

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## Alma e movimento em Aristóteles

Francisco Moraes  
UFRRJ

---

**RESUMO:** No presente artigo, busco entender, a partir de Aristóteles, o nexos entre corpo e alma, tal como este é estabelecido no tratado *De anima*, em decorrência de uma investigação sobre o movimento. Investigo as razões que levaram Aristóteles a sustentar que a alma não se move, justamente por ser princípio do movimento. Ao negar que a alma seja ela mesma um vivente, o estagirita se posiciona de maneira crítica em relação ao diálogo *Fédon* de Platão, abrindo caminho para a consideração filosófica do corpo vivo e de sua funcionalidade. Na função (*érgon*) ou obra a desempenhar, em seu ser capaz de tal obra, reside a especificidade do vivente, que pode não passar ao ato. A diferença entre corpo vivo e inanimado é acentuada, tornando-se incontornável pensar a especificidade do vivo a partir de suas manifestações. Um pensamento sobre a vida que descobre o próprio pensamento como vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Aristóteles; alma; corpo; movimento; ato; potência.

**ABSTRACT:** In this paper, I seek to understand as the result of a study about movement, from the point of view of Aristotle, the nexus between body and soul, as it is established in the treatise 'On the Soul' (*De anima*). I've study the reasons that leads Aristotle to support that soul does not move, exactly because this is the principle of movement. At denying that the soul is itself a living being, the stagirita puts himself in a critical posture about the Plato's *Phaedo* dialogue, opening a way to phylosofic consideration about the living body and it's functionality. In the function (*érgon*) or work to make, in your be able of this work, resides the specificity of the living being that may not to pass to the act. The difference between a living and an inanimate body is accentuated, making it unavoidable to think the specificity of the living being from its manifestations. A thought about life that discovers one's own thinking as life.

**KEYWORDS:** Aristotle; soul; body; movement; act; potency.

---

“...e o ser para os que vivem é o viver, e disto a alma é causa e princípio.”  
(Aristóteles, *De anima*)

O que podemos entender, primeiramente, por alma, a partir de Aristóteles, tem a ver com o modo de comportar-se de certos entes que se apresentam em movimento a partir de si mesmos. Alma, em Aristóteles, remete, em sentido estrito, à funcionalidade do corpo vivo. Mas Aristóteles também se refere à alma do machado, que seria a sua função ou *érgon*: o machado em ato, o ‘machadar’. Só que essa ‘alma do machado’ não é para ser entendida em sentido próprio e estrito. Somente os entes que se movem a

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

partir de si mesmos, e que possuem capacidades funcionais, são animados, quer dizer, possuem alma. A despeito disso, a analogia funciona muito bem. O machado só revela o seu *érgon* à medida que é usado. Em repouso, sem que ninguém o utilize adequadamente, não se evidencia o que ele é. Este exemplo, no entanto, já deixa antever que a forma do machado, seu ser propriamente dito, só se manifesta na ação, no ato que o constitui como tal, em seu uso correspondente. O que se está assumindo é um nexó estrutural entre forma, ser-capaz e movimento. O ser em sua plenitude está no movimento. O movimento tem o poder de revelar a função de alguma coisa, de um ente específico, e o ser deste ente está em sua função, em seu *érgon*. Ao tratar da alma, precisamos, portanto, buscar esclarecer o nexó entre movimento e forma do vivente.

Está, então, enunciado em geral o que é a alma. Pois ela é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é. Se um instrumento fosse um corpo natural – por exemplo, o machado –, a sua substância seria o que é ser para o machado, e isso seria a sua alma. Separado disso, ele não seria mais um machado, exceto por homonímia. Mas, na verdade, é um machado, pois a alma não é a determinação e o que é ser o que é para um corpo desse tipo, mas sim de um corpo natural tal que tenha em si mesmo um princípio de movimento e repouso.” (*De anima*, 412 b 12)

Um machado, por mais que só se revele plenamente em seu uso apropriado, em ato, não está, como corpo, inteiramente neste ato. Em repouso, em um canto, preso à parede, misturado com as demais ferramentas ou junto à lenha, ele, ainda assim, segue sendo machado. Seu ser inerte, a bem dizer, é levado em conta no uso. Ele está disponível para o uso ou, eventualmente, indisponível, e assim pode permanecer indefinidamente sem que deixe de ser o que é. Já o corpo vivo não comporta um tal ser inerte<sup>1</sup>. Separado de sua função, inerte, ele não seria mais o corpo capaz de receber seu nome apropriado, que diz o que ele é: “o olho é a matéria para a visão e, ausente a visão, não é mais olho, exceto por homonímia – assim como um olho de pedra ou desenhado.”<sup>2</sup> (*De anima*, 412 b 19). Separado da visão, o olho não seria mais olho, a não ser por homonímia. Inerte, o olho vira algo que, no máximo, evoca o olho

---

<sup>1</sup> O caso da semente e do fruto, mencionados por Aristóteles no contexto dessa discussão (412 b 25), é intrigante. Para Aristóteles, tais corpos são em potência corpos vivos, prestes a viver, e, como tais, possuidores de alma. Este caso específico, que parece intermediário (mas não é), será importante para a discussão que será feita mais adiante, quando trataremos das razões que levam Aristóteles a dizer que a alma propriamente não se move.

<sup>2</sup> Nesta e nas próximas citações do *De anima* de Aristóteles utilizamos a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006).

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

propriamente dito, tal como um olho de pedra ou desenhado. O exemplo do olho ilustra o caso do vivente. Isso quer dizer que antes de enxergarmos corpos com diferentes propriedades, já enxergamos a diferença entre animado e inanimado, entre vivo e inerte. Nunca enxergamos, primeiramente, corpos dotados de diferentes propriedades, mas sim, antes de tudo, corpo vivo e corpo inerte. Estar vivo, ser inerte, não são assim propriedades que possam ser coladas aos corpos, características que eles, como corpos, poderiam ou não apresentar. A diferença entre vivo e inerte se anuncia como irreduzível, primária e incontornável<sup>3</sup>.

Por isso, em virtude dessa diferença primeira, não podemos conceber o corpo vivo como um corpo de início inerte, que, em seguida, recebesse animação. O corpo inerte não é a base para o corpo vivo, o que não significa dizer que este não possa assemelhar-se ao vivo. Quando, no início do livro I da *Metafísica* (983 a 12), Aristóteles se refere ao espanto diante das marionetes, ele, na verdade, se refere à perplexidade que experimentamos diante de uma aparente impossibilidade, a saber: o inanimado movendo-se com a graciosidade do vivo e animado. O que causa espanto é exatamente isto: a presença da alma, da animação, ali onde deveria haver algo estático e inerte, quer dizer, um movimento a partir de si ali onde este não deveria ocorrer. Uma mesa pode ser deslocada, mas não deslocar-se, um pedaço de madeira também. A causa eficiente do movimento não está em ambos, mas naquele que os move de fora. Ora, é isso o que não percebe aquele que vê marionetes<sup>4</sup>. Não há ali um corpo qualquer sendo empurrado ou deslocado, mas um movimento vivo. Em tal movimento, a alma comparece como a causa eficiente interna, mas também como causa final e formal. Não fosse assim, ou seja, não fosse a capacidade de o movimento revelar o ser de um certo ente, não haveria meio de espantar-se com marionetes e não haveria meio de diferenciar um movimento vivo de um movimento mecânico, diferença que a cibernética se empenha em borrar e fazer desaparecer completamente<sup>5</sup>. No caso das marionetes, a arte empresta alma, movimento vivo, animado, ao que, por si mesmo, é desprovido dela. Vida e emoção se

---

<sup>3</sup> É significativo que a língua alemã possua duas palavras distintas para designar univocamente de corpo: *Leib*, corpo vivo, proveniente de *leben* (viver) e *Körper*, corpo inerte, corpo físico.

