

Juliana Peixoto

## A νόησις como intelecção dos indivisíveis em Aristóteles

Tese apresentada ao Curso de Doutorado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente –  
UFMG

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2010

*À minha mãe, Maria da Consolação*

*Agradecimentos*

a Fernando Rey Puente por renovar a confiança em meu trabalho e apoio ao meu percurso intelectual desde os primeiros anos da graduação em filosofia, além das preciosas críticas, correções e contribuições como orientador desta pesquisa de doutorado, bem como do mestrado e da iniciação científica; a Miriam Campolina Diniz Peixoto e Marcelo Pimenta Marques pelo incentivo; e juntamente com os mencionados pesquisadores brasileiros de Filosofia Antiga, também agradecemos a Cláudio Veloso, Lucas Angioni, Marco Zingano, Maria Cecília Gomes dos Reis, Roberto Bolzani, Oswaldo Porchat e Gabriele Cornelli pelo incentivo à pesquisa em Filosofia Antiga em nosso país; à Enrico Berti pela generosidade em ouvir algumas das minhas questões e conceder breves considerações críticas, mas decisivas para esta tese; ao CNPq pelo apoio financeiro na forma de bolsas de estudo na Iniciação Científica, Mestrado e Doutorado; ao corpo docente do Departamento de Filosofia da UFMG, pelos conhecimentos ministrados e apoio à minha formação em filosofia; aos funcionários do Departamento de Filosofia da UFMG e da biblioteca da Fafich/UFMG, pelo apoio logístico em nossos trabalhos; a Maria da Consolação Alves Lima, por tudo.

*“Dá-me a tua mão:*

*(...)*

*- Sei, é ruim segurar minha mão. É ruim ficar sem ar nessa mina desabada para onde eu te trouxe sem piedade por ti, mas por piedade por mim. Mas juro que te tirarei ainda vivo daqui – nem que eu minta, nem que eu minta o que meus olhos viram. (...)*

*Como te compensar? Pelo menos também usa-me, usa-me pelo menos como túnel escuro – e quando atravessares minha escuridão te encontrarás do outro lado contigo. Não te encontrarás comigo talvez, não sei se atravessarei, mas contigo. Pelo menos não está sozinho, como ontem eu estava, e ontem eu só rezava para poder pelo menos sair viva de dentro. E não apenas viva – (...) – mas organizadamente viva como uma pessoa.”*

(Clarice Lispector. *A Paixão segundo G. H.* RJ: Rocco, 1998, p. 98-99)

**Resumo:** Este estudo é, eminentemente, um esforço de exegese alternativa do sexto capítulo do terceiro livro do *De anima* de Aristóteles. Esse supracitado capítulo que trata da intelecção dos indivisíveis compõe aqueles que encerram a teoria do intelecto aristotélica, a saber: *De anima* III 4-8. Compreender a breve argumentação e os passos elípticos da noética aristotélica é um problema clássico que atravessou os séculos e chega aos nossos dias. Assim, ao analisarmos o *De anima* III 6, objetivamos compreender a teoria do intelecto do Estagirita - ou, mais amplamente, sua teoria do conhecimento - a partir de um estudo do modo de operar do intelecto humano. Entendemos, assim, que a intelecção dos indivisíveis é o começo de um procedimento cognitivo no qual ocorrem as primeiras intelecções ou apreensões sempre verdadeiras dos princípios do pensamento que permitirá compor corretamente intelecções. Por conseguinte, essa atividade permitirá a formulação de definições e, enfim, a apreensão dos princípios próprios das ciências. Sendo, então, possível, em última instância, demonstrar e concluir verdadeiramente. Logo, o tema da verdade afigura-nos ser importante para compreendermos a particularidade da intelecção dos indivisíveis. Ademais, a interpretação do que são propriamente esses indivisíveis parece-nos ser fundamental para o entendimento da noética aristotélica. Cabe, enfim, observar que nosso procedimento é analítico, examinamos cada passo do *De anima* III 6, contudo, sem perdermos de vista o tratado de psicologia como um todo, bem como outras obras do *Corpus aristotelicum*, sobretudo a *Metafísica* e os *Analíticos Posteriores*.

**Résumé:** Cette étude est avant tout une tentative d'exégèse alternative du sixième chapitre du troisième livre de *De anima* de Aristote. Ce chapitre qui traite de l'intellection des indivisibles fait partie de ceux qui closent la théorie de l'intellect aristotélicien, à savoir : *De anima* III 4-8. Comprendre la brève argumentation et les pas elliptiques de la noétique aristotélicienne est un problème classique qui a traversé les siècles jusqu'à notre époque. C'est pourquoi, en analysant le *De anima* III 6 nous avons comme objectif de comprendre la théorie de l'intellect du Stagirite – ou, de manière plus large, sa théorie de la connaissance – à partir d'une étude du mode opératoire de l'intellect humain. Nous entendons ainsi que l'intellection des indivisibles est le début d'un processus cognitif dans lequel adviennent les premières intellections ou appréhensions toujours vraies des principes de la pensée, et qui permettra de composer correctement des intellections. Par conséquent, cette activité permettra la formulation de définitions, et, ainsi, l'appréhension des principes propres aux sciences. Il est donc possible, en dernière instance, de démontrer et de conclure selon la vérité. C'est la raison pour laquelle le thème de la vérité nous paraît important pour comprendre la particularité de l'intellection des indivisibles. De plus, l'interprétation de ce que sont proprement les indivisibles nous semble fondamentale pour l'entendement de la noétique aristotélicienne. Il convient enfin de noter que notre manière de procéder est analytique ; nous étudions en effet chaque étape de *De anima* III 6, sans perdre pour autant de vue le traité de psychologie comme un tout, ainsi que les autres œuvres du *Corpus aristotelicum*, en particulier la *Métaphysique* et les *Analytiques postérieures*.

## Sumário

Introdução .....	9
1. Unidade do Intelecto: <i>De anima</i> III 4-5 .....	20
2. Intelecção dos indivisíveis: <i>De anima</i> III 6 .....	52
2.1 Ordem da investigação .....	53
2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis .....	69
2.3 Os modos de se dizer o indivisível: sentidos do ἔν .....	113
2.3.1 Indivisível segundo o quanto .....	144
2.3.2 Indivisível na forma .....	173
2.3.3 O ponto: indivisível que divide – limite (πέρας).....	246
3. Operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis .....	266
3.1 Indução dos que são por abstração .....	311
3.2 Indução dos gêneros do ser .....	326
3.3 O que é segundo o que era ser: ainda uma questão sobre a verdade .....	407
Conclusão .....	411
Bibliografia .....	433

## Introdução

Objetivamos nesta introdução apenas tornar mais inteligível a estrutura argumentativa deste trabalho, ademais, evidenciar as razões metodológicas que nos levaram a este percurso que tem por resultado um esforço de exegese alternativa do *De anima* III 6. Começaremos por dar as razões que nos conduziram à esta investigação e ao procedimento escolhido. Em seguida, justificaremos o nosso título. E, por fim, explicaremos como se ordena nossa argumentação, bem como quais são os textos do *Corpus aristotelicum* que sustentam nossa interpretação. Enfim, intentamos aqui tornar mais compreensível esta tese que se constitui, a despeito de não contar com uma análise mais detalhada da inteira teoria do intelecto aristotélica (cf. *DA* III 4-8), em um mergulho “em pleno alto-mar” na análise do modo de operar do intelecto ou, mais concretamente, das elípticas 37 linhas do sexto capítulo da noética de Aristóteles.

Como é bem sabido, compreender a breve argumentação e os passos elípticos do tratado da alma nos quais Aristóteles expõe sua teoria do intelecto ou noética é um problema clássico que atravessou os séculos e chega aos nossos dias (cf. *DA* III 4-8). Assim, seja pela possível incongruência existente entre a noética e o hilemorfismo do Estagirita – isto é, o intelecto compreendido como, quiçá, um outro gênero de alma, enquanto a alma é forma de um corpo; seja pela gravidade da questão – um problema relativo ao pensamento humano; seja pelo estado do texto – bastante lacunar e conciso; o fato é que as disputas em torno de vários pontos da teoria do intelecto aristotélica ou, dito de um modo mais abrangente, da teoria do conhecimento de Aristóteles, parecem ainda não terem encontrado termo, mesmo contemporaneamente. Sendo assim, nosso esforço de compreender a noética aristotélica a partir de um estudo do modo de operar do intelecto parece-nos ainda justificável, menos pela tentativa de responder a antigas querelas, mais em razão dos ganhos decorrentes de uma

reflexão acerca do pensamento humano. Diante, então, das dificuldades apresentadas pelo próprio estado do texto aristotélico e pelo tema em questão, julgamos não ser possível interpretar essa teoria do intelecto circunscrita às linhas do *De anima* III 4-8. Entretanto, o estudo das muitas exegeses e discussões da noética de Aristóteles também não foi o eixo central da nossa atual investigação. Trabalhamos principalmente com as exegeses antigas de Alexandre de Afrodísia, Temístio, Filopono, Estéfano de Alexandria, e com as traduções comentadas contemporâneas de Hicks e Hamlyn, bem como com outras traduções e comentários (que constam em nossa bibliografia). E pudemos verificar que, em grandes linhas, ou as interpretações da noética de Aristóteles tendem para as soluções de Alexandre – que supõe ser o intelecto produtivo mencionado no *De anima* III 5 uma substância separada –, ou se inclinam em alguns aspectos para a exegese de Temístio – que não substancializa o intelecto, embora permaneça, então, nessa interpretação, a dificuldade de compreender várias assertivas aristotélicas sobre o intelecto. Contemporaneamente, ainda em grandes linhas, podemos dizer que se busca atenuar de forma bastante sustentável o sentido de algumas afirmações contidas no *De anima* que apontam para uma possível substancialização do intelecto. Mas não nos delongaremos aqui, nem no desenvolvimento desta pesquisa, com a apresentação e análise dessas exegeses (embora esse estudo tenha sido um importante apoio para nossa própria investigação pregressa e atual, quer quando concordamos quer quando discordamos das interpretações que nos foi possível examinar), apenas expomos ao longo deste trabalho algumas discussões que vão de encontro ou divergem diretamente da nossa interpretação. Assim procedemos, primeiro pela falta de fôlego e impossibilidade de resumir nesta tese a extensa história de exegese da noética de Aristóteles e, além disso, desenvolver uma interpretação própria do *De anima* III 6. Ademais, temíamos perder-nos nos cipoais dessas disputas que nos foram mais caras quando analisamos *De anima* III 4-5, por ocasião do mestrado, sendo nosso objetivo nessa pesquisa atual examinar o modo de operar do intelecto.



Portanto, nosso procedimento é eminentemente analítico, examinamos cada passo da argumentação do filósofo, porém, sem perdermos de vista não somente o tratado de psicologia como um todo, mas também outras obras do *Corpus aristotelicum*, objetivando preencher as lacunas do *De anima* III 6 com outros passos do pensamento aristotélico. Não supomos com essa análise, digamos, transversal, que o Estagirita seja um filósofo sistemático; evidentemente é preciso contextualizar a argumentação segundo seus diferentes âmbitos, mas, certamente, não precisamos chegar ao extremo de nunca supormos aproximações entre as diversas investigações do *Corpus* e perdermos a visão de conjunto. E não há nada de extraordinário nesse procedimento, porém, exige um tempo de leitura atenta, de familiaridade com os textos do filósofo, que nos permita estabelecer aproximações e relações de fato profícuas. Mas, sendo um tema tão disputado, evidentemente não podemos ignorar as querelas em voga na leitura do *De anima* III 6, afinal, por vezes essas se incorporaram ao que cremos ser o pensamento de Aristóteles. Assim, embora não tenhamos reservado um capítulo à parte para discussão de diferentes exegeses, apresentamos em várias discussões as posições de outros intérpretes. Certamente estamos, então, diante de um monumental trabalho: dar conta da teoria do conhecimento presente no *Corpus aristotelicum* e ainda de uma tradição exegética que conta com profundas dissensões que atravessaram séculos. Diante de tamanho e talvez temerário desafio que nos propomos, mesmo este trabalho – no qual arriscamos uma interpretação alternativa do *De anima* III 6 –, bem como nossas pesquisas dos últimos anos de graduação e no mestrado, constituem apenas passos iniciais, mais ou menos felizes, no percurso intelectual ainda em construção de compreendermos a teoria do conhecimento aristotélica, em outras palavras, uma teoria sobre o pensamento humano, tema que nos concerne e nos é bastante caro hodiernamente.

Em razão desse percurso intelectual que afigura conter alguma metodologia, este texto sobre a intelecção dos indivisíveis, ou esta análise do *De anima* III 6, insere-se, como

mencionamos, em um contexto investigativo que se estende para além desta pesquisa, mas que conta com um mesmo objetivo e procedimento. Primeiro, no mestrado, analisamos a estrutura argumentativa do *De anima* em uma tentativa de demonstrarmos que a noética de Aristóteles não é uma novidade circunscrita a cinco capítulos do tratado da alma que pudesse ser considerada à margem de outra doutrina cara ao pensamento peripatético, a saber, à parte do hilemorfismo. Para isso, analisamos vários passos do *De anima*, lidamos com algumas exegeses, mas não nos foi possível examinar o sexto capítulo do tratado da alma. Julgávamos que este capítulo seria central para “demonstrarmos” como o intelecto pode ser, segundo o filósofo, sem mistura, separado, eterno e imortal e, a despeito disso, a noética de Aristóteles não se contradiria com o seu hilemorfismo em razão do modo de operar do intelecto humano. Ou seja, compreendíamos que seria preciso, então, explicitarmos como se dá a operação intelectual, mas nos faltava ampliar nosso estudo dos textos de Aristóteles para preenchermos as lacunas do nosso entendimento, bem como as do obscuro *De anima* III 6. E assim fizemos nesta pesquisa. Lemos principalmente cada passo da *Metafísica* e dos *Analíticos Posteriores*, bem como os outros capítulos do *De anima* e outras passagens do *Corpus*, com o olhar direcionado para o esforço de interpretar o *De anima* III 6. E, evidentemente, conhecemos ainda outras exegeses e contribuições ao nosso entendimento por meio da literatura secundária. Assim, antes de passarmos a uma breve exposição da estrutura argumentativa deste nosso estudo do *De anima* III 6, consideremos primeiramente o título deste trabalho.

Somente recentemente decidimo-nos por intitularmos a nossa tese: “A νόησις como inteligência dos indivisíveis em Aristóteles”. Cabe explicarmos a escolha desse título, pois com ele sugerimos uma alusão a Platão que não desenvolveremos nesta pesquisa, mas que, em certa medida, é uma das convicções não explícitas que acompanham nossa reflexão. Assim, embora a interlocução da noética de Aristóteles com Platão seja um estudo que pretendemos desenvolver em outra ocasião, colocamos em evidência algo desse pano de

fundo que acompanha nossas investigações, pois julgamos também ser útil para o entendimento da nossa interpretação. Afinal, depois de repetidas leituras e contumaz análise dos capítulos em que se concentram a noética de Aristóteles, estamos fortemente inclinados a afirmar que em *De anima* III 6, capítulo eminentemente ocupado com a análise da intelecção dos indivisíveis, o filósofo mantém um tácito diálogo crítico com o seu mestre, Platão. Vejamos algumas razões que nos levaram a supor essa interlocução.

