindo a uma espécie de intermitência do pensamento, é coerente pensar que na verdade Aristóteles está se referindo à não-intermitência da própria validade do pensamento, a qual está fundada na própria realidade. A filosofia aristotélica ressalta a precedência do ato sobre a potência e, aplicada ao produto da intelecção, tal precedência significa que a forma da coisa inteligida não sofre mudança e, por isso, não há intermitência da validade da ciência.⁴⁹

Assim, Aristóteles demonstra a fixidez do conhecimento, apesar da transitoriedade do sujeito cognoscente. Daí decorre a sua afirmação quanto à separabilidade e perenidade do intelecto ativo: seu produto, a ciência, é imortal e eterna, independente dos indivíduos pensantes, e sua validade é fundada não nos pensamentos destes indivíduos, mas na própria realidade que lhes determinou o pensar.

⁴⁹ “Se ligarmos a afirmação da separação não ao intelecto (mais propriamente, ao intelecto produtivo), mas ao conhecimento e à ciência, tomados separadamente, o que Aristóteles está dizendo não é que o intelecto seja imortal e eterno, mas que *a ciência como resultado* é imortal e eterna. Ao afirmar a eternidade da ciência como tal em relação à temporalidade da atividade científica, Aristóteles está enfatizando a independência e prioridade da verdade em relação ao conhecimento precário e momentâneo que temos. Quanto à ciência, 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. 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 mesmo resultados, quaisquer que sejam os avatares e as peculiaridades que marcam a busca da verdade.” (ZINGANO, p. 177).

5. CONCLUSÃO

A solução de Aristóteles para a superação do idealismo platônico e de sua doutrina da rememoração é o estabelecimento das formas na própria mente, de modo a reconhecer que a própria razão produz seus objetos por sua atividade, sem que com isso fique comprometida a realidade em si. Como escreve Zingano,

somente com Kant a filosofia novamente se debruçará com seriedade sobre os mistérios da atividade intelectual na constituição da objetividade do objeto de conhecimento; desta vez, porém, o realismo empírico não poderá ser assegurado senão pela admissão do idealismo transcendental. O idealismo, contudo, vem acompanhado por um cortejo de teses especiais, como a da distinção entre fenômeno e númeno, o que não deixa de ser um preço forte a pagar. Em Aristóteles, do fato que os universais existam separadamente unicamente na mente não se segue sua idealidade transcendental, assim como do fato que o espaço e o tempo sejam formas da sensibilidade não segue que as coisas mesmas não estejam no espaço e no tempo.⁵⁰

Aristóteles permanece fortemente ligado ao hilemorfismo que só será de alguma forma deixado de lado quando da análise do intelecto, o qual Aristóteles destaca como sendo separável. A imutabilidade dos universais presentes na alma intelectual torna essa alma um pressuposto necessário para o conhecimento, mas de forma alguma pressuposto de sua validade: é na própria realidade que estão as formas a serem atualizadas pelo intelecto. O desdobramento da atividade do intelecto resulta num intelecto passivo, tabula rasa até que ocorra o pensamento.

O ponto máximo no qual chega o realismo aristotélico é exatamente o ponto máximo onde se pode alcançar sem dismantelar o realismo sobre o qual se funda. Concebida como um contraponto ao relativismo de Protágoras, ao ceticismo e ao idealismo platônico, Aristóteles manteve como um ponto inquestionável a validade do conhecimento sensível, sobre o qual então poderia ser fundado o conhecimento daquilo que, apesar de não-sensível, seria maximamente inteligível. O Estagirita encontra no *Parmênides* de Platão o contraponto em relação ao qual compreende claramente a necessidade de impor um limite à constituição do universal pela atividade do pensamento. No início desse diálogo, Sócrates é levado a reconhecer certas dificuldades inerentes à sua teoria das Ideias: Parmênides faz Sócrates ver que, considerando simultaneamente os múltiplos que participam de uma Ideia e esta própria Ideia, engendra-se uma segunda Ideia, que retrata o que há de comum entre os múltiplos sensíveis e a primeira Ideia, e assim sucessivamente, de modo que, ao invés de ter (como Sócrates postulava) uma e uma única Ideia para uma dada multiplicidade, tem-se agora um número infinito de Ideias para cada multiplicidade. Numa primeira tentativa de evitar essa consequência particularmente nefasta, Sócrates sugere que “toda Ideia é uma concepção, e a

⁵⁰ ZINGANO, p. 168-169.

elas não convém outro lugar para estarem a não ser nas almas”. Parmênides imediatamente mostra a Sócrates o absurdo da solução, pois, se toda Ideia é uma concepção que existe somente na alma, então ou bem é uma concepção de algo, que tem de ser algo que existe fora do pensamento, ou bem, se não o for, é uma concepção de nada, o que é inaceitável. Com as devidas modificações em relação à solução a esse dilema dado por Sócrates, Aristóteles compreende que não deve aceitar que os universais sejam meras concepções, pois isso os colocará à deriva de estruturas mentais ou de estruturas lingüísticas próprias ao homem e à sua cultura⁵¹. É a Filosofia moderna a partir de René Descartes que passa a colocar em dúvida a validade do conhecimento sensível, colocando-o como um ponto questionável, dada a precariedade e limitação de nossos órgãos sensoriais.