<sup>4</sup> Para ver marionetes precisamos não ver o marionetista que as manipula.

<sup>5</sup> Quase diríamos que a cibernética só consegue anular essa diferença ao preço de uniformizar todo movimento como movimento meramente mecânico, uma tendência que se revelou incontornável desde que a física moderna, com Galileu, abriu mão de definir o movimento, e, ao invés disso, se contentou com o empreendimento, sem dúvida fecundo, de estudar suas propriedades, especialmente aquelas passíveis de serem medidas.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

manifestam por meio do movimento, um movimento que a arte do marionetista é capaz de imitar. Naquele breve instante, o movimento da marionete nos faz ver imediatamente coisa diversa do que seria de se esperar. Uma marionete não é um pedaço de madeira, semelhante a um homem, movendo-se como se estivesse vivo. O que provoca emoção é que agora vemos, de fato, um homem e não madeira inerte e outros materiais. A forma, o ser, se apresenta em função do movimento; ela mesma é o que se manifesta a partir de certo movimento articulado. O espanto é aqui o espanto diante do vínculo de essência entre movimento e ser.

Mas nosso foco não é tratar da arte como *mimesis*, mas do nexos entre alma e movimento. Está claro que movimento não pode ser concebido como algo que se verifica a parte, como um dado isolado, como algo que pudesse ser tão somente constatado. Veremos que o conceito de *entelécheia* se revelará essencial para pensarmos, junto a Aristóteles, a especificidade do animado, uma vez que a alma só se deixa pensar em função dos seres vivos e de seu devir imanente. Mas a diferença entre animado e inanimado já havia sido investigada por Platão em seu diálogo *Fédon* e podemos dizer que o tratado *De anima* responde a diversas dificuldades que surgem neste diálogo. Uma dessas dificuldades diz respeito a um dos quatro argumentos utilizados por Platão para provar a imortalidade da alma, o célebre argumento cíclico, apresentado no passo 70 c 4 – 72 e 1. Neste argumento, Platão procura estabelecer a necessidade de um movimento circular entre contrários, um movimento de geração recíproca. Do grande para o pequeno o movimento é a diminuição, do pequeno para o grande, o crescimento; do quente para o frio: resfriamento, do frio para o quente: aquecimento; da mesma forma, do estar dormindo para o estar acordado o movimento é o acordar, e do estar acordado para o estar dormindo o adormecer. Este movimento circular não teria fim, sob pena de congelamento do próprio devir. A partir desse quadro, Platão pretende estender a mesma circularidade necessária para o estar vivo e o estar morto, dizendo tratar-se de contrários tais como os anteriores. Do vivo para o morto o movimento seria o morrer, e do morto para o vivo o movimento seria o voltar a viver (*anabióskesthai*)<sup>6</sup>. O vivo viria do morto e o morto se originaria do vivo, de modo

---

<sup>6</sup> Segundo Thomas M. Robinson, Platão talvez tenha sido levado ao erro por uma ambiguidade que caracteriza os verbos gregos que começam com o prefixo preposicional *ana-*. Este pode indicar tanto “cima”, “para cima”, como em *anístasthai* (levantar-se), quanto também “de volta”, como *anapíptein* (retroceder). Este último sentido seria secundário em relação ao primeiro. Thomas M. Robinson, 2010, p. 117.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

que a alma seria ela própria viva, um vivente, que faria viver o corpo e que, com a morte, dele se separaria e viveria inteiramente para si, rompendo com o aprisionamento anterior. O problema do argumento, que não chega a satisfazer Cebes e Símiás, interlocutores de Sócrates no referido diálogo, é que ele estabelece uma similaridade que está longe de ser verificável. Animado e inanimado não são propriedades contrárias, qualidades, que poderiam convir alternadamente a um mesmo indivíduo, a um mesmo ser. Animado e inanimado constituem o ser de determinados entes e não são equiparáveis. Um mesmo ente pode ser alternadamente grande e pequeno, quente e frio, ou mesmo estar acordado e estar dormindo, mas não pode alternadamente estar vivo e estar morto e depois tornar a viver novamente. Animado e inanimado não são qualidades ou estados intercambiáveis, mas extremos irredutíveis entre si. Sem dúvida, é o mesmo homem que dorme e que acorda, mas como averiguar se seria a mesma alma que morre e que volta a viver? Além disso, tão estreita é a pertinência de alma e vida que soa um completo absurdo pensar em uma alma morta, o que evidentemente não a torna imortal.

A imortalidade da alma precisará assim, logo em seguida, ser confirmada pelo argumento da reminiscência (77 c 6 ss), o que conduzirá Sócrates a equiparar, na forma de um parentesco em si mesmo problemático, a presumida imortalidade da alma à eternidade das ideias. A alma teria mais afinidade com as ideias do que com as coisas sensíveis que delas participariam. Só que este novo argumento apresenta novas dificuldades, pois a imortalidade da alma seria unicamente a imortalidade da alma universal, e nunca a imortalidade da alma individual. O ato desimpedido de pensar, livre dos obstáculos do corpo, só teria por objeto ideias universais e nunca pensamentos e memórias de caráter mais pessoal, mas o que se buscava demonstrar era justamente a imortalidade da alma de Sócrates, a fim de justificar seu destemor diante da morte iminente. A principal dificuldade reside, portanto, em estabelecer corpo e alma como duas substâncias independentes com desejos e objetos próprios, de modo que não fica claro a necessidade de a alma ser a alma deste determinado corpo. Por consequência, a alma poderia habitar os mais distintos corpos mantendo-se idêntica a si mesma, sendo o corpo um empecilho para a alma viva e imortal, uma mortificação. O corpo vivo seria,

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

necessariamente, uma espécie de Frankenstein, inclusive no caso mais favorável do filósofo, levando em conta o grande domínio da alma sobre o corpo<sup>7</sup>.

Depois do reconhecimento da dificuldade da investigação e de esclarecimentos preliminares a respeito de seu método, Aristóteles faz a primeira afirmação de conjunto sobre o estado presente das investigações sobre a alma dizendo, em tom crítico, que “aqueles que agora (*nûn*) se pronunciam e investigam sobre a alma parecem ter em vista somente a alma humana.” (*De anima*, 402 b 3). A compilação e o exame da doxografia existente sobre a alma terá claramente o objetivo de reverter esse direcionamento da pesquisa, o que claramente parece fazer alusão ao *Fédon* platônico. Pelo contrário, os estudos aristotélicos sobre a alma visarão o vivente em geral e situarão a pesquisa no âmbito da filosofia da natureza: “é a quem estuda a natureza que cabe enfim o inquirir a respeito da alma” (403 a 27).