Em primeiro lugar, o termo νόησις não é comumente utilizado nos capítulos do tratado da alma que concentram a teoria do intelecto aristotélico (cf. *DA* III 4-8). Antes, dentre as 59 ocorrências do termo νοῦς nesses capítulos da noética de Aristóteles, quer em suas formas substantivadas quer verbais, contamos com uma única ocorrência do substantivo abstrato νόησις formado a partir do verbo νοέω indicando a realização da ação de pensar. E essa única ocorrência do termo νόησις na noética de Aristóteles se dá justamente no estudo da intelecção dos indivisíveis (cf. *DA* III 6 430a<sub>26</sub>: τῶν ἀδιαιρέτων νόησις), tema da nossa tese. Cabe ainda observar que contamos com uma outra ocorrência do termo νόησις em uma discussão correlata à do *De anima* III 6. A saber, em *Metafísica* Δ 6, um estudo dos sentidos do “um”, νόησις significa a intelecção indivisível da essência (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>1</sub>: ἡ νόησις ἀδιάρητος). Ademais, é comum o uso do termo νόησις nas investigações da *Metafísica* Λ 7 e 9, quando se discute a vida do primeiro motor imóvel como sendo a de um puro pensamento (cf. *Metaph.* Λ 7 1072a<sub>30</sub>, 1072b<sub>17,18</sub>; 9 1074b<sub>20,22</sub>). Portanto, encontramos nesses passos um emprego do substantivo νόησις para designar a intelecção humana sempre verdadeira de essências indivisíveis ou a perfeita atividade intelectual do primeiro motor imóvel. Ora, não é difícil associarmos esse significado de νόησις à concepção platônica desse termo. Ou seja, poderíamos relacionar a νόησις tal como é compreendida por Aristóteles nos passos referidos à intelecção das idéias, fim do esforço dialético em direção à verdade, ou em outras palavras, àquela última seção da linha, conforme famigerada representação presente no

sexto livro da *República* de Platão. Entretanto, para o Estagirita, em *De anima* III 6, os indivisíveis sempre verdadeiros apreendidos por meio da atividade do intelecto são realidades matemáticas (comprimento e ponto) e formas. E o comprimento é o primeiro indivisível relacionado pelo filósofo, sendo tal realidade matemática uma abstração das demais formas sensíveis realizada pelo intelecto. Ademais, na *Metafísica* também encontramos o termo νόησις designando a apreensão do círculo matemático pelo intelecto (cf. *Metaph. Z* 10 1036a<sub>6</sub>), bem como o pensamento de teoremas geométricos (cf. *Metaph. Θ* 9 1051a<sub>30</sub>). Mas, afigura-nos que, na *República*, a matemática é uma atividade tão-somente dianoética que apenas vislumbra o ser, sendo reservada à νόησις a capacidade de apreender o ser e a verdade. E o Estagirita observa que uma noção matemática indivisível, como o ponto, é, para Platão, antes uma hipótese posta pelo geômetra (cf. *Metaph. A* 9 992a<sub>19-22</sub>), e não um indivisível apreendido pelo intelecto como privação da forma do comprimento que, por sua vez, é separada pelo intelecto das formas sensíveis da φαντασία. Ora, então a νόησις em Aristóteles tanto é uma atividade de abstração de realidades matemáticas quanto de apreensão do ser das coisas. Destarte, em Aristóteles, não há uma distinção com respeito à disposição do pensamento responsável quer pelo conhecimento das realidades matemáticas quer pelo conhecimento das essências, ou ainda, responsável pela composição de intelecções. Entendemos que todas essas atividades são modos de operar da mesma faculdade intelectiva que pode apreender tanto o ser e a verdade dos indivisíveis quanto o ser e a verdade das coisas compostas. Assim, mesmo que exista um uso técnico do termo νόησις pelo Estagirita para designar a intelecção dos indivisíveis, quando então poderíamos supor uma estreita aproximação entre os pensamentos aristotélico e platônico, o filósofo diverge do seu mestre ao não circunscrever essa atividade à apreensão das formas. Ademais, quanto à intelecção das formas também mencionada no *De anima* III 6, poderíamos então ao menos nesse caso supor ser essa uma apreensão absolutamente verdadeira de todas as essências, e neste ponto

finalmente identificarmos a νόησις em Aristóteles com a intelecção das idéias em Platão. Todavia, também essa aproximação deve ser feita com maior cautela. Afinal, supomos que o indivisível na forma (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>: ἀδιαίρητὰ ... τῷ εἶδει) enunciado pelo Estagirita não significa propriamente a forma no sentido técnico do pensamento aristotélico (essência de cada espécie de coisa), mas os modos de ser ou as categorias (hipótese que desenvolvemos na tese). Portanto, se pudermos sustentar essa interpretação, esse é o segundo motivo que nos leva a presumir estar implícito no capítulo em exame do *De anima* uma polêmica entre Aristóteles e Platão. Dado que é bem conhecido o fato de que Aristóteles, em suas investigações doxográficas, não somente discute com seus interlocutores a partir do seu próprio aparato conceitual, mas também faz algumas concessões, parecendo utilizar noções importantes do seu pensamento em um modo menos rigoroso e mais próximo daquele empregado nas doutrinas em discussão. Deste modo, o filósofo parece também utilizar o termo forma em um sentido pouco rigoroso no *De anima* III 6, afigurando remeter-se a Platão. Remissão que cremos possivelmente seguir o espírito crítico anteriormente examinado com respeito à inclusão realizada por Aristóteles de realidades matemáticas (comprimento/ponto) como conhecimentos também advindos da νόησις, conhecimentos esses não menos verdadeiros do que o das essências. Assim, se a forma em discussão são as categorias, e tais não exprimem a essência de cada espécie de coisa, mas apenas os modos de ser de todas as coisas consideradas em geral, essas noções não nos afiguram possuir o estatuto ontognosiológico das idéias de Platão. Por fim, ainda outra distinção se depreende do sentido atribuído à νόησις no *De anima* III 6 em contraposição à intelecção das idéias como é apresentada em *República* VI. A saber, entendemos que a intelecção dos indivisíveis não é o fim da atividade intelectual nem a única verdade possível em Aristóteles, mas o começo que permitirá compor corretamente intelecções, por conseguinte, formular definições, enfim, apreender os princípios próprios das ciências, podendo, então, demonstrar e concluir

verdadeiramente, enquanto a intelecção das idéias em Platão afigura ser o fim último do conhecimento e a única verdade absoluta. Ora, então, a noética de Aristóteles que já se suspeitou ser um fracasso de seu pensamento e inclusive um resquício platônico afigura-nos, na verdade, se opor em pontos capitais ao pensamento de Platão, pontos que podem passar despercebidos em meio à elíptica argumentação que nos chegou do Estagirita. À vista disso, supomos que a expressão τῶν ἀδιαίρετων νόησις, tema do capítulo que investigamos, pode ser considerada como uma remissão crítica à teoria platônica da intelecção das idéias. Por conseguinte, intitulamos a nossa tese – A νόησις como intelecção dos indivisíveis em Aristóteles – para provocar inicialmente o engodo de identificarmos a teoria do intelecto aristotélica com a platônica, engano que logo deve ser desfeito quando percebemos que os passos da argumentação do Estagirita parecem se dirigir criticamente a pontos específicos da doutrina do seu mestre. Assim, após expostas as nossas razões e suposições veladas em nosso título, vejamos sumariamente como se estrutura nossa análise do *De anima* III 6.

Nosso estudo da intelecção dos indivisíveis em Aristóteles obedece aquele tripé inicial que chamamos de nossa metodologia, ou seja, apresenta três planos. Em um primeiro plano analisamos cada passo da argumentação do *De anima* III 6. Mas ao fazer isso, e diante das muitas lacunas desse capítulo, recorreremos a outros passos quer do próprio tratado de psicologia quer de outras obras do *Corpus*, com o objetivo de preencher tais elipses, e esse é o segundo plano do nosso texto. Além disso, diante da dificuldade dessa leitura, bem como conscientes das disputas na interpretação desse capítulo da noética aristotélica, buscamos também conhecer algumas exegeses representativas do debate que comumente se faz e fez daquelas linhas. Assim, nossa argumentação é também entremeada por menções a tais exegeses, pois não nos pareceu possível não prestar contas dessas interpretações que influenciam nossa leitura quer diretamente quer por contraposição, e esse é o terceiro plano do nosso texto. E chamamos tais níveis de leitura de planos do texto, pois não se constituem

propriamente em capítulos, mas modos diversos de aproximação e entendimento dos passos do *De anima* III 6. Ademais, nossa interpretação do *De anima* III 4-5 é suposta em muitos momentos da análise do *De anima* III 6, mas porque esses capítulos já foram objeto de anteriores investigações de nossa parte e porque julgamos que tratam antes da faculdade intelectual em geral, e não propriamente da sua operação, não os analisamos passo à passo neste trabalho. Mas, no primeiro capítulo da tese, capítulo este que conta com uma estrutura argumentativa bem distinta do restante do nosso texto, apresentamos brevemente alguns pontos importantes da argumentação do *De anima* III 4-5, bem como uma exegese atribuída a Alexandre de Afrodísia e a paráfrase de Temístio, com o objetivo de contextualizar a discussão que desenvolveremos do modo de operar do intelecto, bem como de apresentar, em linhas gerais, o *status* da discussão por meio das duas posições dos exegetas antigos que, de certo modo, influenciaram toda a tradição exegetica posterior. Ou seja: intentamos nesse primeiro capítulo apenas situarmos para o leitor algumas questões centrais da noética de Aristóteles. Logo, nossa intenção não é apresentar uma história de exegese do *De anima* III 4-5, mas apenas sumariamente algumas noções e dificuldades envolvidas no estudo da teoria do intelecto aristotélica. Assim, nesse capítulo, um pouco como o próprio Estagirita faz no preâmbulo de suas investigações, fazemos uma incursão por *De anima* III 4-5, digamos, mais dialética, pois expomos brevemente pontos centrais da argumentação daqueles capítulos, duas consagradas exegeses dos mesmos, bem como apresentamos nossas críticas a tais interpretações e, ao final desse capítulo defendemos tese da unidade do intelecto. Entretanto, essa interpretação é apresentada brevemente nesse primeiro capítulo do trabalho, mais por meio de um embate de opiniões, do que propriamente por meio de uma efetiva demonstração dos passos do pensamento do filósofo que julgamos corroborar nossa tese. E nesse ponto essa discussão se conecta com os capítulos seguintes, pois neles buscamos mostrar que não é necessário, para compreendermos a teoria do intelecto aristotélica, supormos um intelecto de

fora, nem dividirmos o intelecto humano em intelecto passivo, outro potencial, e ainda outro produtivo. Objetivamos, assim, por meio do estudo da intelecção dos indivisíveis, mostrar como se dá a dependência do intelecto da sensação, bem como sua capacidade de ser um pensamento de si mesmo (à semelhança do primeiro motor imóvel), sem com isso ser necessário cindirmos o intelecto humano e nem mitigarmos o seu modo de ser separado e imaterial. E, para tal, nosso esforço é de explicitação de como ocorrem as primeiras intelecções. Sendo assim, a partir do segundo capítulo desta tese examinamos *De anima* III 6, mas antes de analisarmos passa a passo desse capítulo, primeiro explicamos as razões que julgamos ter levado Aristóteles a investigar primeiramente a faculdade intelectiva (cf. *DA* III 4-5) e, somente depois, os inteligíveis (cf. *DA* III 6), a despeito de ter proposto nos capítulos iniciais desse tratado da alma procedimento contrário (cf. *DA* II 4). Depois adentramos propriamente no estudo dos indivisíveis do *De anima* III 6, e para tal primeiro examinamos os sentidos do “um” (ἓν), pois, segundo o Estagirita, a indivisibilidade é o ser da unidade, logo, os sentidos do “um” classificados em *Metafísica* Δ 6 e I 1 em parte coincidem com os indivisíveis do *De anima*. Nesse estudo, buscamos melhor compreender a noção de indivisibilidade em Aristóteles. Depois dessa análise preambular (a partir do item 2.2 até o item final, 3.3), cada item da tese contém a citação de um passo do sexto capítulo da noética de Aristóteles, bem como nossa análise deste que conta com uma incursão por alguns textos do *Corpus* e debate com outras interpretações que se aproximam ou afastam da nossa leitura. Quanto à ordenação desse item do segundo e terceiro capítulo da tese, seguimos a própria ordem da investigação do filósofo. Portanto, notemos bem, a despeito da extensão das discussões que travamos na análise de cada passo do *De anima* III 6, a tese apresenta-se como um estudo seqüencial das 37 linhas do sexto capítulo da noética de Aristóteles.

Cabe ainda apresentar nossa chave de leitura do modo de operar do intelecto, ou ainda, da teoria do conhecimento aristotélica. Ora, com já mencionamos, a concisão da



discussão do *De anima* III 6 levou-nos à investigação de outros passos do *Corpus aristotelicum*, sendo que algumas passagens e capítulos tornaram-se centrais para nossa interpretação da intelecção dos indivisíveis. Deste modo, foram estudos decisivos dessa nossa investigação: o do ser como verdadeiro de *Metafísica* E 4 e Θ 10; o exame dos sentidos do “um” (ἓν) de *Metafísica* Δ 6 e I 1; a análise do “sentido comum” tratado no *De anima* III 1-2 e *De sensu* 7; o estudo do sentido próprio da “alteração” (ἀλλοίωσις) para a operação intelectual discutido em *De anima* II 5; a investigação da necessidade da sensação e do procedimento indutivo para a apreensão intelectual inclusive dos ditos a partir de abstração mencionada em *Analíticos Posteriores* I 18; a pesquisa da aquisição dos princípios apresentada em *Analíticos Posteriores* II 19; o exame do papel da divisão (διαίρεσις) na pesquisa das definições tratado em *Analíticos Posteriores* II 13; a análise da unidade da definição e dos gêneros do ser investigados em *Metafísica* H 6; e, por fim, uma breve menção ao pensamento do pensamento de *Metafísica* Λ 9. Evidentemente, trabalhamos ainda outras passagens do *Corpus*, entretanto, os textos supracitados constituem o eixo de nossa investigação.

Convido agora o leitor a passar a nossa breve apresentação da noética de Aristóteles e, depois, a adentrar a análise do *De anima* III 6 ou na análise do modo de operar do intelecto humano de acordo com o Estagirita.

## 1. Unidade do Intelecto: *De anima* III 4-5

Antes de adentrarmos propriamente o estudo da νόησις dos indivisíveis em Aristóteles cabe mencionarmos brevemente o contexto no qual se insere essa discussão. Portanto, neste capítulo, exporemos primeiro os principais passos da argumentação do Estagirita em sua investigação sobre o intelecto<sup>1</sup>. Depois apresentaremos duas exegeses do *De anima* III 4-5 que representam duas grandes linhas interpretativas da noética aristotélica, bem como nossas críticas a essas exegeses. Por fim, colocaremos em evidência alguns pontos fundamentais da nossa interpretação desses dois disputados capítulos da teoria do intelecto aristotélica, capítulos esses mais visitados do que *De anima* III 6. Assim, essa nossa discussão preambular não consistirá em um estudo passo a passo do núcleo no qual se encerra a noética de Aristóteles (cf. *DA* III 4-5), mas apenas tentamos tornar explícitas nossas escolhas interpretativas que são pressupostas em nossa análise do *De anima* III 6.