O filósofo tomista Octavio Nicolas Derisi escreve:

Aristóteles é o filósofo que, munido de sólidos princípios metafísicos, trabalha com eles aplicando-os a todo o mundo físico. Daí seu método empírico-racional, seu cuidado de observar os feitos da experiência antes de intentar penetrá-los e explicá-los inteligivelmente. Sem o vôo metafísico de Platão – e sem seus riscos de desconectar-se da realidade – paulatinamente Aristóteles desenvolve com segurança os aspectos inteligíveis do ser físico. E, se se ocupa dos seres imateriais e mesmo do Ato puro de Deus, é sempre a partir do ser físico, material, sendo esta como uma exigência sua para um total esclarecimento de seu ser.⁵²

Dado o método estabelecido por Aristóteles em sua análise filosófica, era inevitável, portanto, o rompimento com os universais platônicos e a busca de um fundamento epistemológico que não se desvinculasse da própria realidade apreensível pelos sentidos.

Contudo, algumas objeções poderiam ser levantadas quanto a alguns pontos da análise aristotélica: o filósofo concebe o intelecto como incorpóreo, a partir de uma diferenciação entre os objetos do pensamento e os objetos da percepção sensível. A constituição material de um órgão sensorial o restringe a um certo conjunto de objetos (por exemplo, os olhos não podem captar um som). Portanto, caso houvesse uma estrutura material para o pensamento, este iria do mesmo modo ser limitado em sua capacidade de inteligência; contudo, a mente é capaz de apreender qualquer tipo concebível de objeto inteligível. Além disso, Aristóteles coloca que a capacidade de um órgão sensorial é suscetível de inoperabilidade ou mesmo de destruição pela intensidade do sensível (por exemplo, uma luz muito intensa pode cegar); contudo, o intelecto não sofre tais efeitos pela intensidade do inteligido. Aristóteles toma essas indicações como sendo a indicação de que não haveria sentido na busca de um órgão corporal para o pensamento, o que foi o preço a ser pago pela argumentação desenvolvida de modo a fundamentar sua concepção de alma intelectiva como absolutamente inconfundível com a sensação.

⁵¹ ZINGANO, op. cit.

⁵² DERISI, p. 24.

O conhecimento consiste na apreensão e manipulação dos universais, os quais derivam dos particulares que, por sua vez, nos chegam pela percepção sensível. Há, certamente, limites nessa percepção sensível, visto que os objetos são sempre captados individualmente, o que faz necessária uma ponte que ligue os particulares aos universais; tal ponte é o processo indutivo. Contudo, uma importante questão, derivada da concepção aristotélica sobre a inteligência, remanesce: qual seria a origem dos universais presentes no intelecto? Seriam eles apenas a reunião dos particulares em um nome a partir de um processo de nossa mente? Ou talvez seriam esses universais inatos? Tal questão se mostraria fundamental para o desenvolvimento da filosofia posterior a Aristóteles, sendo a base da chamada “querela dos universais” ocorrida durante a Idade Média, e permeando vários debates ocorridos posteriormente na história da Filosofia ocidental.

BIBLIOGRAFIA

ANGIONI, Lucas. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

AQUINO, Santo Tomás de. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez; Estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2001.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

Metafísica. Texto grego traduzido e comentado por Giovanni Reale; tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

Arte retórica e arte poética. Introdução e notas Jean Voilquin, Jean Capelle; estudo introdutório Goffredo Telles Junior; tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

AVERROES. *L'intelligence et la pensée: grand commentaire sur Le Livre III du De Anima d'Aristote*. Tradução e bibliografia Alain de Libera. Paris: Flammarion, 2008.

BRENTANO, Franz. *La Psicologia di Aristotele*. Traduzione di Stefano Besoli, Barnaba Maj e Roberto Segà; A cura e con un saggio introduttivo di Stefano Besoli. Fermo: Quodlibet, 2007.

DERISI, Octavio Nicolas. *La doctrina de la inteligencia de Aristoteles a Santo Tomas*. Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1945.

ROSS, William David. *Aristotle*. London: Methuen, 1953.

VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – una introducción*. Santiago: Instituto de estudios de la sociedad, 2007.

ZINGANO, Marco. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.