A respeito da doxografia, a crítica de Aristóteles se dirige a todos que consideram que a alma se move por natureza e não acidentalmente. Para refutá-los, busca extrair consequências absurdas de seus argumentos. Eis seus argumentos principais: 1. Se a alma se move por natureza, também poderá ser movida por coerção (406 a 22); 2. Se o corpo é movido por locomoção, a alma poderia, de acordo com o corpo, mudar inteira de lugar ou ser deslocada conforme suas partes (406 b 1); 3. Se está por si mesmo em movimento, a alma se deslocaria de sua substância (406 b 11); 4. A alma não é uma magnitude, como pensava Platão no *Timeu*, pois “o intelecto é uno e contínuo com o pensamento e o pensamento são as coisas pensadas” (407 a 5). 5. O pensamento mais parece um certo repouso do que um movimento (407 a 34); 6. Não fica claro por que é melhor para a alma o mover do que o repousar. Chama a atenção a conclusão a que ele chega desse exame crítico:

O seguinte absurdo ocorre tanto nesta como na maioria das discussões sobre a alma: elas acomodam e instalam a alma no corpo, nada definindo em acréscimo sobre a causa e o modo como o corpo se mantém. Todavia isso parece necessário, pois, devido a esta comunhão, um faz e o outro sofre, um é movido o outro move, e nada disso ocorre casualmente a um e a outro. Há os que tentam defender isso, dizendo apenas que a alma é uma certa qualidade, nada definindo, além disso, sobre o corpo que a receberá (como se fosse possível, de acordo com os mitos pitagóricos, a não importa que tipo de alma entrar em não importa que tipo de corpo). Parece, todavia, que cada corpo tem forma e configuração próprias. Dizem algo parecido a

---

<sup>7</sup> Aqui teríamos a alma, o filósofo e o corpo. O filósofo tenta coincidir ao máximo com sua alma, buscando subjugar o corpo.

alguém que declarasse que a arte do carpinteiro entra nas flautas. Pois a arte deve se servir dos instrumentos e a alma, do corpo. (417 b 13)

Além dessa posição, Aristóteles também refuta a tese muito difundida de que a alma seria certa harmonia (407 b 27). A harmonia seria certa mistura e composição de contrários, e o corpo seria constituído a partir de contrários. A principal objeção de Aristóteles a essa tese é a de que “o mover não é fruto da harmonia e é, por assim dizer, isso que todos atribuem à alma” (408 a 1). Além disso, sendo a harmonia a composição das partes do corpo, como estas são muitas e ocorrem de muitas maneiras, haveria diversas almas por todo o corpo(408 a 16)<sup>8</sup>.

A crítica a essa concepção se dirige sobretudo a Empédocles (408 a 18). Neste caso, trata-se de colocar em questão a tese de que o semelhante se conhece pelo semelhante, ao menos tal como ela é concebida pelo pré-socrático. Que a alma conheça e perceba do que cada uma das coisas é composta não parece ser problemático aos olhos de Aristóteles, “mas por meio de que conhecerá e perceberá o conjunto – por exemplo, o que é divindade, homem, carne e osso, bem como qualquer outro composto?” (409 b 30).

Contra Demócrito, Aristóteles pondera ainda que “se a alma está de fato por todo o corpo que sente, é necessário estarem no mesmo lugar dois corpos, supondo-se que a alma seja um certo corpo” (409 b 2). Essa tese parece assemelhar-se àquela de Empédocles. Nesse sentido, no que diz respeito à percepção como sendo um traço marcante da alma, Aristóteles questiona a noção de que “o perceber seja sofrer algo e ser movido, assim como, de maneira similar, o pensar e o conhecer. ” (410 a 25). Consequência absurda: “nervos, cabelos e ossos nada parecem sentir, tampouco o que é

---

<sup>8</sup> A respeito da crítica à concepção de alma como harmonia, caberia remeter ao *Fédon* de Platão: 1. A harmonia não pode reger os elementos de que se compõe (93 a), sendo a alma precisamente compreendida como a instância que comanda o corpo: “E agora? A alma não nos parece fazer exatamente o contrário disso? Porventura não dirige ela tudo aquilo de que, segundo se pretende, é constituída? Não é ela que que resiste e governa, como um senhor, todas as modalidades da vida, às vezes rigorosamente e com dores, como na ginástica e na medicina, e às vezes com menos rudeza, como uma pessoa que conversa com outra, ameaçando-a e advertindo-a contra cobiças, cóleras e temores? É mais ou menos assim, com efeito, que Homero apresenta Ulisses na Odisséia: “Batendo no peito, apostrofou rudemente seu coração: Suporta, coração! Infelicidades, já as suportastes bem piores!”(94 c-d) 2. Em caso de ser harmonia a alma ela mesma não poderia ser desarmônica, o que seria absurdo: “Mas, então, aqueles que consideram a alma como uma harmonia, como irão eles explicar a virtude e o vício que se encontram nas almas? Dirão que uma é uma harmonia e a outra uma dissonância? Dirão eles que a alma boa, sendo por natureza uma harmonia, possui ainda consigo uma outra harmonia dentro de si, enquanto que a outra, desprovida de harmonia, nada possui? (...) Mas nós concordamos que uma alma não é nem mais nem menos alma do que outra alma.” (93 c-d)

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

semelhante.” (410 b 1). Também se deveria admitir que cada um dos princípios mais ignora do que conhece: conhece apenas o semelhante e ignora tudo o mais que lhe é dessemelhante (410 b 3).

Assim como a questão de saber se a alma necessariamente se move ela própria a fim de mover os corpos, Aristóteles termina o livro I do *De anima* tratando do difícil problema da divisão da alma em partes, ambos os temas de procedência claramente platônica. Seria a alma por natureza partível? (411 b 6) Aristóteles rejeita essa compreensão, se entendermos, à maneira platônica, que cada parte da alma teria sua sede ou manteria unida certa parte do corpo. É preciso que seja a alma que mantém unido todo o corpo. Nesse sentido, o estagirita afirma que “as diversas partes são inseparáveis umas das outras, embora a alma inteira seja divisível” (411 b 26). E aqui Aristóteles se refere ao “princípio encontrado nas plantas” como “um certo tipo de alma” (*psyché tis*), que existe separado do princípio perceptivo, embora sem ela nada possa ter percepção (411 b 29).