Iniciemos essa discussão por meio de uma apresentação despretensiosa da noética de Aristóteles e, sequencialmente, adentremos na análise de certas dificuldades que envolvem essa teoria a partir da exposição de duas exegeses do *De anima* III 4-5. Cabe primeiro esclarecer que Aristóteles investiga o intelecto em um tratado dedicado ao estudo da alma, e esse estudo, como nos alerta Morel, é primeiramente tarefa do naturalista. Afinal, explica o intérprete, o próprio Estagirita, no livro II do *De anima*, professa sua conhecida doutrina hilemórfica segundo a qual a alma é a forma do corpo e este a matéria da alma. E se a alma é o princípio que confere unidade e movimento às substâncias sensíveis, esse estudo da alma ou

---

<sup>1</sup> Não analisaremos, aqui, passo a passo do *De anima* III 4-5, pois realizamos esse trabalho em outra ocasião [cf. Peixoto, J. *O noûs no tratado da alma de Aristóteles*. 2005. 189f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005]. Certamente, neste momento de nossa pesquisa, com relação a esse trabalho anterior, muito teríamos a acrescentar e corrigir, mas para que a pesquisa atual não se constituísse em uma revisão daquela primeira, resolvemos não ocupar nossa discussão presente com a análise do núcleo da noética do Estagirita (cf. *DA* III 4-5). Mas, embora este trabalho se constitua basicamente em uma análise da intelecção dos indivisíveis, isto é, análise do *De anima* III 6, evidentemente uma interpretação de III 4-5 é suposta. Portanto, neste primeiro capítulo apresentamos apenas em linhas gerais as principais questões que envolvem a teoria do intelecto aristotélica, duas exegeses emblemáticas do *De anima* III 4-5, bem como nossas escolhas interpretativas.

do princípio dos viventes é um exame das causas do movimento e repouso das substâncias compostas de forma e matéria; assim sendo, esse estudo afigura ser, antes, uma parte da física.<sup>2</sup> Todavia, no mesmo segundo livro do tratado da alma, o Estagirita explica que o viver se diz em vários modos e que podemos dizer que algo vive se possuir ao menos um desses modos, a saber: se possuir ao menos intelecto; sensação; movimento e repouso segundo o lugar; movimento conforme a nutrição; definhamento e crescimento (cf. *DA* II 2 413a<sub>22-25</sub>: πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις.). Portanto, a partir dessa explicação do filósofo podemos inferir que se algo possui apenas o intelecto conta com uma condição suficiente para dizermos que isso vive ou que é um vivente. Mas justamente o intelecto assume uma posição bastante anômala no *De anima* de Aristóteles que parece comprometer aquela doutrina do composto hilemórfico comumente aceita como representativa do pensamento peripatético. Entendamos melhor, o Estagirita explicita que as supracitadas faculdades anímicas são realizações de partes do corpo. Por exemplo, a sensação é a efetivação dos órgãos do sentido, a nutrição efetivação das partes cuja função é a alimentação do vivente para sua manutenção, crescimento e geração – estamos, assim, diante de uma clara expressão do hilemorfismo aristotélico. Contudo, Aristóteles considera que, sobretudo, o inteligir parece ser algo próprio da alma (cf. *DA* I 403a<sub>8</sub>: μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν·), ou ainda, que o intelecto parece surgir como se fosse uma certa substância e não se corromper (cf. *DA* I 408b<sub>18-19</sub>: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι). E, no mesmo livro em que define a alma como efetividade primeira de um corpo natural que em potência possui vida (cf. *DA* II 412a<sub>27-28</sub>: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.) – definição esta em perfeita concordância com o seu hilemorfismo –, observa que a respeito do

---

<sup>2</sup> Cf. Aristote. *Petits traités d'histoire naturelle*. Traduction par P.-M. Morel. Paris: GF Flammarion, 2000, p. 13.

intelecto e da capacidade contemplativa nada ainda é evidente, mas que parece ser um outro gênero de alma, e somente isso é possível ser separado como o eterno é separado do corruptível (cf. *DA* II 413b<sub>24-27</sub>: *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχασθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἶδιον τοῦ φθαρτοῦ*). Assim, o problema da noética de Aristóteles diz respeito à posição singular que o intelecto ocupa no interior de sua psicologia. Ou seja, enquanto a alma é definida como forma do corpo, o intelecto não parece se adequar a essa definição, isto é, não afigura ser apenas mais uma parte ou faculdade desse composto hilemórfico. De um modo geral, a dificuldade em questão concerne à natureza do pensamento.

Mas é somente no quarto capítulo do terceiro livro do *De anima* que Aristóteles começa propriamente seu exame da faculdade intelectual. Inicialmente ela é comparada à faculdade sensitiva (cf. *DA* III 4 429a<sub>13-14</sub>), o que também fizeram os seus predecessores, contudo, a seqüência dos argumentos revela uma faculdade bem distinta desta.<sup>3</sup> No que diz respeito à semelhança entre essas faculdades, assemelham-se na relação que há entre a capacidade sensitiva e seus sensíveis, e a capacidade intelectual e seus inteligíveis (cf. *DA* III 4 429a<sub>16-18</sub>). Ou seja, ambas são capacidades da alma que dependem de um outro (respectivamente, dos sensíveis e dos inteligíveis) para se atualizarem. No entanto, ainda em seu estudo comparativo, o Estagirita afirma que é preciso que a parte intelectual da alma seja impassível, porém, receptora da forma, e em potência tal, mas não isso (cf. *DA* III 4 429a<sub>15-16</sub>:

---

<sup>3</sup> Entendemos que Aristóteles começa seu exame da faculdade intelectual em *De anima* III 4 por meio de uma analogia imperfeita com a faculdade sensitiva, fazendo, assim, certa concessão às opiniões de alguns predecessores. Mas o filósofo logo apresenta os limites dessa comparação e a abandona, avançando, então, em seu estudo do intelecto como uma faculdade da alma com características próprias. Zingano interpreta haver nesse capítulo um método contrastivo rigorosamente traçado pelo filósofo que pretende, por meio da analogia com a sensação, apreender as propriedades do intelecto, não diretamente, mas indiretamente, por meio de uma oposição entre razão e sensação (cf. Zingano, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 145-167). Concordamos com Angioni em resenha ao mesmo livro quando pondera se essa comparação inicial do intelecto com a sensação não seria apenas uma introdução preliminar do tema por meio de uma comparação débil, quiçá, enganadora, que não deve ser levada às últimas conseqüências; procedimento, aliás, comum em Aristóteles (cf. *Idem*. Resenha de: Angioni, L. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, s. 3, v. 8 n. Especial, p. 189-201, jan.-dez. 1998, p. 199-200).

ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο). E acrescenta que é necessário ao intelecto ser sem mistura, dado que ele entende tudo (cf. *DA* III 4 429a<sub>18</sub>: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ.). E explica que o chamado intelecto da alma antes de entender não é em atividade nenhum dos entes (cf. *DA* III 4 429a<sub>22-24</sub>: ὁ ἄρα καλούμενος τὴν ψυχῆς νοῦς [...] οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.), e por isso é razoável que tampouco seja misturado com o corpo (cf. *DA* III 4 429a<sub>24-25</sub>: διὸ οὐδὲ μίχθαι εὐλόγον αὐτὸν τῷ σώματι.), não havendo para este nenhum órgão do qual a atividade intelectual seja sua realização (cf. *DA* III 4 429a<sub>25-27</sub>). Logo, o intelecto da alma é separado de todo corpo. E em meio a esses argumentos, Aristóteles afirma que não há outra natureza para essa parte da alma, a não ser que ela é capaz (cf. *DA* III 4 429a<sub>22</sub>: ὅτι δυνατός), o que talvez tenha levado à interpretação corrente desse quarto capítulo como dedicado exclusivamente ao estudo do intelecto potencial.

Ora, poderíamos mitigar as afirmações do próprio Estagirita que assevera ser a faculdade em discussão impassível, sem mistura, separada do corpo, e assumirmos apenas a analogia com a sensação. A saber, que a faculdade sensitiva está para o sensível assim como a intelectual está para o inteligível, e ambas têm por natureza um estado potencial. Contudo, o Estagirita não nos permite repousar sob essa analogia, mas no capítulo seguinte, nas disputadas linhas do *De anima* III 5, apresenta outra analogia. Considera que assim como em tudo na natureza há, por um lado, a matéria em cada gênero, sendo isso o que é em potência todas as coisas, e por outro lado, há a causa e o que produz tudo, é então necessário que também na alma aconteçam essas diferenças (cf. *DA* III 5 430a<sub>10-14</sub>: ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, ..., ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.). E explica como, conforme analogia com a natureza, ocorre também para o intelecto essa composição de matéria e causa produtora, diz: “*também*

*o intelecto é assim, por um lado, pode tornar-se tudo, por outro, pode fazer tudo, como certa disposição, por exemplo, como a luz:”* (DA III 5 430a<sub>14-15</sub>: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς)<sup>4</sup>. E acrescenta como propriedades desse intelecto, “*e este intelecto é separado, impassível, sem mistura, sendo em essência uma atividade.*” (cf. DA III 5 430a<sub>18-19</sub>: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια.). Ora, como vimos, em III 4, semelhantemente, Aristóteles assevera que o intelecto da alma é impassível, sem mistura e separado do corpo, porque entende tudo; por conseguinte, antes de entender não é nenhum dos entes, não é nada em atividade (cf. DA III 4 429b<sub>31</sub>: ἀλλ’ ἐντελεχία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆι). E nas linhas finais de III 5 estabelece uma distinção, parecendo apresentar dois intelectos. O filósofo, então, conclui essa discussão nos seguintes termos: “*e, separado, somente isso é aquilo que é, e isso somente é imortal e eterno (mas não lembramos, porque isso é impassível, enquanto o intelecto passível é corruptível);”* (DA III 5 430a<sub>22-25</sub>: χωρισθεὶς δ’ ἐστὶ μόνον τοῦθ’ ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)). Assim, o filósofo, nessa análise do intelecto de III 5, diferentemente da investigação anterior de III 4, afirma explicitamente que o intelecto produtivo é essencialmente uma atividade, bem como assevera que este é imortal e eterno. Ora, parece que de fato III 4 examina o intelecto em potência, sendo este semelhante à

---

<sup>4</sup> Evidentemente trazemos à discussão vários passos do *Corpus aristotelicum* que não são os principais textos que examinamos em nossa tese. Escolhemos, então, citar nossa tradução ou a paráfrase das passagens dos textos de Aristóteles seguida do texto grego, o que nos parece imprescindível a esse tipo de trabalho, de pesquisa e tese, facilitando submetê-lo ao exame do leitor. Contudo, não temos a pretensão de propriamente realizar uma tradução rigorosa e melhor do que as já disponíveis em nossa língua, ou ainda melhor do que outras traduções consagradas em idiomas diversos. Afinal, não expomos um aparato crítico, não explicitamos um confronto com outras traduções, não pretendemos partir para discussões de ordem filológica; ademais, não dispomos de condições, e nem é nosso objetivo, fazer um trabalho propriamente de tradução. Assim, com o objetivo de tornar a tese mais homogênea e o texto mais leve, escolhemos citar o texto grego de Aristóteles nas edições que constam na bibliografia, bem como sempre nossa “tradução” dos passos correspondentes, evitando, deste modo, citar as muitas consagradas traduções em outros idiomas (embora sem deixar de tê-las em conta), já que seria muito difícil nos atermos a uma única tradução, e, portanto, a um único idioma. As diferentes traduções que cotejamos para nossa leitura dos diferentes textos de Aristóteles constam também em nossa bibliografia.

sensação, e III 5 o intelecto produtivo ou em atividade. Afigura, assim, haver dois intelectos envolvidos nessa teoria, sendo tais mais claramente distinguidos em III 5.

Deixemos, por ora, essa sumária apresentação da noética de Aristóteles, e examinemos duas emblemáticas exegeses desses capítulos, pois através dessa análise poderemos aprofundar o entendimento das dificuldades presentes nessa doutrina, bem como confrontar diferentes soluções oferecidas às mesmas.

Vejam, então, duas exegeses antigas, um comentário atribuído a Alexandre de Afrodísia<sup>5</sup> e a paráfrase de Temístio<sup>6</sup>, pois, como considera Schroeder, o *De Intellectu* e essa paráfrase oferecem uma aproximação mais exata do pensamento de Aristóteles e podem legitimamente serem caracterizados como espécimes de exegese peripatética<sup>7</sup>. Quanto ao *De anima* de Alexandre, Schroeder explica que essa é uma obra autêntica do comentador, mas é um tratado pessoal sobre a alma<sup>8</sup>. Enquanto Simplicio, Filopono e Estéfano de Alexandria são representantes do período neoplatônico do aristotelismo antigo. Mas, como veremos ao longo deste trabalho, tamanhas são as lacunas existentes na teoria do intelecto do Estagirita que, ou conjectura-se, como faz Alexandre, para oferecer alguma inteligibilidade à mesma, ou simplesmente parafraseia-se, mantendo-se a obscuridade do texto. Ora, a denominada paráfrase de Temístio ao *De anima* III 4-8 de Aristóteles não se restringe a parafrasear, sendo

---

<sup>5</sup> Apresentamos sumariamente a interpretação da teoria do intelecto de Aristóteles contida no opúsculo denominado *De Intellectu* e tradicionalmente atribuído a Alexandre de Afrodísia; utilizamos a tradução de Frederic M. Schroeder (cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Toronto, Ontário, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 46-58). Além desse opúsculo atribuído a Alexandre, este conta com mais duas obras de psicologia: o *De anima* de Alexandre – que é um tratado pessoal da alma – e certamente autêntico, e um comentário perdido ao *De anima* de Aristóteles referido pelos comentadores antigos (cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, Introduction, p. 6). Schroeder e Todd questionam não somente a autoria do *De Intellectu*, mas também a sua unidade (cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 31). Contudo, apresentaremos brevemente algumas teses do *De Intellectu*, pois quanto à tripartição do intelecto (intelecto potencial ou material, no estado de posse e em atualidade ou produtivo), esta é igual à do *De anima* de Alexandre, embora exista algumas distinções com relação à função destes intelectos para a inteligência (cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 6-7). Ademais, o *De anima* de Alexandre, cuja autoria é inquestionável, é um tratado pessoal e mais distante do texto do Estagirita. Assim, porque importa-nos mais apresentar em linhas gerais o estado da discussão em torno da noética de Aristóteles, ocupar-nos-emos antes com o *De Intellectu* e não com o *De anima* de Alexandre, e não trataremos a questão da autoria desse opúsculo.

<sup>6</sup> Utilizamos a tradução de Robert B. Todd (cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 77-133).

<sup>7</sup> Cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, Preface, p. x.

<sup>8</sup> Cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, Introduction, p. 6.

recheada de comentários e excursões que, para clareza da discussão, vão muito além das elípticas linhas que constituem a noética aristotélica. Mas, certo é que Alexandre e Temístio são duas referências fundamentais que constituem duas grandes linhas interpretativas da teoria do intelecto peripatética caras às discussões ao longo dos séculos e mesmo às contemporâneas. Sendo assim, primeiro vejamos como o autor do *De Intellectu* interpreta a noética de Aristóteles.

Assim, quiçá Alexandre de Afrodísia<sup>9</sup>, no *De Intellectu*, começa afirmando que o intelecto, de acordo com Aristóteles, é triplo (cf. *De Intellectu* 106.19)<sup>10</sup>. Ou seja, segundo a explicação do comentador antigo, há um intelecto potencial ou material, um intelecto como uma posse e o intelecto produtivo. O intelecto potencial é denominado também material, pois, assim como a matéria é uma capacidade de vir a ser uma coisa particular quando informada, esse intelecto pode vir a ser todas as coisas, embora em atualidade não seja nenhuma das coisas que existem (cf. *De Intellectu* 106.19-26). E o autor explica que o que é destinado a apreender todas as coisas não deve ser em atualidade nenhuma delas em sua própria natureza, pois a intromissão de sua própria forma na apreensão de coisas diferentes da sua essência impediria a ação do pensamento sobre as mesmas (cf. *De Intellectu* 106.27-29). E o exegeta compara esse intelecto material com os sentidos ao considerar que até mesmo os sentidos não apreendem aquilo em que consiste o seu ser, por exemplo: a visão, que é uma capacidade de apreender cores, tem o órgão através do qual as apreende incolor. Deste modo, assim como

---

<sup>9</sup> Como mencionamos acima, a tradição atribuiu o *De Intellectu* à Alexandre de Afrodísia, mas, embora essa autoria seja questionável, para clareza do nosso texto, referimo-nos também à Alexandre.