A resposta de Aristóteles a essas dificuldades consiste em estreitar o vínculo entre corpo e alma, de modo a torná-los praticamente inseparáveis. A alma não é um vivente, mas um princípio formal (substância, no sentido de forma) que responde pela especificidade e pela funcionalidade do vivente. Como não é ela mesma um vivente, não faria sentido atribuir à alma qualquer tipo de movimento. É o que se pode ler na seguinte passagem:

E seria mais razoável alguém ter certa dificuldade em relação à alma como movida, tendo em vista o que se segue: dizemos que a alma se magoa, se alegra, ousa, teme, e ainda que se irrita, percebe e raciocina, e há a opinião de que todas estas coisas são movimentos, donde alguém poderia pensar que a alma se move. Isso, contudo, não é necessário. Pois, mesmo que o magoar-se, o alegrar-se ou o raciocinar sejam especialmente movimentos, e que cada um deles o seja pela alma – por exemplo, que o irritar-se ou temer seja um tipo de movimento do coração, e que o raciocinar seja um tipo de movimento desse órgão ou talvez de outro diverso; e que, dentre estes, uns ocorrem segundo a locomoção de certas partes movidas, outros segundo a alteração das mesmas (quais e como, é outra questão) – dizer que a alma se irrita é como dizer que a alma tece ou edifica. Talvez seja melhor dizer não que a alma se apieda ou apreende ou raciocina, mas que o homem o faz com a alma. E isso não porque o movimento exista nela, mas porque o movimento ora chega até ela, ora parte dela: na percepção sensível, por exemplo, ele parte de fora, e

na reminiscência<sup>9</sup>, parte dela até chegar aos movimentos e às estabilizações nos órgãos da percepção.” (*De anima*, 408 a 34- 408 b 18)

Aristóteles se empenha fortemente em dizer que a alma ela própria não se move, o que não significa que ela possa ser concebida de modo independente do movimento. Trata-se de investigar as razões que levaram o estagirita, de um lado, a determinar a alma como princípio do movimento, como o que faz mover o corpo, e, de outro, a não admitir que ela esteja ela própria em movimento. Isso nos leva à famosa definição do movimento como “atualidade do ente em potência enquanto tal” (*hè toû dynámei óntos entelécheia, hê toioûton*), formulada no livro III de sua *Física* (201 a 10), formulação que guarda grande semelhança com o enunciado geral da alma como “a atualidade primeira de um corpo natural que tem em potência vida” (*entelécheia he próte sómatos physikoû dynámei zoèn échontos – De anima* 412 a 28). Para fazer mover, a alma não precisa estar em movimento, pois desse modo o corpo seria simplesmente empurrado ou deslocado como algo inerte. Acredito que o esclarecimento da definição de movimento seja fundamental para a correta compreensão do enunciado geral da alma.

Boa parte da tradição interpretativa que se debruçou sobre a definição aristotélica de movimento interpretou-a, de forma apressada e equivocada, como passagem da potência ao ato. O movimento seria uma atualização do que está em potência. Esta interpretação tem sua origem no neoplatonismo de Plotino e Simplicio e em comentadores como Filopono e Temístio (BRAGUE, 2007, p. 102). O problema fundamental da interpretação consiste em atribuir a Aristóteles o erro lógico manifesto de definir o movimento lançando mão do movimento nos termos da definição. No entanto, o próprio Aristóteles parece corroborar essa interpretação em algumas passagens, como em *Física* VIII, 257 b 7, onde diz textualmente que “o que está em potência caminha para a atualidade, sendo o movimento uma atualidade inacabada ou incompleta do movido” (*tò dè dynámei eis entelécheian badízei, éstin dè he kinesis entelécheian kinetoû atelés*). Ora, se o que está em potência caminha para a sua atualidade, o movimento não seria ele mesmo essa passagem? O que há de errado,

---

<sup>9</sup> O uso do termo reminiscência (*anámnesis*) com total despreocupação crítica é mais um indício de que o *De anima* responde ao *Fédon* de Platão.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

então, na interpretação mais tradicional? O erro dessa interpretação consiste em passar por cima da própria definição, considerando-a uma mera descrição. Aquele que pode caminhar, quando caminha, atualiza de fato a sua potência de caminhar. Mas dizer isso corresponde a descrever um estado de coisas. A definição, por sua vez, pretende algo bem diverso. Ela tem em vista a atualidade do ente em potência enquanto tal e não a simples passagem de um estado a outro, o que Aristóteles caracteriza mais precisamente como *metabolé*<sup>10</sup>. O movimento realiza uma obra. O caminhar, como movimento, revela a potência de caminhar, o ser potente para algo, à medida que se firma em si como obra. Pensem em alguém claudicante. Neste claudicar revela-se uma impotência. Não uma impotência pura e simples, mas a impotência do movimento em chegar à sua obra. Só que é claudicando que aprendemos finalmente ou novamente a caminhar, assim como é arranhando um idioma que aprendemos a falá-lo com fluência. Caminha aquele que pode caminhar! O ato de caminhar, o movimento, é o ato desse ser potente enquanto tal, ou seja, do que pode caminhar, enquanto pode caminhar. O movimento é em si mesmo a expressão de um poder, ele assinala um certo poder ser. É o ente em potência, enquanto movido, que caminha em direção à sua atualidade e somente nesta medida é potente. Não é a alma que pensa ou sente, mas o homem que pensa ou sente com sua alma. Mas o que isso nos diz de relevante?

Aristóteles insere o movimento no âmbito do ser. Parmênides não ignorava o fato do movimento, que verificamos movimento, ele apenas negava que este pudesse aspirar à dignidade de ser. Em Aristóteles, ao contrário, o movimento, a *kinesis*, ganha consistência ontológica à medida que se orienta para certa obra que lhe é imanente. Um exemplo recorrente é o da construção de uma casa. Todos os processos admitidos são os que ganham necessidade a partir da casa construída. Aqueles que porventura sejam aleatórios ou que não se deixem compreender a partir do fim não são considerados movimento. Este fim, no entanto, encerra e contém o movimento. Se o movimento é a atualidade do ente em potência enquanto tal, é preciso que a casa seja a obra dos próprios materiais dos quais ela é feita. Todavia, não é o vidro, a ripa ou os tijolos simplesmente dados que, reunidos pela arte do pedreiro, formarão finalmente uma casa,

---

<sup>10</sup> Em seu comentário à *Física* de Aristóteles, Lambros Couloubaritsis chama a atenção para a tendência de compreender, de maneira equivocada, o movimento (*kinesis*) como equivalente à mudança (*metabolé*), não respeitando a distinção estabelecida pelo próprio Aristóteles em *Física* V 229 a 31: *diaphérei matabolè kinéous*, e nem a ordem estrutural da própria investigação, que trata do movimento antes de tratar da mudança. Cf. *La Physique D'Aristote: L'avènement de la Science Physique*, p. 58.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

a casa pronta. No tijolo, visto isoladamente, não há nada que remeta à casa. O tijolo e os demais materiais precisam ser encarados como potentes de casa, ou melhor, de certa casa. Só então eles poderão ser manuseados adequadamente. Eles precisam estar em estado de “canteiro de obra” para serem, efetivamente, materiais de construção e é assim, de fato, que os enxerga o pedreiro. Mas na casa pronta, os materiais enquanto tais chegam à sua obra. Somente na janela, feito janela, o vidro revela plenamente a sua capacidade, a saber, a sua diafaneidade e resistência à chuva. O movimento, no caso, a construção, é o ato inacabado dos materiais que chega à sua completude na casa pronta, isto é, na obra. É preciso, portanto, admitir algo como um ato inacabado: *entelécheia atelés* e aqui estamos diante do que Aristóteles entende propriamente por ser em potência. Somente os materiais em estado de canteiro de obras são uma casa em potência. Somente o claudicar ou o estar prestes a atravessar são caminhar em potência.

Voltemos ao exemplo do machado e da “alma do machado”. O machado só se revela digno desse nome à medida que realiza a sua obra. Enquanto é usado para outros fins, enquanto não se firma em seu fim, ele não se revela potente e assim tampouco se pode falar em movimento no sentido aristotélico. Mas a potência do machado, que pode estar pouco amolado, com o cabo solto, etc, só se revela no uso apropriado que alguém faz dele. É neste uso que ele se revelará um ótimo machado, um machado útil, ou mesmo um machado deficiente e inútil. No uso apropriado está a obra do machado, aquilo que ele propriamente é. Somente em tal uso, por meio desse uso, ele chega a si. Um Stradivarius só mostra toda a sua excelência quando é tocado por um bom violinista. Uma bicicleta de corrida precisa do ciclista capacitado para revelar toda a sua potência. Mas, e quanto à alma e ao vivente? Dá-se o mesmo que com o machado, o violino e a bicicleta de corrida?

No caso do vivente, as potências da alma são suas capacidades. Não há vivente que já não possua capacidades intrínsecas a serem afluídas no sentido de um certo acabamento e atualidade. Neste ato, porém, o vivente chega a si mesmo e se possui em seu fim. O que precisa ser esclarecido é isto: o que significa possuir uma capacidade? O que significa a noção de *entelécheia próte* contida no enunciado geral sobre a alma?

Possuir uma capacidade, uma *héxis*, diz Aristóteles, significa possuir uma privação<sup>11</sup>. Uma faculdade, por exemplo, a faculdade de perceber, de sentir, não é a

---

<sup>11</sup> *Metafísica*, 1019 b 6.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

faculdade de perceber a si própria, pois desse modo nada perceberia. “É claro que a capacidade de perceber, então, não existe em atividade (*enérgeia*), mas só em potência, e por isso não percebe a si mesma.” (*De anima*, 417 a 7). Possuir uma privação equivale a ser em potência: *entelécheia próte*. No entanto, o vivente não está assim pura e simplesmente encerrado em si mesmo enquanto poder para uma certa obra a realizar. O vivente se caracteriza antes por uma certa impotência, por um certo ‘poder não’, como enfatizou Giorgio Agamben comentando Aristóteles<sup>12</sup>. O exercício de uma capacidade exige que essa impotência (poder não) siga sendo impotência, mesmo quando é atualizada, pois do contrário se esgotaria no ato. Aristóteles chega a falar de uma salvação ou preservação (*sotería*) do ser em potência pelo ser em ato (417 b 3). No movimento vivo, o ato salvaguarda a potência. É assim que o ato de ver nos mantém aptos para seguir vendo e também para não ver, o ato de caminhar para caminhar e para não caminhar. Já aquele que não tem a capacidade de ver não pode justamente não ver, ele não é potente para isso.

O termo *héxis* em Aristóteles remete ao ter que é um ser. O ser construtor, o ser capaz de construir, não pode verificar-se apenas na medida em que se está efetivamente construindo. A capacidade de construir envolve, ao contrário, um também ser capaz de não construir. Essa capacidade de não construir não é um puro nada, como pretendiam os megáricos, pois se assim fosse, afirma Aristóteles, só poderíamos chamar de construtor aquele que constrói enquanto está construindo<sup>13</sup>. Com isso, o que Aristóteles está dizendo é que a potência é constitutiva de todo ato sem, no entanto, chegar a confundir-se com ele. O ato remete ele mesmo a um ser potente, a um possuir uma capacidade, a uma *héxis*, cuja peculiaridade consiste em poder igualmente não passar ao ato. Nesse sentido, capacidade significa algo mais do que uma simples aptidão. Não é da mesma forma que uma criança e um construtor podem vir a construir. No primeiro caso temos uma simples aptidão, mas não uma *héxis*. Somente o construtor, a rigor, possui a capacidade de construir; somente o construtor pode, efetivamente, não construir.

---

<sup>12</sup> “Quando não vemos (isto é, quando nossa vista permanece em potência) distinguimos, porém, o escuro da luz, vemos, digamos assim, as trevas, como cor da visão em potência. O princípio da visão “é, de algum modo, colorido”, e suas cores são o escuro e a luz, a potência e o ato, a privação e a presença. Isso significa que sentir que se vê é possível porque o princípio da visão existe como potência de ver e também como potência de não-ver, e esta última não é uma simples ausência, mas algo existente, a *héxis* de uma privação.” AGAMBEN, 2015, p. 248.

<sup>13</sup> *Metafísica*, 1046 b 29 ss.

O vivente se define, antes de mais nada, por suas capacidades, dentre as quais as mais elementares são as capacidades de nutrir-se, crescer e decair. Tudo o que vive se alimenta, cresce e decai e isso a partir de si mesmo. Nenhum vivente se mantém na vida se não alcança condições de nutrir-se. O vivente está no movimento à medida que possui uma obra a realizar, à medida que é o empenho de realização de uma obra. Todo vivente encontra-se assim cindido entre capacidade e realização. O inanimado é incapaz de dividir-se e relacionar-se consigo mesmo. O fogo apenas queima quando em contato com outro que possa queimar<sup>14</sup>. Mas sua ação se desdobra em um único sentido e não possui qualquer limite intrínseco<sup>15</sup>. Já o vivente, desde a sua configuração mais elementar, depende desse contato e assimilação na direção de um certo limite para poder ser o que é. Por isso também os diferentes tipos de movimento assinalados no tratado: movimento local, alteração, crescimento e decaimento (416 a 13) são capazes de determinar as formas de vida e os viventes em suas diferenças essenciais e em suas especificidades, juntamente com as potências da alma. São ditas potências da alma as potências nutritiva, perceptiva, desiderativa, locomotiva e a raciocinativa (414 a 31). A planta, por exemplo, encontra-se reduzida à potência nutritiva e nada experimenta de prazer e dor; o animal, por sua vez, se determina enquanto tal pela percepção, pelo desejo e pelo movimento local, e assim experimenta prazer e dor. Já o homem, por fim, além de nutrir-se e experimentar desejo, prazer e dor, seu movimento próprio, a ação, já se encontra orientado para algo como bem, mesmo que se trate de um bem aparente. Ou seja, as plantas são o que são em virtude da nutrição, do crescimento e do decaimento, movimentos típicos do que Aristóteles chamará de alma vegetativa. Já os animais perfazem o que será chamado de alma sensitiva, pois seu ser se realiza mais especificamente por meio da sensação, do desejo e do movimento local. Por fim, os homens se caracterizam pela alma raciocinativa, pois neles movimento local, desejo, prazer e dor assumem o direcionamento para um certo bem, que passa a ser visado num processo deliberativo e intencional, que articula meios e fins. Isso quer dizer que não apenas o inanimado, o inerte, não pode servir de base para o animado, como não

---

<sup>14</sup> “Pois o crescimento do fogo é em direção ao ilimitado e até o ponto em que existir o combustível, mas em tudo o que é constituído por natureza há um limite e uma proporção para o tamanho e para o crescimento, e essas são coisas da alma e não do fogo, e da determinação mais do que da matéria.” *De anima*, 416 a 15.