<sup>10</sup> Reconstituímos nos próximos dois parágrafos a argumentação do *De Intellectu* até o ponto em que o texto apresenta maior unidade, apresentando propriamente uma interpretação da noética de Aristóteles (cf. *De Intellectu* 106.19-110.3). Após a exposição dessa exegese, o comentador antigo explica o motivo de Aristóteles, conforme interpreta, ter introduzido um intelecto de fora (cf. *De Intellectu* 110.4-112.5). E a partir de 112.5 até 113.24, há uma explicação do intelecto que existe imanente ao corpo físico (cf. *De Intellectu* 112.5-113.11) e uma crítica à teoria do intelecto presente nas coisas como uma substância na substância (cf. *De Intellectu* 113.12-24), sendo que, conforme explica Schroeder, essa seção do texto pode ser um fragmento interpolado imperfeitamente no *De Intellectu* (cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 72-73 e Introduction, p. 23, 26-31). Assim, a partir dessas explicações e discussões, a argumentação do *De Intellectu* não apresenta mais a mesma unidade e parece se afastar do esforço de apenas compreender a noética de Aristóteles. Portanto, reconstituímos apenas a primeira parte do *De Intellectu*.



para um sentido que possui certa qualidade é impossível apreender e discernir essa qualidade, também, desde que o intelecto é um ato de apreensão e discernimento de objetos do pensamento, não é possível que ele mesmo seja um dos objetos discernidos (cf. *De Intellectu* 106.30-107.7). Portanto, para o comentador, o intelecto em potência ou material não é em sua própria natureza inteligível. E o exegeta prossegue nessa comparação, explicando que porque os sentidos operam através do corpo e já são em atualidade alguma coisa, não podem apreender tudo, bem como apreendem os objetos da percepção através de uma afecção do corpo (cf. *De Intellectu* 107.11-14). Já o intelecto material não é uma das coisas que existem totalmente em atualidade, não é uma faculdade do corpo, nem é afetado, sendo simplesmente uma capacidade da alma humana de receber formas e pensamentos (cf. *De Intellectu* 107.15-20). Portanto, podemos deduzir da argumentação do exegeta (embora ele não o faça explicitamente) que esse intelecto é uma potencialidade de vir a ser todas as formas e pensamentos, porque, atualmente, não possui nenhuma forma; enquanto cada sentido é uma capacidade de perceber apenas certos sensíveis, pois é alguma coisa em atualidade, a saber, é a forma de uma parte do corpo. Quanto ao intelecto como uma posse (ἔξις), segundo o comentador antigo, este é capaz de adquirir por sua própria capacidade as formas dos objetos do pensamento (cf. *De Intellectu* 107.21). É análogo ao artífice que é capaz de criar o produto relativo à arte que possui (cf. *De Intellectu* 107.22). Este segundo intelecto é o intelecto material ao qual se acrescenta o estado de pensar ativamente, logo, é presente somente nos seres mais completos que estão pensando atualmente (cf. *De Intellectu* 107.22-28). Por fim, quanto ao intelecto produtivo ou em atualidade, o exegeta considera que é através deste que o intelecto material constitui-se em uma posse, sendo análogo à luz. Pois, explica, assim como a luz é a causa das cores que são potencialmente visíveis tornarem-se atualmente visíveis, também esse terceiro intelecto faz o intelecto potencial ou material vir a ser em atualidade ao produzir um estado no qual o pensamento torna-se uma posse para o intelecto (cf. *De*

*Intellectu* 107.29-33). Afinal, observa o exegeta, as formas na matéria são apenas potencialmente objetos do pensamento, tornando-se cada uma em atualidade, isto é, objeto do pensamento e pensamento, por meio do intelecto que as separa da matéria, embora não sejam tal em sua natureza (cf. *De Intellectu* 108.3-6). Assim, cada uma dessas formas separadas da matéria, embora não sejam exatamente objetos simples do pensamento, tornam-se intelecto quando são separadas, sendo o intelecto em atualidade idêntico com esse objeto atual do pensamento e esse, por sua vez, idêntico com o intelecto atual (cf. *De Intellectu* 108.7-13). Mas, quanto ao intelecto produtivo, o comentador o distingue do intelecto que vem a ser após uma atividade de abstração, pois o produtivo é uma forma imaterial que não foi antes separada da matéria, sendo um objeto do pensamento por sua própria natureza e em atualidade, enfim, ele é por si um intelecto (cf. *De Intellectu* 107.34-108.2). Ademais, o intelecto produtivo, segundo o exegeta, é a causa do intelecto material separar as formas da matéria, isto é, pensar ou passar à atualidade, sendo aquele por si mesmo atual e um pensamento (cf. *De Intellectu* 108.19-22). Ora, se há algo assim, que seja um objeto atual do pensamento por sua própria natureza porque é imaterial, e não porque separa o objeto do pensamento da matéria, então, este seria perpetuamente intelecto em atualidade (cf. *De Intellectu* 108.14-18). E o comentador acrescenta que esse intelecto é chamado de fora, não porque é uma parte e uma faculdade da nossa alma, mas porque vem a existir em nós, mas de fora, toda vez que pensamos algo; porém, ele próprio é uma forma imaterial que, quando pensa, nunca é acompanhado pela matéria, nem pensa por meio da separação da forma na matéria (cf. *De Intellectu* 108.22-25)<sup>11</sup>. Sendo assim, as outras formas que são pensadas também são intelectos, mas não são de fora, pois não existem como intelectos antes de serem pensadas, enquanto o intelecto produtivo, mesmo antes de pensar tais formas, existe como

---

<sup>11</sup> Com o termo intelecto de fora (voûς θύραθεν) o comentador antigo refere-se ao *De Generatione Animalium* II 3 736b<sub>13-20</sub>; 6 744b<sub>22</sub>, uma discussão aporética sobre embriologia na qual o problema em questão é o de saber como o intelecto é gerado (cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 65-66). Não trataremos neste trabalho do problema da geração do intelecto, pois essa discussão não nos parece ser indispensável para compreendermos *De anima* III 4-8.

intelecto (cf. *De Intellectu* 109.1-4). Além disso, segundo o comentador antigo, ainda em razão desse intelecto ser imaterial e por sua própria natureza inteligível, bem como separado do intelecto humano, ele também é uma forma e essência imperecível, sendo chamado imortal por Aristóteles (cf. *De Intellectu* 108.26-29)<sup>12</sup>.

Após essa apresentação de três intelectos como uma explicação do *De anima* III 5, o comentador examina também o pensamento de si mesmo mencionado no tratado da alma em III 4 429b<sub>5-9</sub> e 6 430b<sub>24-26</sub>. Considera que o intelecto no estado de posseção pode, quando ativo, pensar a si mesmo, não enquanto é intelecto, mas enquanto ele em atualidade é idêntico aos objetos atuais do pensamento (cf. *De Intellectu* 109.4-6). Ou seja: quando o intelecto pensa seus objetos, pensa a si mesmo, visto que as coisas que ele pensa se tornam intelecto ao serem pensadas; logo, quando o intelecto em estado de posseção pensa, torna-se idêntico aos seus objetos do pensamento, mas quando não pensa, é diferente deles (cf. *De Intellectu* 109.7-10). Afinal, tanto a percepção quanto a intelecção através da recepção das formas sem a matéria apreendem objetos que são próprios dessas faculdades; portanto, quando passam à atividade, respectivamente percebem e pensam tais objetos e a si mesmas (cf. *De Intellectu* 109.11-13). E o exegeta observa que podemos dizer que o intelecto no estado de posseção pensa a si mesmo não enquanto intelecto, mas enquanto é também um objeto do pensamento (cf. *De Intellectu* 109.14-16). Pois, se fosse um pensamento de si mesmo não enquanto objeto

---

<sup>12</sup> Como vimos em nossa breve apresentação da noética de Aristóteles, de fato, em *DA* III 5 430a<sub>23</sub>, o intelecto em questão é considerado imortal (ἀθάνατος). Não é nosso objetivo, neste trabalho, nos embrenharmos nessa discussão acerca da imortalidade do intelecto, embora não mitiguemos a asserção do Estagirita, tampouco a consideremos como uma menção ao primeiro motor imóvel. Entendemos, contudo, que essa investigação é posta de lado pelo próprio filósofo ao considerar que do intelecto imortal e eterno não há memória, pois ele é impassível (cf. *DA* III 5 430a<sub>23-24</sub>). Entretanto, embora não mitiguemos essa afirmação, não pensamos que o intelecto, porque é imortal, deva ser compreendido como uma substância diferente da alma humana. Afinal, o intelecto humano conhece apenas formas separadas da matéria e a si mesmo como um dos modos de ser no mundo, logo, sua atividade de conhecimento depende em alguma medida do corpo. Portanto, se essa parte da alma humana é imortal, ela só opera quando em um corpo. Pois parece que todo conhecimento humano só o pode ser dos inteligíveis separados pelo intelecto da matéria, isto é, apreendidos a partir dos dados da sensação, ou dos princípios do intelecto apreendidos enquanto limites inteligíveis da realidade (investigaremos essas operações intelectivas no terceiro capítulo deste trabalho). Mas uma investigação do intelecto enquanto princípio absolutamente imaterial, separado do corpo e causa de todo conhecimento intelectual, essa pesquisa não parece ser possível; afinal, também é certo que dos princípios não há demonstração, logo, não há estritamente conhecimento científico, mas apenas indução – como discutiremos ao final deste trabalho, no terceiro capítulo, sobre as operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis.

do pensamento, e sim enquanto intelecto, então esse intelecto não pensaria nada que não fosse intelecto, ou seja, pensaria exclusivamente a si mesmo (cf. *De Intellectu* 109.19-21). Ora, para o exegeta, tal é o pensamento do intelecto produtivo, e não do intelecto no estado de possessão. E o exegeta considera ainda que ser um objeto do pensamento é uma propriedade accidental do intelecto no estado de possessão, pois desde que ele é por si mesmo também algo que existe, mas não é um objeto da percepção, resta-lhe, então, ser um objeto do pensamento (cf. *De Intellectu* 109.17-19). Em outros termos: entendemos que o comentador considera que as coisas que existem por si mesmas ou são sensíveis e inteligíveis em potência na matéria, ou constituem um intelecto separado. Mas, visto que o intelecto no estado de possessão é também algo que existe por si (pois já é a posse de um inteligível), porém, não é um sensível, nem um inteligível em potência na matéria, e sequer um intelecto separado, então resta a ele ser um objeto do pensamento. Por conseguinte, essa é uma consequência accidental do modo de ser deste intelecto, pois sua atividade é um pensamento de si mesmo não como intelecto ou como um simples (visto que não existe como uma substância separada), mas é o pensamento de um inteligível abstraído da matéria com o qual se identifica. Assim, pensa a si mesmo por acidente porque se identifica com esse inteligível abstraído da matéria, e pensando este, pensa a si mesmo como um inteligível. Já o intelecto produtivo pensa a si mesmo como um inteligível sendo ele próprio um intelecto separado, portanto, é o seu próprio inteligível, e isso não por acidente, mas de modo próprio. Por fim, o autor relaciona os três intelectos conforme seu entendimento do que é a intelecção de si mesmo para cada um deles. Considera que quando o intelecto no estado de possessão parte do intelecto material, este, semelhantemente, pensa a si mesmo acidentalmente, mas o intelecto no estado de possessão progride mais e não pensa outra coisa senão a si mesmo. Pois, visto que o intelecto no estado de possessão é um objeto do pensamento, ele é um pensamento por si mesmo (pois já possui o inteligível). Bem como, por ser um objeto do pensamento em atualidade (e não em potência como os

inteligíveis nos sensíveis ou ainda como o intelecto material), é ele mesmo sempre o objeto do pensamento. Mas, obviamente, este intelecto pensa a si mesmo em razão da ação do intelecto que é em atualidade perpetuamente, isto é, pela ação do intelecto produtivo (cf. *De Intellectu* 109.22-26). Já este intelecto produtivo, desde que pensa em atualidade perpetuamente, é ele próprio exclusivamente intelecto, portanto, é sempre um pensamento de si mesmo na medida em que é simples; pois o intelecto que é simples pensa um objeto simples e não há outro objeto simples senão ele mesmo; por isso esse intelecto é sem mistura, imaterial, e não há nada nele em potencialidade (cf. *De Intellectu* 109.27-30). Assim, o intelecto produtivo, enquanto intelecto, pensa a si mesmo como objeto do pensamento, mas enquanto é uma atividade, é tanto intelecto quanto objeto do pensamento, e pensa a si mesmo perpetuamente, e, enquanto simples, pensa tão-somente a si mesmo; afinal, é ele próprio o único objeto do pensamento simples (cf. *De Intellectu* 109.31-110.3).

Enfim, Alexandre de Afrodísia multiplica o número de intelectos para explicar a noética de Aristóteles. Certamente o ponto mais frágil e conjectural dessa interpretação da teoria do intelecto aristotélica é a suposição de que há um intelecto de fora que produz a atividade do intelecto humano. Não por acaso, esse opúsculo conta com uma seção dedicada à explicação do motivo que teria levado o Estagirita a introduzir em sua noética um intelecto de fora (cf. *De Intellectu* 110.4-112.5). Assim, segundo o comentador antigo, o que primeiro levaria Aristóteles a introduzir em *De anima* III 5 um intelecto de fora é a analogia com os objetos da percepção e com todas as coisas que vêm a ser. Ou seja, assim como para todas as coisas que vêm a ser há algo passivo, algo produtivo e algo que vem a ser da ação do que é produtivo sobre o passivo, o exegeta antigo entende que exatamente o mesmo ocorre com o intelecto. Pois, segundo essa interpretação, o intelecto produtivo conduz o intelecto potencial ou material à atividade, fazendo todas as coisas virem a ser objetos do pensamento por si mesmas – isto é, produz o intelecto no estado de posse. E isso similarmente aos objetos

da percepção, pois o órgão do sentido é passivo, o objeto da percepção é produtivo ou ativo, e o que vem a ser é a apreensão do objeto da percepção por meio de um órgão do sentido (cf. *De Intellectu* 110.7-12). Deste modo, assim como o objeto da percepção torna a percepção atual, deve existir algo em atualidade que torne a intelecção atual. Entretanto, o objeto do pensamento não é em atualidade, pois, considera o exegeta antigo, pensamos os objetos da percepção que são somente potencialmente objetos do pensamento. Sendo assim, a atividade do nosso intelecto é separar e abstrair objetos da percepção e os definir como eles são neles mesmos (cf. *De Intellectu* 110.13-19). Ora, se o intelecto que pensa essas formas na matéria é em potência, então será necessário que um outro intelecto em atualidade faça esse intelecto – capaz de separar e abstrair os objetos da percepção – de fato realizar sua atividade. Então, porque tanto nosso intelecto quanto os inteligíveis na matéria são em potência, o Estagirita teria sido levado a introduzir um intelecto de fora em atividade e produtor da atividade do intelecto humano (cf. *De Intellectu* 110.20-24). Os problemas dessa interpretação são evidentes, afinal, em Aristóteles a única substância cuja vida é pura atividade intelectual é o primeiro motor imóvel (cf. *Metaph.* Λ 7 e 9). Mas se essa é a vida do primeiro motor imóvel, justamente em razão do monismo de sua atividade intelectual é incompreensível como essa substância poderia fazer o intelecto humano passar à atividade. Ademais, o autor do *De Intellectu*, ao postular um intelecto de fora, parece levar ao extremo a analogia entre a luz e o intelecto produtivo mencionada pelo Estagirita. Assim, supõe que o intelecto produtivo é algo externo ao pensamento humano que atualiza a relação deste com os inteligíveis, tal como a luz externamente aos órgãos dos sentidos atualiza a relação da vista com o visível. Todavia, as analogias de Aristóteles nem sempre são esclarecedoras, entendemos que tanto a analogia da intelecção com a sensação quanto do intelecto produtivo com a luz apresenta alguns limites. Ou seja, de fato o intelecto humano depende dos inteligíveis assim como a sensação depende dos sensíveis para atualizar-se, contudo, as operações cognitivas que envolvem algo externo à

alma não são iguais às operações internas da alma. Afinal, embora ambas as faculdades dependam de um outro para se atualizarem, enquanto o sensível é em ato a causa eficiente da sensação, o inteligível é em potência e causa formal da intelecção. Pois, o som, por exemplo, ressoa mesmo quando não há nenhum animal para ouvi-lo, mas o animal ouve somente quando aquele afeta seu sentido. Já o inteligível, embora seja atualmente o ser de algo, não é um pensamento, portanto, é uma noção universal em potência apreendida somente quando o animal racional a separa em seu pensamento. Quanto à metáfora da luz, de fato o intelecto produtivo faz a alma “ver” a estrutura inteligível da realidade, das coisas percebidas, dos sensíveis; mas não como um agente externo ao pensamento humano e nem sem que lhe ocorra algum tipo de alteração.

Mas, voltemos a ordem da argumentação do *De Intellectu*. Primeiro o comentador antigo analisa o intelecto em potência ou material. Denomina-o material porque esse intelecto é uma capacidade de vir a ser todas as coisas, ou seja, todos os inteligíveis, tal como na natureza a matéria é o princípio de indeterminação receptivo da forma. Julgamos que essa formulação está em perfeito acordo com *De anima* III 5 430a<sub>10-14</sub>. Ademais, o exegeta considera que ainda em razão dessa capacidade do intelecto vir a ser tudo, este intelecto não deve ser em sua natureza nenhuma das coisas que existem. De fato, Aristóteles diz que o intelecto é sem mistura, não é a forma de um corpo, pois entende tudo (cf. *DA* III 4 429a<sub>18</sub>). Porém, desse modo de ser do intelecto, o comentador deduz algo que nos parece estranho ao pensamento do Estagirita; considera que o intelecto em potência ou material não pode ser um dos objetos discernidos, pois não é em sua natureza um inteligível. Ora, Aristóteles diz expressamente que o intelecto em potência é inteligível como os inteligíveis (cf. *DA* III 4 430a<sub>2-3</sub>: καὶ αὐτός δὲ νοητός ἐστιν ὡς περ τὰ νοητά.). Afinal, uma capacidade sem matéria é um intelecto e, se é um intelecto, é também inteligível (cf. *DA* III 4 430a<sub>6-9</sub>). Além disso, após essa análise do intelecto em potência, o exegeta examina o intelecto como uma

posse (ἔξις), e considera que este, na verdade, é o intelecto material ao qual se acrescenta uma atividade. Nesse ponto o autor do *De Intellectu* acompanha o pensamento do Estagirita, pois Aristóteles considera o intelecto já na posse do seu inteligível como uma potencialidade segunda ou uma atividade primeira (cf. *DA* II 5 417a<sub>22-28</sub>; III 4 429b<sub>5-9</sub>). Assim, considera o comentador antigo, o intelecto nesse estado pode adquirir por si mesmo seus inteligíveis, tal como o artífice pode criar o produto da arte que possui. E a metáfora do exegeta é quase perfeita, todavia, ele não admitirá que esse intelecto possa ativamente e tão-somente por si mesmo pensar as formas que possui, antes, entende que até mesmo nesse estado o intelecto depende de um outro intelecto ativo que o faça pensar. Mas Aristóteles é claro, em *De anima* III 4 429b<sub>5-9</sub>, ao considerar que o intelecto que já possui seu inteligível é de certo modo em potência, mas não como antes de aprender e descobrir, e que pode, então, entender a si mesmo. Ora, um intelecto que pode entender a si mesmo não precisa de um outro intelecto ativo para atualizar-se, antes, o faz quando o quer (cf. *DA* II 5 417b<sub>24</sub>). Portanto, quanto ao intelecto produtivo de Alexandre de Afrodísia, sendo ele um intelecto de fora, a ação deste sobre o intelecto como uma ἔξις afigura ser absolutamente supérflua. Todavia, certo é que o intelecto não pode, como a sensação, receber o inteligível e se atualizar, pois o inteligível é em potência nas coisas, enquanto o sensível é em atividade. Portanto, ou há uma outra substância que produz a atividade do intelecto em potência que ainda não possui o seu inteligível, visto que o inteligível não é em atividade – como interpreta Alexandre de Afrodísia –, ou devemos supor que é o próprio intelecto humano o princípio ativo que separa os inteligíveis. Entretanto, com vimos, a primeira solução produz o problema de saber como uma substância, quiçá o primeiro motor imóvel, poderia atuar sobre o pensamento humano. Quanto à segunda solução, com ela nos aproximamos da interpretação de Temístio; vejamos, então, alguns passos dessa outra vertente exegetica da noética de Aristóteles.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Como referimos acima, utilizamos a tradução de Robert B. Todd da paráfrase de Temístio (cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 77-133). Parte do texto do exegeta antigo acompanha, de fato, os passos



Ora, é a exegese de Temístio que apresenta a mais antiga crítica à Alexandre de Afrodísia, ou às exegeses que supõem ser o intelecto produtivo mencionado em *De anima* III 5 o primeiro motor imóvel, isto é, o deus de Aristóteles. Temístio cita a emblemática passagem do *De anima* III 5 na qual o Estagirita diz: “e isso somente é imortal e eterno” (*DA* III 5 430a<sub>23</sub>: καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων), e considera que esse passo não pode referir-se ao primeiro motor imóvel, pois Aristóteles considera não somente este como imortal e eterno, mas também todos os corpos divinos que movem os planetas (cf. *Metaph.* Λ 8). Mas, no caso da alma humana e de suas faculdades, é correto definir como imortal somente uma delas. Ademais, observa Temístio, disso também é possível concluir que o intelecto produtivo em discussão no tratado da alma é algum aspecto nosso. Assim, dizer “isso somente é imortal” em nós, é uma afirmação consistente; mas, sem nenhuma qualificação, dizer que “isso somente é imortal” é uma asserção inconsistente com o pensamento do Estagirita que admite outras coisas imortais (cf. Themistius 103.9-19). Parece-nos correta essa crítica de Temístio, bem como a conclusão que dela advém, a saber, que o intelecto produtivo é uma faculdade da alma humana.

Sigamos, então, alguns passos da exegese de Temístio do núcleo da noética peripatética, exegese que, por pretender ser uma paráfrase, acompanha a própria ordem da

---

da argumentação do *De anima* III 4-8, parafrazeando suas formulações, mas não sem o esforço de explicar o que não parece evidente nos termos de Aristóteles. Ademais, particularmente a paráfrase de III 5 é complementada com várias excursões que incluem a interpretação de Temístio e substanciosas citações de Teofrasto e Platão. Robert B. Todd explica-nos que embora não se considere que Temístio ofereça uma leitura neoplatônica da noética de Aristóteles, todavia, podemos encontrar no seu texto paralelos com Plotino; Blumenthal vê Temístio como um peripatético (cf. Blumenthal, H.J. “Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?” In: *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. Knox*, Berlin and New York, ed. G. Bowersock, 1979, p. 391-400 *apud* Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 34-35, n. 115), enquanto Mahoney enfatiza a importância dos paralelos com Plotino (cf. Mahoney, E. P. “Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and Other Thirteenth-Century Philosophers”. In: *Augustiniana* 23, 1973, p. 422-467; *idem*, “Neoplatonism, the Greek Commentators, and Renaissance Aristotelianism”. In: *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany: ed. D.J. O’Meara, 1982, p. 169-177 *apud* Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *ibidem*). Não nos interessa neste trabalho discutir essa questão, mas apenas apresentar dois importantes comentários da noética de Aristóteles representativas das dificuldades em questão, sendo certamente a exegese de maior fortuna a de Temístio. Em nossa exposição da primeira parte do *De Intellectu* atribuído à Alexandre primeiro apresentamos toda sua formulação e, somente depois, nossas críticas, isso porque esse texto possui uma unidade interna própria, não sendo uma paráfrase do *De anima* de Aristóteles. Procederemos, nos próximos parágrafos nos quais apresentamos a exegese de Temístio, de modo diferente, exporemos os passos de sua explicação do *De anima* III 4-5 que nos interessam mais diretamente e, juntamente, nossas considerações.

inteira argumentação do Estagirita. Cabe lembrar, porém, que nós não reconstituiremos a seguir todo esse percurso por *De anima* III 4-8. Primeiro vejamos como o exegeta compreende a analogia entre a sensação e a intelectão mencionada pelo próprio Estagirita nas linhas iniciais da sua investigação do intelecto da alma (cf. *DA* III 4 429a<sub>13-15</sub>). O exegeta antigo explica que o pensamento é análogo à percepção porque a alma faz julgamentos e informa-se sobre as coisas por meio dessas duas faculdades, isto é, ambas são faculdades cognitivas da alma. Logo, o intelecto deve também, como os sentidos, em algum modo ser afetado. Entretanto, a alteração para essas faculdades é um ser completado, um acabamento (τελείσις), em razão delas serem levadas da potencialidade à atualidade. E é certo que isso ocorre com o intelecto, pois não pensamos sempre, nem pensamos sempre as mesmas coisas, então o intelecto humano existe em potencialidade (cf. Themistius 94.5-12). Temístio, assim, nos apresenta o intelecto em seu estado potencial, exegese com a qual até esse ponto nos encontramos em perfeito acordo.

E o exegeta parafraseia os passos subseqüentes do *De anima* III 4 (cf. *DA* III 4 429a<sub>15-18</sub>: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.) nos seguintes termos: considera que o intelecto potencial deve ser impenetrável à afecção (ἀπαθὲς) e não ter uma figura de si própria, mas ser capaz de receber todas as formas (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους), ser potencialmente tal como a forma (δυνάμει τοιοῦτον), mas não idêntico com isso (ἀλλὰ μὴ τοῦτο), e ter a mesma relação com os objetos do pensamento tal como a percepção tem com os objetos da percepção (ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.). Assim, explica, esse intelecto não deve ser em atualidade nenhuma das coisas que são pensadas e, desde que ele pensa todas as coisas, deve, todavia, em potência, ser todas as coisas, o que significa que não deve ter uma forma ou figura própria (cf. Themistius 94.13-20). Certamente, para Aristóteles, o intelecto é

impassível e é necessário que ele seja sem mistura, isto é, que não possua uma forma de si mesmo, em outras palavras, que não seja a forma de alguma parte do corpo (cf. *DA* III 4 429a<sub>18-27</sub>). Todavia, não nos parece que da analogia entre a sensação e a intelectão proposta em um passo anterior ao supracitado (cf. *DA* III 4 429a<sub>13-14</sub>) seja fácil deduzir a impassibilidade do intelecto.<sup>14</sup> Ademais, não compreendemos como, para Temístio, é possível afirmar que o intelecto é potencialmente como a forma e, ao mesmo tempo, dizer que o intelecto potencial não se identifica com essa forma. Assim, entendemos que o Estagirita começa sua análise da parte intelectual da alma equiparando-a com a sensação, fazendo inicialmente algumas concessões à opinião comum acerca da similaridade entre essas faculdades cognitivas. Mas o filósofo precisará essa comparação e logo apresentará os seus limites. Porquanto, assevera que a parte intelectual da alma é impassível (ἀπαθές) e, em certo sentido, podemos também considerar a alma sensitiva impassível, pois afetado é o corpo e não a alma. Mas, adverte: é necessário que a parte intelectual da alma seja impassível, porém, receptora da forma (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους) e em potência tal (δυνάμει τοιοῦτον), mas não isso (ἀλλὰ μὴ τοῦτο). Ou seja, antes de passar à atividade, o intelecto em seu estado potencial é receptor da forma, tal como a sensação, mas nesse estado o intelecto não é nenhuma das coisas que são em atividade (cf. *DA* III 4 429b<sub>31</sub>: ἄλλ' ἐντελεχία οὐδέν, πρὶν ὄν νοῆ); enquanto a sensação, antes de passar à atividade, já é alguma coisa (capacidade em

<sup>14</sup> Zingano nos alerta sobre essa dificuldade, bem como apresenta algumas soluções exegéticas de outros intérpretes (cf. Ross, D. *Aristotle De anima*, 1961, p. 291-292 e 40; Trendelenburg, *De anima Libri III*, 1877, p. 383; Simplício 224,18-22; Temístio 94, 5-14; Sofonias e Filopono; Tomás de Aquino § 675, 676 *apud* Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 138-145) e a sua própria solução. Em suma, a estratégia de maior fortuna é a de Temístio seguida por Tomás de Aquino que recorre ao *De anima* II 5 para explicar que a “afecção” tem um sentido ambivalente, e sendo esta, para a sensação, tão-somente um aperfeiçoamento (τελείοσις), e não uma alteração corruptiva, para a intelectão o sentido de ser afetado seria ainda mais atenuado. Assim, Aristóteles suporia essa distinção de sentidos do ser afetado nesse passo de III 4, e por isso pode deduzir da analogia entre a sensação e a intelectão que o intelecto é impassível, pois não ser afetado significaria, nesse passo, não sofrer uma alteração corruptiva. Zingano não concorda com essa solução, comumente aceita, e propõe (como mencionamos acima, ver nota 3) que o filósofo, nesse capítulo, apresenta antes um método contrastivo tal que por meio de uma comparação por oposição com a sensação, depreende antes as propriedades do intelecto contrárias à sensação (cf. *Ibidem, op. cit.*, p. 145-167). Entretanto, entendemos que basta discernirmos os limites da analogia entre a sensação e a intelectão que depreendemos o que é próprio do intelecto, embora, de fato, essa faculdade cognitiva possua também semelhanças com a sensação. Afinal, como a sensação, o intelecto é também uma faculdade cognitiva que, para passar à atividade, ao menos antes de possuir seus inteligíveis, depende de um outro, do inteligível na matéria ou do mestre que ensina.

potência de um órgão do sentido). Portanto, o intelecto, diferentemente da sensação, não é em atividade e essencialmente uma faculdade receptiva, passiva, mas somente enquanto ainda não inteligiu; ou, como o Estagirita considera, é em potência tal, mas não isso, não efetivamente uma faculdade passiva como a sensação. Afinal, o próprio filósofo em outra discussão discerne mais claramente a natureza passiva da sensação da essência ativa do intelecto, diz: *“E o [sentir] em atividade diz-se semelhantemente ao contemplar; mas há uma diferença, porque, de um lado as coisas produtivas das atividades são de fora, o visível e o audível, e semelhantemente o restante dos sensíveis. E a causa [disso] é que a sensação em atividade é dos particulares, mas a ciência é dos universais; e estes estão de alguma maneira na própria alma. Por isso, entender está em poder de si mesmo, quando o quer, enquanto sentir não está em poder de si mesmo; pois é necessário que o sensível esteja presente.”* (DA II 5 417b<sub>19-25</sub>: τὸ κατ’ ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὄρατόν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ’ ὅτι τῶν καθ’ ἕκαστον ἢ κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ’ ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ’ ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ’ αὐτῷ· ὁπότεν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ’ οὐκ ἐπ’ αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.). Ora, se a faculdade sensitiva e a intelectiva diferem quanto à passividade ou receptividade de suas respectivas operações cognitivas, então, embora ambas as faculdades dependam de um outro para se atualizarem (respectivamente, de um sensível e de um inteligível), essas operações não serão idênticas. Mas, ao contrário, Temístio afirma que essas faculdades possuem a mesma relação com seus respectivos objetos, entendendo ὁμοίως de 429a<sub>16</sub> com um advérbio que designa um modo de ser idêntico e não apenas semelhante das relações dessas diferentes faculdades com seus objetos diversos. E as conseqüências dessa interpretação temistiana não são pequenas, pois com ela é possível assumir que há propriamente a constituição de um intelecto potencial, como uma caixa de pensamentos

latentes (cf. Themistius 99.6), antes do intelecto propriamente passar à atividade. Essa conclusão afigura-nos inconcebível, pois não compreendemos como um pensamento pode apreender um inteligível sem propriamente o pensar. A menos que o exegeta refira-se à apreensão de formas sensíveis, tais como qualidades (branco, quente, rugoso, etc.) e quantidades (grandeza, número, unidade); mas, então, não é o intelecto a faculdade receptiva de tais formas, e sim o “sentido comum”<sup>15</sup>. Julgamos, assim, que a noética aristotélica não admite que o intelecto em seu estado potencial, quando ainda não possui seu inteligível (como uma δύναμις), seja um depositário dos inteligíveis em potência ainda misturados à matéria. Afinal, esse depositário de inteligíveis em potência misturados à matéria afigura ser antes o “sentido comum”. Quanto ao inteligível que não é misturado à matéria, este se constitui, exatamente, em um pensamento (cf. *DA* III 4 430a<sub>6-8</sub>) e, nesse caso, o intelecto pensa, sendo o seu estado potencial uma ἔξις (posse de um conhecimento em potência), e não uma δύναμις (privação do conhecimento). Destarte, o intelecto é receptivo justamente enquanto ainda é em potência; mas, tão-logo apreende algo separado da matéria, então pensa, e volta ao estado potencial, porém, não mais como antes de aprender ou descobrir (cf. *DA* III 4 429b<sub>5-9</sub>).

Vejamos, então, como Temístio compreende o intelecto como uma posse ou uma ἔξις. Em paráfrase de 429b<sub>5-9</sub><sup>16</sup>, distingue o intelecto anteriormente analisado – intelecto potencial – do intelecto em um estágio mais completo, isto é, no estágio de posse. Considera, assim, que o intelecto potencial existe mesmo entre as crianças. Mas, quando o animal racional é capaz de descobrir o universal dos objetos da percepção e imagens

<sup>15</sup> As aspas utilizadas na expressão “sentido comum” são para destacar o significado preciso da mesma, a saber, referimo-nos à faculdade da alma sensitiva localizada no coração ou região do coração (cf. *De anima* III 1 425a<sub>27</sub>; *De sensu* 438b<sub>25sg</sub>; *De partibus animalium* II 10 656a<sub>28-29</sub>) que possibilita a apreensão simultânea dos sentidos próprios e a apreensão dos sensíveis comuns. E sensíveis comuns são aqueles que não são próprios a nenhum dos cinco sentidos, a saber: o movimento (κίνησις), o repouso (ἡρεμία/στάσις), a figura (σχῆμα), a grandeza (μέγεθος), o número (ἀριθμός) e a unidade (μία) (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-20</sub>, III 1 425a<sub>14-b11</sub>).