<sup>15</sup> Esta é a crítica que Aristóteles faz aos que concebiam a alma como fogo. É que o fogo não tem nenhum limite intrínseco e aumenta em intensidade, cresce, ilimitadamente desde que haja o que é capaz de queimar.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

podemos dizer que a nutrição ou a alma vegetativa seja a base da alma sensitiva e desiderativa, e esta última da alma raciocinativa, no sentido do simples acréscimo de características e novas propriedades. O homem não é assim nutrição + sensação + desejo + raciocínio, assim como a planta não é um vivente privado de sensação, desejo e raciocínio. Mas uma vida vegetativa ou meramente voltada para a satisfação de necessidades e desejos mais imediatos não tem como não ser percebida como deficitária, em se tratando de um homem. A presença de uma nova capacidade reconfigura todas as outras sem que as demais potências sejam anuladas ou desapareçam. A vida vive de exceder-se a si mesma em novas formas e configurações.

A fim de compreender como a alma, a despeito de sua implicação com o movimento, não se moveria a si mesma, cabe tentar esclarecer como o movimento ora parte da alma ora chega até ela, sem que, por isso, a alma ela mesma se mova ou tenha de mover-se. Aristóteles afirma a existência de duas espécies de atualidade: a atualidade enquanto ciência e a atualidade enquanto ato direto de conhecer. Em seguida afirma que a alma corresponde à atualidade enquanto ciência (*epistéme*) e não enquanto ato de conhecer (*theoreîn*). Esta seria a atualidade primeira, a *entelécheia próte*. Ora, a ciência pode ser ou não exercida. É que “ao subsistir alma há tanto o sono quanto a vigília; e a vigília é algo análogo ao inquirir, o sono, a possuir a ciência mas não estar a exercê-la” (412 a 24). Neste caso, o movimento parte da alma, assim como o despertar e estar desperto. Mas como?

A ciência, no exemplo citado, corresponde ao saber adquirido. Este saber pode ser atualizado tão logo se queira. Enquanto conhecedor, o sábio está de posse do saber. Mas o exemplo traz uma dificuldade: a ciência nem sempre esteve aí como posse. A ciência precisou ser adquirida e isso a partir da ignorância, sendo a ignorância humana, como privação, ela mesma forma<sup>16</sup>. Como potência, a ignorância é ela também uma *entelécheia*, à medida que se trata da ignorância de um homem, ou seja, de um ser que tem a vida em potência e que pode agir. Por que então não falar da ignorância e sim da ciência? Falar da alma como ciência não implicaria em encobrir o claudicar da própria

---

<sup>16</sup> É o que o próprio Aristóteles admite na seguinte passagem: “Por um lado, há aquele que conhece no sentido em que diríamos ser o homem conhecedor, por estar entre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, em outro sentido, aquele que dizemos ser conhecedor por já saber a gramática ( e cada um deles é em potência, mas não da mesma maneira: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o outro, porque, se quiser, pode inquirir, nada externo o impedindo.” De anima, 417 a 23. Sobre isso, ver também Física, II, 193 b 18, onde Aristóteles diz: “Mas a forma e a natureza se dizem de dois modos, pois até mesmo a privação é, de certa maneira, forma.”

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

ciência, ou seja, o processo que a constitui: o movimento? Na verdade, a ignorância não se move em direção ao saber, mas sim o homem que ignora. Ademais, a ignorância não possui um ato que lhe seja característico, tal como o exercício do saber ou do questionar são característicos da posse do saber. A ignorância, como afirma Platão, possui esse defeito capital: “é que não sendo nem bela nem boa nem inteligente considera-se muito bem-dotada de todos esses predicados” (PLATÃO, 2001, 204a). É preciso que a ignorância se transforme sob o efeito do saber em ato, do contato com o saber, para tornar-se fértil, assim como somente os materiais “em estado de canteiro de obra” são em potência uma casa. Sendo apta para tudo, por assim dizer, a ignorância não é capaz de nada. Por isso, a alma equivale à ciência enquanto já possuída<sup>17</sup>. Cabe dizer que o movimento parte da alma somente quando a ignorância torna-se capacidade de investigar, uma espécie de *docta ignorantia*! É que somente aquele que sabe pode efetivamente não saber.

Por outro lado, o movimento também pode partir de fora. Este é o caso da percepção sensível (*aisthesis*). Neste caso, sem dúvida, há uma alteração do órgão responsável pela percepção, uma vez que este é afetado. No entanto, Aristóteles não admite que a percepção sensível consista nessa alteração. O ato de ver, por exemplo, não corresponde a sofrer uma impressão visual, mas a reconhecer cores (formas sensíveis). Esse reconhecimento, Aristóteles o chama de um outro tipo de movimento: a *epídoxis eis autó*: vir a si ou progresso para o mesmo, e o compara, justamente, ao movimento de aprendizagem.

Mas nem o ser afetado é um termo simples: em um sentido, é uma certa corrupção pelo contrário e, em outro, é antes a conservação do ser em potência pelo ser em atualidade, e semelhante à maneira como a potência o é em face da atualidade; pois é inquirindo que se torna possuidor do conhecimento – o que, por certo, ou não é um alterar-se (pois o progresso é em sua própria direção e à atualidade), ou é um outro gênero de alteração. Por isso não é correto dizer que quem pensa, quando pensa, se altera. Assim como não é correto dizê-lo do construtor quando constrói. Por outro lado, sendo em potência, quem aprende e compreende uma ciência por parte de quem, tendo-a em atualidade, pode ensinar, ou não se deve dizer que é afetado (como foi mencionado), ou deve-se dizer que existem dois modos de alteração: a mudança quanto às condições privativas e a mudança quanto às disposições e à natureza. (*De anima*, 417 b 2 - 16)

---

<sup>17</sup> Não por acaso Couloubaritsis traduz, quer dizer, interpreta a palavra fundamental *entelécheia* como “possuir-se em seu fim” (*se-posséder-en-sa-fin*). (COULOUBARITSIS, 1997, p.276).

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

No caso da percepção sensível, o que Aristóteles põe em destaque é a perfeita afinidade entre capacidade e ato de perceber. O ato de ver não equivale a sofrer o impacto do visível, a sofrer uma alteração, mas antes, tal como no exemplo da ignorância que se transforma em saber, trata-se de um vir a si do que é em potência em direção à atualidade. O visível não produz simplesmente a visão, embora seja a sua causa eficiente. A visão é obra conjunta do visível em ato e daquele que pode ver. A capacidade de ver é ativada pelo visível, mas ela mesma vem a si, quer dizer, entra em atividade. Este entrar em atividade, este manifestar uma capacidade, não é uma alteração, no sentido de uma corrupção pelo contrário, mas uma conservação do ser em potência pelo ser em ato. Não é como a água que sofre uma alteração, uma *alloíosis*, e de fria se torna quente, ao ser aquecida. De forma similar, a coragem, como disposição ética, como *héxis*, necessita da presença do temível. Sem essa presença impactante não se poderia agir com coragem. Mas a coragem está longe de ser uma simples reação automática ao perigo. Junto ao perigo ela é capaz de visualizar o *kalón*, o belo e valoroso, e é em vista dele que age o corajoso. O corajoso, portanto, por mais que sofra o impacto do perigo, age com destemor e experimenta alegria, à medida que enfrentar o perigo o faz coincidir com o *kalón*. A coragem, como *héxis* ética, ou seja, como virtude, todavia, não é natural. Todos nós nascemos já sencientes, mas ninguém nasce corajoso<sup>18</sup>. Tornamo-nos corajosos à medida que agimos reiteradamente com coragem, e, para isso, precisamos de mestres, ou seja, da coragem em ato. Mas de nada valeriam os melhores mestres se o ato corajoso não manifestasse a capacidade intrínseca da coragem<sup>19</sup>. Nesse sentido, o ato de ver equivale perfeitamente ao ato de coragem.