<sup>16</sup> *De anima* III 4 429b<sub>5-9</sub>: ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστημῶν λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν [τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ], ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δι' αὐτοῦ τότε δύναται νοεῖν. –“e assim, quando o que conhece torna-se, como se diz, cada coisa segundo atividade (e isso sucede quando pode atuar por si mesmo), até mesmo neste momento é em certo modo em potência, entretanto, não do mesmo modo como antes de aprender ou descobrir; e, por si mesmo, neste momento, pode inteligir a si mesmo.”

derivadas deles, pode, então, instruir acerca destes, agrupar tudo o que é similar entre coisas dissimilares e o que é idêntico entre coisas diferentes; portanto, o intelecto nesse estágio torna-se mais completo (cf. Themistius 95.9-13). Estágio análogo a alguém que conhece, que organizou os teoremas do seu corpo de conhecimento e é capaz de ativar por si próprio cada um deles, sem precisar de nenhuma instrução externa ou treino (cf. Themistius 95.13-14). E – parafraseia Aristóteles – nesse estágio, o intelecto é também em potência, não exatamente como antes de ter aprendido ou descoberto (cf. Themistius 95.15-16). E explica que esse estágio é diferente do intelecto potencial, pois o intelecto é, então, dotado de um tipo de visão não previamente presente, capaz de ver coisas similares e dissimilares, o que é idêntico e diferente, o que é consistente e inconsistente (cf. Themistius 95.17-18)<sup>17</sup>. E, nesse estágio, pode ele próprio pensar a si mesmo, pois – explica o exegeta – o intelecto não é nada mais do que seu pensamento (cf. Themistius 95.18-19). E, ainda sobre a capacidade do intelecto nesse estágio de pensar a si mesmo, considera que, quando nesse estágio é em potência, os pensamentos são colocados à parte, mas quando é ativo, o intelecto coincide com o que é pensado e pensa ele próprio, pois é ele próprio a coisa que é pensada; afinal, é o intelecto seus pensamentos tal como o conhecimento de geometria é constituído dos teoremas geométricos (cf. Themistius 95.20-24).

Ora, um intelecto em potência, como o é o da criança, de acordo com Aristóteles, é um intelecto puramente inativo, uma faculdade que pode vir a se constituir em uma disposição ou posse (ἔξις) de um conhecimento, tal como poder-se-ia dizer que uma criança pode conduzir um exército, isto é, apenas quando tornar-se um homem, só então ela pode vir a ser um στρατηγός (cf. *DA* II 5 417b<sub>31-32</sub>). Mais uma vez, não compreendemos como o intelecto nesse estágio puramente potencial, como uma pura δύναμις, pode se constituir em

---

<sup>17</sup> Robert B. Todd remete-nos ao comentário de Temístio aos *Analíticos Posteriores*, no qual o intelecto potencial é comparado a uma visão irracional e indiscriminada que amadurece com o desenvolvimento do animal racional (cf. Themistius. *In Analytica Posteriora* 65.13-15 *apud* Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 81, n. 18).

algum tipo de pensamento, uma espécie de estágio embrionário do intelecto mais completo que somente alcançará essa condição posteriormente ou na vida adulta, como quer Temístio. Antes, entendemos que esse estágio do intelecto que pertence à criança e também ao adulto que não possui certo conhecimento (por exemplo, não conhece os teoremas da geometria), designa apenas a capacidade de vir a pensar do animal racional privado dos seus inteligíveis. Afinal, como o Estagirita explica, o intelecto antes de inteligir é como uma tabuleta na qual não há nada escrito em atividade (cf. *DA* III 4 429b<sub>31</sub>-430a<sub>2</sub>). Ademais, a própria sensação, em certa medida, é apreensão cognitiva da realidade, isto é, apreensão também de um universal (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>17</sub>-b<sub>1</sub>: ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν.). Destarte, inclusive animais irracionais cuja sensação permanece na alma na forma de um φάντασμα podem também apreender certo universal; pois, se algo vermelho causou dor a certo animal, diante de outro vermelho, este animal lembra (cf. *De mem.* 450a<sub>15-16</sub>) daquele e, então, foge (cf. *DA* III 7 431a<sub>8-10</sub>). Pois, como explica o Estagirita, porque os φαντάσματα permanecem na alma e são semelhantes às sensações, os animais fazem muitas coisas com estes; uns, por um lado, porque não têm intelecto, o homem, por outro lado, porque às vezes tem o intelecto encoberto pelas emoções, por doenças ou pelo sono (cf. *DA* III 3 429a<sub>4-8</sub>). Sendo assim, a capacidade de discriminar ainda imperfeita da criança, para Aristóteles, parece advir antes da função desempenhada pelo φάντασμα apreendido como uma imagem (cf. *De mem.* 450b<sub>23-24</sub>: ὡς εἰκόνα), isto é, como uma memória ou lembrança de uma afecção passada, sendo o φάντασμα tão-somente uma afecção do “sentido comum” (cf. *De mem.* 450a<sub>12-13</sub>: καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν), e não algum estágio inferior ou menos completo do intelecto. Quanto ao intelecto como uma posse (ἔξις), compreendemos, como Temístio, que nesse estado o intelecto discrimina universais mais extensos, é capaz de melhor distinguir semelhanças e diferenças e, por conseguinte, pode constituir um corpo de conhecimentos, isto é, possuir uma ciência. Todavia, não nos afigura que este se constitua

como um estágio mais completo do intelecto potencial, pois não nos parece que o intelecto como uma δύναμις já seja um pensamento rudimentar que antecede a efetiva posse dos inteligíveis. Além disso, quanto à capacidade do intelecto como uma posse de pensar a si mesmo, também entendemos que o intelecto é os seus pensamentos, isto é, é os inteligíveis por ele separado das formas da φαντασία. Assim, é o intelecto como uma ἔξις, ou já na posse de inteligíveis, que pensa a si mesmo ao pensar os seus próprios conhecimentos adquiridos a partir da sensação. Contudo, além dos princípios próprios de cada ciência, há ainda os princípios comuns a todas as ciências, e julgamos que o pensamento dos princípios comuns das ciências é, de preferência, um pensamento de si mesmo ou um pensamento do pensamento (cf. *Anal. Post.* I 10 76a<sub>37-41</sub>; *Metaph.* Γ 2).<sup>18</sup>

Cabe ainda considerar a explicação de Temístio do *De anima* III 4 430a<sub>3-5, 6-9</sub><sup>19</sup>, exame dos passos finais desse quarto capítulo no qual o exegeta distingue tipos de inteligíveis. Segundo o comentador antigo, no caso das coisas sem matéria, o que pensa e o que é pensado são idênticos (o conhecimento teórico é idêntico com o que é pensado neste modo); mas, quanto às formas na matéria, tais objetos do pensamento e o intelecto são coisas distintas (cf. Themistius 97.36-39). E explica que essa suposta diferença entre os inteligíveis é em razão de nenhuma das formas na matéria serem objetos do pensamento por natureza, mas o intelecto as faz objetos do pensamento ao separá-las da matéria, sendo tais inteligíveis em potência, e não em atualidade (cf. Themistius 97.39-98.3). Conclui, então, que é razoável que estes inteligíveis sejam pensados, embora não pensem, pois são objetos do pensamento, e não intelectos (cf. Themistius 98.3-4). Berti, comentando essa interpretação de Temístio, diz que

<sup>18</sup> Discussão que desenvolveremos ao final deste trabalho, quando analisarmos as operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis, mais propriamente, exame do *De anima* III 6 430b<sub>24-26</sub>.

<sup>19</sup> *De anima* III 4 430a<sub>3-5, 6-9</sub>: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν. ... ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἐστὶ τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς [ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων], ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. – “Com efeito, a respeito dos que são sem matéria são o mesmo o que entende e o que é entendido; pois a ciência teórica e o que é assim conhecido são o mesmo. (...) Mas, nos que possuem matéria, cada um se conta dentre os inteligíveis em potência. Visto que àqueles não ocorre um intelecto (pois o intelecto destes é uma capacidade sem matéria), porém, à este [ao intelecto] ocorre o ser inteligível.”



“sem matéria” (ἄνευ ὕλης) aqui em 430a<sub>3</sub> e em 430b<sub>30</sub> designa as essências imateriais das realidades materiais, e não uma classe especial de formas imateriais, como pensa o exegeta antigo<sup>20</sup>. Concordamos com o intérprete contemporâneo ao afirmar que ἄνευ ὕλης de 430a<sub>3</sub> significa os inteligíveis em geral separados da matéria sensível e não uma classe particular de formas.<sup>21</sup> Ademais, quando Temístio considera que nenhuma das formas na matéria são inteligíveis por natureza, neste ponto encontra-se em acordo com Alexandre de Afrodísia. Mas entendemos que os inteligíveis em geral, quer as essências de cada espécie de coisa quer os gêneros do ser, ou ainda as realidades matemáticas, são inteligíveis por natureza. Afinal, o mundo sensível possui em si mesmo uma estrutura inteligível, embora, de fato, tal se torne um pensamento somente quando separada da matéria por uma capacidade sem matéria, isto é, por um intelecto. Portanto, os inteligíveis na matéria são em potência, pois não são intelectos, justamente porque não são separados da matéria, mas, tão-logo um intelecto os separe em seu pensamento, então tornam-se inteligíveis em atualidade ou pensamentos. À vista disso, os inteligíveis na matéria, embora sejam em potência, são inteligíveis por natureza, diversamente do que pensaram Temístio e Alexandre. De modo que, por natureza, todos os sensíveis compõem-se de matéria e forma, e o inteligível é efetivamente o ser ou a forma de cada espécie de coisa ou das coisas em geral, embora, enquanto forma separada ou como pensamento, seja apenas em potência, passando à atividade somente quando separado da matéria por um pensamento em atividade inicialmente privado desse inteligível.

---

<sup>20</sup> Cf. Berti, E. “The Intellection of Indivisibles According to Aristotle, *De anima* III 6”. In: *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge: ed. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen, p. 147, n. 32, 1978 *apud* Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 86, n. 37.

<sup>21</sup> Entendemos que em *De anima* III 6 430b<sub>30</sub>, no estudo da intelecção dos indivisíveis, que os inteligíveis sem matéria em discussão também são separados da matéria sensível, mas não possuem sequer matéria inteligível (cf. *Metaph.* H 6 1045a<sub>36</sub>-b<sub>7</sub>), sendo absolutamente imateriais. Portanto, tais indivisíveis são mais imateriais do que outras formas não porque não sejam apreendidos a partir da capacidade intelectual de separar a essência da matéria, mas porque são noções mais extensas, universais sem partes que possuem em si mesmo unidade e ser, ou ainda, noções para as quais não há propriamente a constituição de um φάντασμα na alma. Desenvolveremos essa discussão na parte final deste trabalho, quando tratarmos das operações intelectivas. Mas resta, ainda, o problema de saber – que não desenvolveremos neste trabalho – como o intelecto humano pensa o primeiro motor imóvel, pois essa essência não afigura ser separada da matéria como são as formas em geral.

Na paráfrase do *De anima* III 5, Temístio, então, relaciona o intelecto potencial com o atual como partes distintas de uma operação única do pensamento. Assim, em paráfrase a 430a<sub>10-14</sub><sup>22</sup>, explica que, assim como na natureza cada coisa tem sua potencialidade primeiro e seu acabamento depois, não sendo limitada à sua adaptabilidade natural e potencialidade, então, é evidente que isso acontece também à alma humana (cf. Themistius 98.12-14). À vista disso então, considera o comentador, o intelecto potencial deve ser completado, contudo, nada é completado por si mesmo, mas somente por outra coisa (cf. Themistius 98.17-18). O exegeta, então, explica que aquela referida diferença entre a matéria e a causa produtora que ocorre na natureza (cf. *DA* III 5 430a<sub>13-14</sub>) também deve acontecer na alma nos seguintes termos: enquanto um intelecto deve ser em potencialidade, outro intelecto deve existir em atualidade e completo, e não como aquele todo em potencialidade e dado por natureza; intelecto completo que, ao ser combinado com o intelecto potencial, leva este à atualidade, isto é, ao estado de posseção (cf. Themistius 98.18-22). Assim, por mover o intelecto potencial analogamente ao artífice, o intelecto produtivo leva a adaptabilidade natural da alma humana para pensar ao acabamento, ao estado de posseção (cf. Themistius 98.29-31). E conclui que o intelecto potencial, enquanto precursor do pensamento, é mais inato à alma do que o intelecto produtivo (cf. Themistius 98.33-34). Depois, em paráfrase a 430a<sub>14-17</sub><sup>23</sup>, examina melhor o intelecto produtivo. Explica que, como a luz torna atuais a visão e as cores antes potenciais, é o intelecto atual que leva o intelecto potencial e seus objetos do pensamento potenciais à atualização (cf. Themistius 98.35-99.3). E observa que tais objetos

<sup>22</sup> *DA* III 5 430a<sub>10-14</sub>: ἐπεὶ δ' [ὡςπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· – “*e visto que, como em toda a natureza há, por um lado, uma matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas aquelas coisas), por outro lado, há a causa e o que produz, por produzir todas as coisas, por exemplo, a técnica em relação à matéria que afeta, é necessário que também na alma ocorram essas diferenças.*”

<sup>23</sup> *DA* III 5 430a<sub>14-17</sub>: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. – “*também o intelecto é assim, por um lado, pode tornar-se tudo, por outro, pode fazer tudo, como certa disposição, por exemplo, como a luz; pois, de certo modo também a luz faz as cores que eram em potência serem cores efetivamente.*”

potenciais são as formas na matéria, isto é, o pensamento universal congregado dos objetos particulares da percepção (cf. Themistius 99.3-4). Ademais, considera que o intelecto potencial é incapaz de combinar e dividir tais inteligíveis; pois, como uma caixa de pensamentos ou como matéria, tal intelecto deposita as marcas da percepção e imaginação por meio da memória (cf. Themistius 99.4-7). E, quando o intelecto produtivo encontra este depósito de pensamentos em potência e toma novamente esta “matéria” dos pensamentos, então o intelecto potencial torna-se um com este, podendo, por conseguinte, combinar e dividir pensamentos (cf. Themistius 99.7-9). Todavia, adverte o exegeta (e nisso se distancia da exegese de Alexandre), porque está em nosso poder pensar quando queremos, o intelecto produtivo não é exterior ao intelecto potencial como o artífice é externo à matéria, antes, o intelecto produtivo penetra todo o intelecto potencial (cf. Themistius 99.13-16). Afinal, explica o exegeta antigo, o intelecto atual é adicionado ao potencial e torna-se um com ele, pois o que é composto de matéria e forma é um e, além disso, tem duas definições, a da matéria e a da parte produtiva (cf. Themistius 99.17-20). E Temístio entende que a essência do intelecto produtivo é idêntica com sua atividade (diferentemente do potencial), pois não advém da potencialidade, mas sua natureza é do mesmo tipo que sua atividade, sendo este intelecto realmente separado, não afetado e sem mistura (cf. Themistius 99.32-34). No entanto, ainda que Temístio não admita que o intelecto produtivo seja uma outra substância separada do pensamento humano, ao cindir o intelecto humano em duas partes – uma potencial e outra ativa – mesmo afirmando exprimirem tais partes uma unidade como aquela que subsiste entre a matéria e a sua forma, parece não apenas distinguir estados de um mesmo intelecto, mas dois intelectos distintos. Afinal, ele concebe o intelecto potencial como um pensamento rudimentar ao qual, posteriormente, adiciona-se um pensamento acabado para completar aquele. Ora, não é essa a relação entre matéria e forma que constitui os compostos hilemórficos. Por exemplo: carne e ossos não é um homem enquanto for privado da forma,

bem como a forma é sempre forma de alguma coisa, portanto, nem mesmo a forma é completa sem a matéria que ela determina. Assim, não nos afigura compreensível como o intelecto produtivo possa ser completo, como afirma Temístio, caso ele dependa do intelecto potencial ou da sensação para pensar as formas na matéria.

Mas, é nas excursões de Temístio ao *De anima* III 5 que se torna mais evidente sua divisão do intelecto humano, bem como seu entendimento da relação hierárquica de suas supostas partes. O exegeta antigo explica que a essência ou o ser do homem provém da alma, porém, não dela inteiramente, ou seja, não da faculdade de percepção, que considera como matéria para a imaginação; nem da faculdade da imaginação, que entende ser a matéria do intelecto potencial; e sequer do intelecto potencial, que compreende ser a matéria do intelecto produtivo. Portanto, conclui o comentador, que a essência ou o ser do homem é derivado somente do intelecto produtivo, desde que apenas este é forma no sentido preciso, pois é uma forma das formas, sendo as outras coisas substratos e formas (cf. Themistius 100.26-36).<sup>24</sup> Ora, como já mencionamos, não nos parece que o pensamento humano, em Aristóteles, constitua-se segundo uma progressão ou hierarquia, tal que primeiro se constitua um estágio embrionário do pensamento, ainda incapaz de apreender semelhanças e diferenças, intelecto este que serviria de matéria para o intelecto produtivo. Pois afigura-nos incompreensível como seria possível alguma apreensão propriamente intelectual anteceder o próprio ato de pensar. Ademais, se o intelecto não é a forma de nenhuma parte do corpo, então, não parece claro o modo de ser do intelecto potencial como o entende Temístio, visto que ele não é uma forma da φαντασία e nem uma ἔξις ou posse do pensamento.

Portanto, em *De anima* III 5 o Estagirita, de fato, apresenta uma analogia do intelecto humano com a natureza (a saber: a matéria e a causa formal que compõem tudo na natureza correspondem ao estado potencial e atual que constitui o intelecto humano), analogia

---

<sup>24</sup> Essa hierarquia em termos de forma e matéria, segundo Robert B. Todd, é uma das passagens na qual Mahoney observa haver algo análogo em Plotino (cf. Mahoney, E. P. [1973], *op. cit.*, p. 428, n. 27; *idem* [1982], *op. cit.* p. 169, n. 1 *apud* Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 95, n. 87).

que entendemos não admitir uma duplicação do intelecto. Entretanto, ao final desse capítulo o filósofo destaca um intelecto passível, considerado corruptível, do intelecto impassível e incorruptível (cf. *DA* III 5 430a<sub>24-25</sub>). Temístio, ainda em suas excursões, considera que esse intelecto passivo não é o intelecto potencial, mas algum outro intelecto, e remete-nos a um intelecto comum, referido em *De anima* I 4 408b<sub>28-29</sub>, através do qual o intelecto produtivo pensa as coisas aqui na vida e com o qual raciocina discursivamente sobre as coisas sensíveis e ao qual pertence amar, odiar e lembrar (cf. Themistius 101.5-9). Primeiro, é preciso considerar que τοῦ κοινοῦ de 408b<sub>28-29</sub> não necessariamente refere-se a um suposto intelecto comum, mas entendemos que designa antes o composto de forma e matéria a qual pertence o intelecto humano. E compreendemos que esses passos devem, de fato, serem relacionados, mas o que se corrompe referido em ambas as passagens não é certo tipo de intelecto, e sim uma operação intelectual, a saber, a capacidade do intelecto humano de aprender e descobrir. Entendemos que essa interpretação é mais coerente com o pensamento do Estagirita, pois tal παθητικὸς νοῦς é expressamente mencionado somente em *De anima* III 5 430a<sub>24-25</sub>, além disso, não conhecemos referências no plural ao intelecto humano no *Corpus aristotelicum*. Mas, contrariamente, quanto à existência de diferentes funções ou operações intelectivas, essa é uma discussão corrente no pensamento do filósofo (cf. *De anima* I 4, III 4-8; *Analíticos posteriores* II 19; *Ética Nicomaquéia* VI 3-7). Portanto, supomos que a referida passibilidade e corruptibilidade intelectual diz respeito antes à corrupção de certas operações intelectivas dependentes do corpo e passivas em certo sentido (na medida em que admitem uma relação entre contrários, isto é, relação entre um estado privativo e a posse de um conhecimento), como é o aprendizado.

Por fim, Temístio, ainda em suas excursões ao *De anima* III 5, afirma mais claramente o modo como divide o intelecto humano. Assevera que o intelecto comum é perecível, passivo e misturado com o corpo e dele inseparável, enquanto o intelecto potencial

é impassível, sem mistura com o corpo e separado (cf. Themistius 105.27-29). E considera que o intelecto potencial é como um precursor do intelecto produtivo, tal como os raios de sol são da luz do dia ou como a flor é um precursor do fruto (cf. Themistius 105.29-30)<sup>25</sup>. Pois, explica, em outros casos também a natureza não fornece imediatamente o estágio final sem um prelúdio; afinal, coisas que são deficientes, mas do mesmo tipo das mais completas, são os precursores dessas últimas (cf. Themistius 105.30-33). Assim, é o intelecto produtivo, para Temístio, que realmente é separado, não afetado, sem mistura, bem como uma atividade contínua, incansável, imortal e eterno. A despeito da beleza dessa interpretação, entendemos que, superfluamente, Temístio também multiplica o número de intelectos para explicar a noética de Aristóteles.

Assim, a exegese temistianiana é uma importante contribuição ao entendimento da teoria do intelecto aristotélica por desautorizar as interpretações que supõem ser o intelecto produtivo o primeiro motor imóvel. Entretanto, acreditamos que também essa exegese proliferou o hábito de se multiplicar o número de intelectos no homem para se compreender a operação intelectual humana, multiplicação já realizada por Alexandre e difundida pela interpretação de Temístio que obteve maior fortuna na história de exegese da noética aristotélica. E cremos que essa multiplicação dos intelectos (intelecto potencial, intelecto passivo e intelecto produtivo) deve-se ao entendimento que se tem da analogia entre a intelecção e a percepção que o Estagirita apresenta como uma hipótese nas linhas iniciais de sua investigação do intelecto da alma (cf. *DA* III 4 429a<sub>13-14</sub>: εἰ δὴ ἔστι τὸ νοεῖν ὡς περ τὸ αἰσθάνεσθαι.). Julgamos que os intérpretes transpõem, mais do que seja necessário, procedimentos próprios da atividade perceptiva para a esfera do conhecimento intelectual. Ou seja, sendo a faculdade sensitiva eminentemente uma capacidade passiva da alma que precisa ser atualizada por um sensível em atividade, disso não nos parece ser necessário concluir que

---

<sup>25</sup> Segundo Robert B. Todd, linguagem análoga pode ser encontrada em Plotino 6.7 [38].7.12 (cf. Frederic M. Schroeder & Robert B. Todd, *op. cit.*, p. 109, n. 138).

exista propriamente um intelecto passivo, material ou comum que receba os inteligíveis tal como a sensação recebe os sensíveis. Certamente há, para o intelecto humano, um estado potencial que é a privação de um inteligível (pura δύναμις) e um estado potencial que é a posse de um inteligível (uma ἔξις) – conforme duplo sentido da potencialidade expressamente distinguida pelo Estagirita (cf. *DA* II 5 417a<sub>21-29</sub>; III 4 429b<sub>5-9</sub>; *Phys.* VIII 4 255a<sub>33-b5</sub>). Mas o estado privativo do intelecto não afigura ser ainda um pensamento e nem o estado de posse ser constituído anteriormente à atividade do intelecto. Afinal, o intelecto é eminentemente uma atividade, portanto, embora seja inicialmente privado do seu inteligível, pois este é uma forma na matéria, tão-logo o animal racional queira pensar, pode induzir nas formas da φαντασία as noções universais, e esse procedimento é uma atividade, e não recepção ou passividade. Pois receptivo dos primeiros universais (qualidades e quantidades) é propriamente o “sentido comum”, e o intelecto é dito receptivo em *De anima* III 4 porque também depende desse depósito do sensível que constituem os φαντάσματα. Entretanto, o próprio filósofo adverte que a potencialidade não é o modo de ser essencial do intelecto (cf. *DA* III 4 429a<sub>15-16</sub>) e, antes de passar à atividade, quando o intelecto encontra-se ainda privado do inteligível, é comparado a uma tabuleta vazia (cf. *DA* III 4 429b<sub>31-430a2</sub>), ou seja, não afigura ser ainda um pensamento. E quando se constitui em um pensamento, atua, isto é, induz os universais a partir das marcas da φαντασία, passando, então, do estado de privação ao de uma posse em razão dessa atividade. E essa operação é um aprendizado e descoberta, pois é uma passagem de um estado de privação ao da posse de um conhecimento, e tal pode ocorrer tanto por meio do ensino quanto por meio da descoberta por si mesmo das noções universais em potência na φαντασία. Portanto, esses estados potenciais do intelecto não parecem constituir dois intelectos distintos, mas sim duas operações distintas de um mesmo e único intelecto, a saber, a operação de aprendizado ou aquisição dos inteligíveis e a de contemplação dos conhecimentos ou inteleccões que já se possui.

Mas, notemos bem, conhecida é a dificuldade levantada pela sofística de saber como é possível aprender ou adquirir uma ciência. Pois, por um lado, se não conhecemos o que investigamos, não parece ser possível empreender uma busca ou investigação, pois não se sabe o que se deve procurar, por outro lado, se conhecemos o que investigamos, então a busca ou investigação é supérflua. E não menos conhecida é a solução platônica que encontramos no *Mênon*, diálogo no qual Sócrates recorre a uma teoria da reminiscência para explicar o aprendizado e posse de uma ciência, fazendo do aprendizado uma perquirição conforme um procedimento dialético que conduz à rememoração dos conhecimentos da alma imortal. Aristóteles parece, também, em sua noética, encontrar-se inserido em um esforço de responder a essa aporia sofística, mas oferece solução bem distinta daquela de Platão. Pois, conforme entendemos a teoria do intelecto aristotélica – quiçá, uma teoria do conhecimento –, o aprendizado e aquisição de uma ciência é possível porque a sensação – e não algum tipo de intelecto embrionário ou conhecimento rememorado – é um conhecimento anterior a partir do qual o intelecto, como um princípio ativo, pode induzir princípios comuns que constituem o próprio intelecto e as primeiras noções necessárias à investigação própria de cada ciência (cf. *Anal. Post.* II 19). Assim, não nos parece ser preciso cindir o intelecto para compreendermos a operação intelectual humana, desde que assumamos que o intelecto humano é essencialmente ativo, porém, inicialmente privado do seu inteligível e dependente da sensação. É esta deficiência onto-gnosiológica do intelecto humano que o faz depender de uma faculdade cognitiva inferior – a sensação –, a despeito de ser impassível, sem mistura, separado do corpo, atividade, eterno e imortal. E a operação intelectual humana não precisa, então, supor, a imortalidade do intelecto, ao contrário, Aristóteles une substancialmente um princípio imortal à esfera da natureza ao fazer o intelecto humano dependente da sensação. Entretanto, o intelecto possui todas aquelas propriedades, inclusive imortalidade, como uma exigência



epistemológica colocada pelo seu objeto de conhecimento, a saber, o ser de cada espécie de coisa e os modos de ser em geral.

Supomos, assim, que *De anima* III 6 poderá nos ajudar a compreender o modo de operar do intelecto, pois, nesse capítulo, Aristóteles apresenta-nos brevemente o intelecto em sua apreensão dos indivisíveis. Ademais, por meio da análise da operação do intelecto, intentamos mostrar a natureza do intelecto humano – o que neste capítulo expomos de uma forma apenas dialética –, bem como a solução aristotélica ao problema de saber como é possível aprender e adquirir uma ciência. Contudo, depararemos com um texto de Aristóteles bastante elíptico, o que novamente nos conduzirá por um caminho conjectural comum a toda tentativa de compreender a sua teoria do intelecto, bem como nos levará à análise de outros passos do pensamento aristotélico, em um esforço de preencher as lacunas de *De anima* III 6.

## 2. Intelecção dos indivisíveis: *De anima* III 6

Julgamos que um texto fundamental para compreendermos a operação intelectual, doutrina pressuposta por Aristóteles em várias passagens de sua obra<sup>26</sup>, é o capítulo do tratado da alma dedicado ao exame da intelecção dos indivisíveis, a saber, *De anima* III 6 que, na verdade, conta com não mais que 37 linhas bastante elípticas.

Koninck<sup>27</sup>, em um artigo no qual analisa passo a passo desse capítulo, o que também faremos aqui, introduz sua discussão dimensionando a extensão das dificuldades que estariam em questão no estudo do conteúdo e do modo de operação do intelecto, enfatizando, ao longo de seu texto, os cuidados que se deve ter para não se banalizar essa discussão. Assim, como se não bastassem as dificuldades inerentes à compreensão da intelecção

---

<sup>26</sup> *Analíticos Posteriores* II 19, *Ética Nicomaquéia* VI, *De Generatione Animalium* II 3, *Metafísica* Λ 7 e 9, e evidentemente *De anima* III 4-8, são os principais textos do *Corpus* comprometidos com a discussão da noética aristotélica, que podemos ainda encontrar aludida em vários outros passos da *Metafísica*, dos *Analíticos*, e do próprio *De anima*. O célebre capítulo 19 do livro II dos *Analíticos Posteriores*, dedicado ao exame do modo de apreensão dos princípios indemonstráveis da ciência, conta com uma rápida menção, mas não menos importante para o corpo da obra, à intelecção de indivisíveis. É evidente o fundamental papel que cumpre ao intelecto na aquisição dos princípios da ciência, e o sentido rigoroso desses princípios, como assinala o Estagirita: “é necessário também que a ciência demonstrativa proceda de coisas verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão;” (*An. Post.* I 2 71b<sub>20-22</sub>: ἀνάγκη καὶ ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τεῖναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος - edição de W.D.Ross [1949] em: cf. *Aristote Seconds Analytiques-Organon IV*, Pierre Pellegrin (présentation et traduction), GF Flammarion, 2005, p. 66, 68). O intelecto é, portanto, aludido em vários passos dos *Analíticos*, mas é curioso que somente em seu último capítulo o Estagirita explicita ser o voûς o responsável pela aquisição dos princípios, e não se delongue em explicações sobre essa faculdade. Ora, como bem o diz Porchat, justificando a ausência de uma discussão a propósito da verdade nos *Analíticos* (“*Pois, dentro de sua perspectiva realista, a verdade não é senão repetição ‘formal’, no homem, do ser ‘exterior’; inclinado naturalmente à verdade, o homem alcança-o, por exemplo, na ciência: caberá à análise da faculdade intelectual do homem mostrar como isso se dá. Mas, à teoria analítica da ciência, que se ocupa da estrutura interna do discurso demonstrativo, bastará lembrar que o conhecimento científico é sempre necessariamente verdadeiro.*” – Pereira, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 90-91.). Parece-nos que podemos transpor essa reflexão para o âmbito da noética aristotélica, e considerarmos que apesar do fundamental papel designado à intelecção dos princípios nos *Analíticos*, sendo estes uma análise do silogismo e da demonstração – diríamos, por nossa vez, do pensamento discursivo –, restaria à psicologia o exame daquela operação que é anterior ao discurso proposicional. Contudo, em *DA* III 6, quando o filósofo analisa o modo de aquisição do conteúdo do intelecto, esse capítulo não é bem um tratado sobre a operação intelectual e, apesar do imprescindível valor do mesmo para a compreensão da noética aristotélica, ele se apresenta com várias lacunas. Precisamos, então, recorrer a outros textos do *Corpus*, em um grande esforço interpretativo para coerência e inteligibilidade da noética de Aristóteles.

<sup>27</sup> Koninck, T. “*La noësis et l’indivisible selon Aristote*”, dans *La naissance de la raison en Grèce*, Jean-François Mattéi (direction), Actes du Congrès de Nice, mai/1987, Paris : Centre National des Lettres, 1990, p. 215, cita então Victor Goldschmidt : « *Un des problèmes les plus difficiles de l’aristotélisme est celui de la pensée (noësis), divine et humaine, et quant à son contenu et quant à son mode d’exercice.* » - *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, p. 413.

humana, acrescenta-se a argumentação elíptica comum aos textos do Estagirita. Ademais, para se compreender tal capítulo parece ser necessário considerar várias outras formulações que não estão nele explicitadas, embora sejam exigidas para a inteligibilidade do mesmo. Deste modo, interpretar *DA III 6* dependerá muito do que já se tenha compreendido dos capítulos anteriores, que tratam da faculdade intelectual (cf. *DA III 4-5*), bem como do entendimento do papel das faculdades comuns ao corpo e à alma. Mas, apesar das incertezas interpretativas que se refletem em uma longa história de exegeses bastante díspares desses textos, ao menos algo é certo: o inestimável valor filosófico da noética de Aristóteles, que não por acaso despertou um interesse multissecular. Observa Bourgey<sup>28</sup>, comentando o papel do intelecto produtivo (cf. *DA III 5*) na abstração dos inteligíveis a partir da sensação que, embora essa doutrina termine em misteriosas formulações como aquelas da eternidade, atualidade e imortalidade do intelecto, Aristóteles esboçou uma teoria audaciosa do conhecimento humano e da origem dos princípios ao buscar unir o plano intelectual à experiência dos sentidos. Portanto, voltar a essa discussão nos parece imprescindível, ainda que seja apenas mais uma tentativa de interpretação e de busca de coerência que não superará o âmbito do provável. Contudo, esse é o nosso desafio. Começemos então, e se ao final não obtivermos uma interpretação alternativa que mais nos aproxime do texto peripatético, teremos ao menos os benefícios do esforço intelectual de se tentar pensar questões que julgamos fundamentais para a filosofia.