Podemos dizer que ao empenho platônico de garantir a imortalidade da alma e seu ser separado em relação ao corpo, Aristóteles responde afirmando a estreita congruência entre ambos, ao ponto de sequer fazer sentido colocar a questão de sua unidade (412 b 5). A alma não seria ela mesma um vivente que, misteriosamente, se

---

<sup>18</sup> “No que é capaz de perceber, a primeira mudança é produzida pelo progenitor. E, quando nasce, ele já dispõe do perceber, tal como um conhecimento. E a atividade de perceber (*aisthánesthai*) se diz de modo similar à de inquirir (*theoreîn*); mas com uma diferença, porque as coisas que têm o poder eficiente da atividade são externas – o visível e o audível e de maneira similar os demais objetos da percepção sensível – e a causa é que a atividade da percepção concerne a particulares, ao passo que o conhecimento concerne a universais – e estes de algum modo estão na própria alma.” *De anima*, 417 b 17.

<sup>19</sup> A ação corajosa, como ação moral, se define pela presença de certa disposição no próprio agente, sendo dela inseparável. O agente deve estar ciente do que faz, escolher por deliberação, escolher por deliberação pelas coisas mesmas e agir de modo firme e inalterável. *Ética a Nicômaco*, 1103 b 7 e 1105 a 24 ss.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

liga a um corpo, mas a forma e determinação de um certo corpo. Com isso, torna-se necessário demonstrar não o nexa entre corpo e alma, mas o papel de cada um no composto que é o vivente. No vivente, o corpo é movido e a alma move, sem, no entanto, mover-se. Não há mover se não há também um movido, mas a relação entre o mover e o ser movido, no caso do vivo, revela-se perfeitamente peculiar. O enfoque principal passa a ser o da funcionalidade estrita. Nesse sentido, o corpo vivo, como corpo orgânico, ao contrário do corpo inerte, é perfeitamente afim à atividade ou obra por ele desempenhada. Nada mais eloquente do que o exemplo do olho que, despojado de vida, só seria olho por homonímia! A alma é uma obra a realizar, uma obra pela qual o corpo responde. A atividade da alma (*enérgeia*) tem seu sentido em revelar uma certa capacidade, em salvaguardá-la. Nessa capacidade, nessa potência (*entelécheia próte*), que pode também não passar ao ato, reside a especificidade do vivo. Somente no ser em potência, encarnado em um corpo, revela-se a necessidade e a grandeza do ato. Uma atividade desencarnada seria por demais estranha a esse entendimento estritamente funcional de alma e corpo. Por isso mesmo, torna-se urgente investigar “se as afecções da alma (*tà pathè tês psychés*) são todas comuns àquilo que possui alma ou se há também alguma afecção própria à alma tão somente” (403 a 3). E Aristóteles tende inicialmente a reconhecer que “na maioria das vezes, sem o corpo, não se pode fazer ou sentir coisa alguma” (403 a 6), e em seguida lista, como exemplos, o irritar-se, o ter confiança (*tharreîn*), o desejar, e, de modo geral, o perceber (*aisthánesthai*). Por outro lado, admite que o pensar (*noeîn*) parece convir com exclusividade à alma (403 a 8). Não obstante, mesmo o pensar não poderia existir sem o corpo (403 a 10), sendo verdade que este último não pode ser dissociado da imaginação (*phantasia*). Assim, se nada lhe é próprio (exclusivo), então a alma não seria separável. Aristóteles retornará muitas vezes ao longo do tratado a esse ponto, ora mantendo a inseparabilidade de alma e corpo (conquista inicial) ora tendendo a reconhecer o ser separado do *noûs* ou intelecto. Gostaria de encerrar este artigo tratando do problema da alma intelectiva e de seu possível ser separável.

Tudo indica que este tenha sido um problema fundamental para Aristóteles, justamente em virtude do fascínio que o tema da imortalidade da alma exercia nos círculos platônicos, embora aqui, mais do que em qualquer outro assunto, o estagirita tenha se mostrado particularmente cauteloso e econômico. Além das alusões esparsas ao longo da obra, as quais mencionamos acima, Aristóteles enfrenta o problema em poucas

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

linhas no curtíssimo capítulo 5 do livro III do *De anima*. Numa passagem célebre ele afirma a existência de dois intelectos: o intelecto dito *pathetikós* ou passivo e o intelecto dito *poietikós* ou produtor (ativo). Esta duplicidade da alma intelectual estaria em conformidade com toda a natureza e assim também com o que ocorre na técnica. É preciso que um princípio corresponda à matéria (sendo em potência todas as coisas) e um outro princípio, capaz de produzir todas as coisas, corresponda à uma disposição semelhante à luz, pois esta faz passar todas as cores em potência a cores em ato. Somente este último intelecto seria separado (*choristós*), impassível (*apathés*) e sem mistura (*amigés*), estando, por essência, em atividade (*tê ousía òn enérgeia* – *De anima*, 430 a 18). E Aristóteles conclui o brevíssimo capítulo 5 com as seguintes palavras enigmáticas: “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 (*pathetikós*) é perecível), e sem isto nada se pensa.” (430 a 23). Um pouco mais adiante, no capítulo 7, Aristóteles se explica um pouco melhor, desta vez construído uma analogia entre sentir e pensar: “Para a alma capaz de pensar, as imagens subsistem como sensações percebidas. E, quando se afirma algo bom ou nega-se algo ruim, evita-o ou persegue-o. Por isso, a alma jamais pensa sem imagem” (*diò oudepóte noeî áneu phantásmatos he psyché* – 431 a 14).

Não por acaso, em torno desse tema duelaram entre si as duas grandes vertentes interpretativas do aristotelismo medieval: o tomismo e o averroísmo, cada uma delas se baseando em passagens textuais do próprio Aristóteles e se inspirando nos textos dos comentadores antigos (Teofrasto, Alexandre de Afrodísia e Temístio) seja para postular um único intelecto passivo comum a todos os homens – existindo em ato separadamente um intelecto ativo e divino – o que garantiria a universalidade do conhecimento e sua eternidade, seja para defender que o intelecto ativo e o passivo seriam necessariamente partes constitutivas da alma humana, como pretendia Santo Tomás de Aquino, seguindo, neste particular, Temístio. Enquanto a linha interpretativa sustentada pelos averroístas se baseava em textos de Aristóteles que postulam a divindade do *noûs* e da atividade pensante, a linha tomista procura tirar todas as consequências da unidade entre ato e potência, tentando compatibilizar a defesa da imortalidade da alma individual, cara aos platônicos e ao cristianismo, com os textos de Aristóteles. A polêmica pode ser

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

acompanhada no tratado *A unidade do intelecto contra os averroístas*, de Santo Tomás de Aquino<sup>20</sup>.

Uma indicação importante sobre o problema, que me parece inquestionável, é que se ao longo de todo o tratado Aristóteles procura manter o nexos o mais estreito possível entre corpo e alma, o qual é explicitado no enunciado geral sobre a alma como atualidade primeira de um corpo natural que tem em potência vida, no que diz respeito ao *noûs* e à alma inteligível, a investigação encontra, primariamente, evidências que vão na direção contrária. A própria análise do corpo vivo e de suas manifestações serve de fio condutor e desperta viva admiração. Pois o que se percebe, investigando as manifestações do vivente (homem), é que a atividade do *noûs* não encontra correspondência direta na funcionalidade do corpo orgânico. As evidências são as seguintes: 1. O *noûs* não parece estar sujeito à corrupção, pois seria corrompido pela debilidade da velhice, como ocorre com os órgãos da percepção (408 b 19). 2. A impassibilidade da percepção sensível e da intelectão não são semelhantes. No primeiro caso, sendo a capacidade sensitiva uma certa proporção (*lógos*), a intensidade do percebido pode corromper ou impossibilitar de imediato a percepção. Um alimento muito quente, uma luminosidade muito intensa, impossibilitam que se perceba qualquer coisa. Nada disso ocorre com a intelectão, o que sugere a independência da capacidade intelectual dos órgãos do corpo (429 a 29). 3. O objeto da intelectão é o universal, e este reside, de certa forma, na própria alma. “Por isso, pensar depende de si mesmo, quando se quer, mas perceber não depende de si mesmo, pois é necessário subsistir o objeto da percepção sensível” (417 b 24). 4. Antes de pensar, o intelecto não é nada em atualidade. O intelecto seria assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito (419 b 30). 5. A extraordinária continuidade da própria atividade intelectual, o que torna digno de questão o fato de nem sempre se pensar<sup>21</sup> (430 a 5).

Em virtude do que foi exposto, chama a atenção o fato de que Aristóteles não abandona, por um momento sequer, o direcionamento prévio da investigação: o corpo vivo, o vivente. Ele não privilegia a alma humana. Não é pelo fato de ser homem que o

---

<sup>20</sup> Dedico a última parte do capítulo IV de minha tese de doutorado intitulada *Do admirar ao admirar-se: o problema do noûs em Aristóteles*, defendida no PPGF-UFRJ em 2006, ao estudo dessa polêmica.

<sup>21</sup> No livro X da *Ética a Nicômaco*, 1177 b 32, Aristóteles reconhece que a atividade teórica, a mais contínua de todas, não pode ser sustentada indefinidamente. Isso se deveria menos à natureza da atividade do que às nossas condições de desenvolvê-la. Por isso, ele afirma que devemos imortalizar o quanto nos for possível, e tudo fazer para viver segundo o que é mais forte em nós, não sendo preciso seguir os que aconselham a considerar apenas as coisas humanas e mortais.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

vivente teria a capacidade de pensar. Tampouco podemos atribuir-lhe a ideia de que a atividade do *noûs* independeria de qualquer capacidade correspondente. Pelo contrário, o nexó entre capacidade e atividade é mantido na própria suposição da existência de dois intelectos e na afirmação contundente de que sem o intelecto passivo nada se pensa. Por outro lado, a causa eficiente da atividade não partiria de fora, nem mesmo quando ela é despertada pelo pensar em ato de alguém que, possuindo a ciência, a exerce. A atividade de pensar não nos é inerente, não possuímos nenhuma capacidade inata para ela. A ignorância, sendo ignorância humana, não passa de uma pré-condição necessária, mas de modo algum suficiente. Portanto, a alma inteligível é a alma do vivente pensante, que desperta para a atividade de pensar a partir do contato com a ciência em ato. Neste caso, faz pleno sentido lembrarmos a caracterização da *sophía* no livro I da *Metafísica*:

É evidente que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma. (982 b 24)

Todas as ciências serão mais necessárias do que ela, mas nenhuma lhe será superior. (983 a 10)

Tudo isso justifica que Aristóteles considere esta atividade mais divina que humana, embora esteja ao nosso alcance viver segundo o que há de divino em nós, ou seja, imortalizar (*athanatízein*). No entanto, seguindo o próprio fio condutor da investigação, é preciso que essa atividade seja acolhida e encontre residência num certo vivente, que a compreenda e a dignifique a partir de si. Por esse motivo, somente para aquele que tem consciência de sua morte, que se sabe mortal, pode fazer sentido a atividade de imortalizar. E essa atividade será tudo menos uma fuga da morte, a expectativa ansiosa e negligente de um além, sendo antes a forma mais radical e ousada de assumir a própria mortalidade. No ser separado do *noûs*, Aristóteles não estaria assim preconizando o puro ato, ao qual já não corresponderia nenhuma potência, que, como vimos, é sempre, constitutivamente, potência de não passar ao ato. Isso seria totalmente estranho ao seu propósito e nos faria apenas invejar uma existência da qual nenhum ser seria capaz. Ao contrário, essa ‘potência de não’ é justamente salvaguardada pela liberdade a mais absoluta de pensar. Afinal, pensar será sempre aquela atividade que nada exige de nós, que coisa alguma nos impõe, que ninguém é capaz de nos obrigar,

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

mas que nos capacita para o prazer da mais alta exigência: a exigência de ser fim para si mesmo.

### **Referências bibliográficas:**

AGAMBEN, G. A potência do pensamento. Ensaios e conferências. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Gullermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

ARISTOTLE. *Physics* (Books I-IV). Translated by P.H. Wicksteed and F.M. Cornford. London: Loeb Classical Library, 2005.

ARISTOTLE. *Physics* (Books V-VIII). London: Loeb Classical Library, 2006.

ARISTÓTELES. *Física* I-II. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13- III 8: tratado das virtudes. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2008.

ARISTOTLE. *The Nichomachean Ethics*. Trad. H. Rackhan. London: Harvard Universty Press, 1992.

ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs. Paris: GF-Flamarion, 1993.

ARISTOTLE. *On the soul, Parva naturalia, On breath*. Trad. W.S. Hett. London: Harvard University Press, 2000.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BRAGUE, R. Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

BRAGUE, R. Introdução ao mundo grego: estudos de história da filosofia. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

COULOUBARITSIS, L. La Physique d'Aristote: L'avènement de la Science Physique. Bruxelles: Ousia, 1997.

PLATÃO. *O Banquete – Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. Diálogos (Os pensadores). Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATON. *Phédon*. Trad. Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

Moraes, Francisco  
*Alma e movimento em Aristóteles*

ROBINSON, T. M. As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. Trad. Alaya Dullius et al. São paulo: Annablume, 2010.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. L'Unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270 (ed. bilingüe). Trad. Alain de Libera. Paris: GF-Flamarion, 1994.

WIELAND, W. Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

[ Recebido em novembro de 2018; aceito em dezembro de 2018. ]