## 2.1 Ordem da investigação

Vimos na primeira parte deste estudo que em *De anima III 4-5* Aristóteles tratou dos dois estados em que se desdobra o intelecto humano, a saber, o estado potencial e o atual,

---

<sup>28</sup> Bourgey, L. *Observation et Expérience chez Aristote*. Paris : Vrin, 1955, p. 67.

tendo examinado então a faculdade intelectual. No capítulo sexto, por sua vez, o filósofo se ocupa com o intelecto em seu exercício junto aos seus inteligíveis, o que designamos aqui como operação intelectual. Ao considerarmos, assim, III 6 como um estudo da operação intelectual, entendemos que outros processos de cognição estão envolvidos nesse capítulo, processos esses relacionados à atividade de intelecção dos indivisíveis. Deste modo, embora seja evidente que o tema principal do capítulo é a intelecção dos indivisíveis, Aristóteles começa o mesmo por distinguir essa da intelecção dos compostos (cf. *DA* III 6 430a<sub>27</sub>-b<sub>6</sub>). Além disso, cremos que o Estagirita menciona a tarefa do intelecto de apreensão dos seus inteligíveis nas formas sensíveis da sensação (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>), bem como o estado potencial do intelecto que se encontra em uma relação de contrariedade com seu inteligível (cf. *DA* III 6 430b<sub>23-24</sub>). Ou seja, o que encontramos nesse capítulo não é apenas a atividade pura do intelecto junto aos seus indivisíveis (cf. *DA* III 6 430b<sub>24-26</sub>), mas também algumas alusões aos processos que possibilitam essa atividade.

Refletindo ainda sobre a ordem da discussão, e como se estrutura a argumentação do Estagirita nos capítulos da sua psicologia dedicados à doutrina do intelecto, Filopono<sup>29</sup> (cf. *De Intellectu* 65, 45-50) nos lembra que nas primeiras linhas do *De anima* III 4, início da investigação do intelecto, Aristóteles já havia anunciado a intenção de inquirir sobre três problemas, a saber: como o intelecto difere da sensação (cf. *DA* III 4 429a<sub>12-13</sub>), se ele é separado (cf. *DA* III 4 429a<sub>11</sub>) e como ele compreende (cf. *DA* III 4 429a<sub>13</sub>)<sup>30</sup>. Explica, então, Filopono, que tendo Aristóteles despendido bastante tempo com os dois primeiros problemas,

<sup>29</sup> Philoponus, John. *On Aristotle on the Intellect* (de Anima 3.4-8). Translated by William Charlton. London: Duckworth, 1991, p. 81.

<sup>30</sup> *DA* III 4 429a<sub>13</sub>: καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν – na tradução de Charlton da exegese de Filopono desse passo temos: “*how it understands*”; logo, ignora-se o advérbio indefinido ποτὲ (alguma vez, quando). Poderíamos traduzir: “*como e quando vem a ser o inteligir*”, “*e como porventura vem a ser o inteligir*”, ou com Angioni [cf. ARISTÓTELES. *De anima* - livros I-III (trechos). Tradução de Lucas Angioni. Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP, nº38, 01/2002, p. 91], “*e de que modo porventura ocorre o inteligir*”, ou ainda com Hamlyn [cf. Aristotle. *Aristotle's De Anima*. Books II and III (with certain passages from Book I). Translation, introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: CAS, Clarendon Press, 1968, p. 57], “*and how thinking ever comes about.*”

e mostrado que o intelecto é diferente da sensação<sup>31</sup> e separado<sup>32</sup>, ele passa agora ao terceiro problema. Portanto, em *DA III 6* o Estagirita examina como o intelecto entende os indivisíveis.

É ainda importante considerar outra questão relativa à estrutura da argumentação da noética de Aristóteles, a saber, ela parece não obedecer à ordem de exposição já traçada no início do *De anima*. Ou seja: na introdução do seu estudo da alma, o Estagirita dimensiona o valor e o lugar dessa investigação dentre os demais conhecimentos (cf. *DA I 1 402a<sub>1-7</sub>*), apresenta as dificuldades dessa pesquisa (cf. *DA I 1 402a<sub>7-22</sub>*), o que se deve investigar (cf. *DA I 1 402a<sub>23-b<sub>9</sub></sub>*) e, por fim, levanta então a questão de saber qual deve ser a ordem dessa investigação (cf. *DA I 1 402b<sub>9-16</sub>*). Pergunta, assim, se se deve averiguar antes as partes ou as funções destas partes, “*o entender ou o intelecto, o sentir ou o sensorio*” (*DA I 1 402b<sub>12-13</sub>*: τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν)<sup>33</sup>. E se as funções são anteriores,

<sup>31</sup> Filopono (cf. Philoponus 7, 53 – 8, 78, translated by William Charlton, *op. cit.*, p. 33) considera que Aristóteles pretende delinear as semelhanças existentes entre a faculdade intelectual e a sensitiva para, deste modo, também distinguir essas faculdades. E observa o comentador que uma e outra são modos de cognição e discernimento (no que concordamos), contudo, diz que assim como o sentido é afetado pelos sensíveis, o intelecto o é pelos inteligíveis, o que produz a atividade de ambas as faculdades (no que discordamos, pois não nos parece que o intelecto seja afetado). Filopono chega a explicar que o tipo de afecção que ocorre nesses casos não é uma destruição, e sim uma espécie de alteração perfectiva, tratando-se antes de passar da potencialidade à atualidade. cremos que tal se dá no caso da sensação, mas supomos que ocorre de um modo distinto na intelecção. Afinal, o próprio exegeta explica que se nem mesmo a sensação é propriamente uma afecção no sentido de destruição, mas uma alteração perfectiva, o intelecto é uma afecção em um sentido ainda mais impróprio, pois enquanto a sensação utiliza-se de certos órgãos, e estes são afetados, já o intelecto não necessita de nenhum órgão para seu funcionamento. No entanto, Filopono, mesmo tendo assumido essa distinção, ainda assim considera tal alteração perfectiva comum a ambas as faculdades. Concordamos com Zingano que a questão que governa *DA III 4* é uma investigação sobre o caráter distintivo do intelecto (Z., M. *Razão e Sensação em Aristóteles: Um Ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 147), embora discordemos que em todo o capítulo Aristóteles contraste o intelecto com a sensação. Parece-nos haver apenas uma analogia imperfeita que traça semelhanças e diferenças entre essas faculdades cognitivas.

<sup>32</sup> Filopono observa que quanto ao intelecto ser separado ou não, isso é formulado como alternativa hipotética e não propriamente como um problema (cf. Philoponus 7, 45, *op. cit.*, p. 32). Contudo, mesmo em *DA III 4*, é evidente que Aristóteles já considera positivamente o que inicialmente era apenas uma conjectura (cf. *DA III 4 429a<sub>24-27</sub>*, b<sub>4-5</sub>). E concordamos com Filopono quanto ao fato de que a separabilidade em questão não é apenas segundo o pensamento, mas segundo a magnitude. Esta, contudo, não deve ser compreendida como no *Timeu* (cf. 69C-70A) cuja separabilidade segundo a magnitude significaria pertencer à outra parte do corpo, isto é, o que tem ânimo localizar-se-ia no coração, o que é desejoso, no fígado, e o que raciocina, no cérebro, mas antes como uma separabilidade essencial, isto é, como algo separado do corpo.

<sup>33</sup> Evidentemente trazemos à discussão vários passos do *Corpus aristotelicum* que não são os principais textos que examinamos em nossa tese. Escolhemos, então, citar nossa leitura dos mesmos seguida do texto grego, o que nos parece imprescindível a esse tipo de trabalho, de pesquisa e tese, facilitando submetê-lo ao exame do leitor. Contudo, não temos a pretensão de que nossa leitura do texto grego seja uma tradução rigorosa e melhor do que as já disponíveis em nossa língua, ou ainda melhor que outras traduções consagradas em idiomas diversos.

então novamente poderia se indagar se temos de investigar antes as coisas anteriores, “o *sensível antes do sensório e o inteligível antes do intelecto*” (DA I 1 402b<sub>16</sub>: τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ, καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοῦ).

Ora, se no passo supracitado Aristóteles não foi ainda assertivo acerca do procedimento mais adequado a ser seguido na ordem da investigação, contudo, em DA II 4, ao encerrar seu estudo mais geral, e começar o exame de cada uma das faculdades da alma, ele responde conclusivamente a essa questão. Considera, então, que para aquele que quiser examinar as faculdades da alma “*é necessário... apreender o que é cada uma delas, em seguida assim investigar a respeito do que é próximo e dos outros itens*”<sup>34</sup> (DA II 4 415a<sub>14-16</sub>: ἀναγκάϊον ... λαβεῖν ἕκαστον αὐτῶν τί ἐστίν, εἶθ’ οὕτως περὶ τῶν ἐχομένων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιζητεῖν.). E prossegue expondo que “*se é necessário dizer o que é cada uma delas, por exemplo, o que é a [faculdade] intelectual, ou a sensitiva ou a nutritiva, antes ainda*

---

Afinal, não expomos um aparato crítico, não explicitamos um confronto com outras traduções, não pretendemos partir para discussões de ordem filológica; ademais, não dispomos de condições, e nem é nosso objetivo, fazer um trabalho propriamente de tradução. Assim, com o objetivo de tornar a tese mais homogênea e o texto mais leve, escolhemos citar o texto grego de Aristóteles nas edições que constam na bibliografia, bem como sempre nossa “tradução” dos passos correspondentes, evitando, deste modo, citar as muitas consagradas traduções em outros idiomas (embora sem deixar de tê-las em conta), já que seria muito difícil nos atermos a uma única tradução, e, portanto, a um único idioma. As diferentes traduções que cotejamos para nossa leitura dos diferentes textos de Aristóteles constam também em nossa bibliografia.

<sup>34</sup> Hicks (cf. ARISTOTLE. *De anima*. Translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Amsterdam: Adolf M. Hakkert - Publisher, 1965, p. 338-339) comenta que há problemas na tradução de τὰ ἄλλα, sendo “*what comes next, and the rest*” uma tradução mais geral para o passo, e que talvez τὰ ἄλλα refira-se aos atributos que são discutidos nos *Parva Naturalia*, como saúde e doença, juventude e velhice, enquanto τὰ ἐχόμενα são as propriedades essenciais das várias faculdades da alma. Tricot (Cf. ARISTOTE. *De L'Ame*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, p. 85, n. 1) também considera τὰ ἐχόμενα sinônimo de τὰ καθ’ αὐτὰ ὑπάρχοντα, a saber, propriedades decorrentes da essência mesma do sujeito, já o sentido de τὰ ἄλλα observa ser mais difícil de determinar, e talvez não seja preciso distinguir entre τὰ ἐχόμενα e τὰ ἄλλα, e traduzir-se em linhas gerais como “*ce qui vient après et le reste*”, de modo que talvez Aristóteles esteja se referindo às propriedades não essenciais, mas, pondera, é difícil saber como podemos conhecer atributos acidentais. Na tradução de Angioni (cf. Lucas Angioni [2002], *op. cit.*, p. 51) para o passo εἶθ’ οὕτως περὶ τῶν ἐχομένων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιζητεῖν, temos: “*em seguida, examinar da mesma maneira a respeito dos outros itens seguintes*”. Gomes dos Reis (cf. ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 79, 218) por sua vez, traduz: “*em seguida, proceder de maneira a investigar o que disse se segue e todo o restante*” e comenta poder tratar-se aqui dos atributos próprios e de outras propriedades, estas examinadas nos *Parva Naturalia*, como observou Hicks. Hamlyn (cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 94) observa que Aristóteles estaria referindo-se à investigação da essência de cada faculdade, ou tipo de alma, e às suas propriedades essenciais. A exegese de Hamlyn nos parece mais precisa, o que resolveria a dificuldade levantada por Tricot, afinal, não se trata de uma investigação de meros acidentes, mas de propriedades essenciais que, contudo, não constituem a definição. No entanto, não é nosso objetivo entrar aqui nessa discussão, afinal é a primeira coisa a ser examinada, de acordo como o Estagirita, que nos interessa, a saber, o que é cada uma das faculdades da alma.

*é preciso dizer o que é o inteligir e o sentir” (DA II 4 415a<sub>16-18</sub>: εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι).* O Estagirita explica então que “*as atividades e ações são anteriores às capacidades segundo a noção*”<sup>35</sup> (DA II 4 415a<sub>18-20</sub>: πρότεραι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον.). Prossegue, “*e se é assim e, além disso, é necessário observar primeiro as coisas opostas* (415a<sub>20-21</sub>: εἰ δ’ οὕτως, τούτων δ’ ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηκέναι.), *devido à mesma causa é preciso delimitar primeiramente a respeito daqueles* (415a<sub>21-22</sub>: περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεοί διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.), *como a respeito do alimento*<sup>36</sup>, *do sensível e do inteligível”* (DA II 4 415a<sub>22</sub>: οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ.). Deste modo, Aristóteles ao começar seu exame da faculdade nutritiva, começa por meio de um estudo geral da alma, para depois partir em direção a uma inquirição propriamente acerca do alimento. Algo semelhante ele o faz para o caso da faculdade sensitiva. No entanto, em seu exame da faculdade intelectual, parece inverter um pouco essa ordem, analisando por último, somente em DA III 6, o inteligível. É surpreendente que o inteligível seja enumerado dentre as coisas

<sup>35</sup> A tradução do polivalente termo λόγος não é fácil nesse passo. Hicks, Tricot e Bodéüs já optam pela interpretação de πρότεραι ... κατὰ τὸν λόγον como uma anterioridade lógica em suas traduções (“*logically prior*”, cf. Hicks *op. cit.*, p. 63; “*logiquement antérieurs*”, cf. Tricot, *op. cit.*, p. 85; « *selon l’ordre logique* » cf. Aristote. *De L’Ame*. Traduction, présentation et notes par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993, p. 150 : « *selon l’ordre logique* »). Hamlyn, bem como Angioni, traduzem por definição (“*in respect of definition*”, cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 17 ; “*conforme a definição*”, cf. Angioni, *op. cit.*, p. 51). M. C. Gomes dos Reis é mais geral, traduz κατὰ τὸν λόγον para “*segundo a determinação*”, mas em nota acaba por nos remeter à anterioridade lógica (cf. Gomes dos Reis, M. C., *op. cit.*, p. 79, 218). Não concordamos com a tradução de λόγος por “*definição*” pois tal traduziria melhor o termo ὀρισμός, possuindo este último um sentido muito técnico em Aristóteles que não aparece no *De anima*. Traduzimos, assim, κατὰ τὸν λόγον por “*segundo a noção*”, pois consideramos o termo “*noção*” em nossa língua impreciso e ambíguo, resguardando em parte a polivalência de λόγος. Afinal, entendemos como Hicks, Tricot e Bodéüs, que Aristóteles está se referindo a uma anterioridade lógica das atividades, contudo, creio que não pretenda excluir dessas também uma anterioridade substancial.

<sup>36</sup> Observam Hicks (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 339, nota ao passo 415a<sub>23</sub>) e Hamlyn (cf. Hamlyn, *op. cit.*, p. 95) que o termo τροφῆς pode ser traduzido tanto como alimento, como nutrição. Hamlyn então considera que Aristóteles não realiza exatamente o proposto, pois no começo dos próximos passos ele examina τροφῆς juntamente com a reprodução (γέννησις), sendo levado a considerar a atividade ou função antes que o objeto. Creio que se segue às linhas que citamos acima não propriamente um exame da atividade nutritiva, mas do papel desempenhado pela alma nutritiva, e ainda algumas considerações acerca da alma em geral, para somente em 416a<sub>19</sub> voltar o Estagirita à ordem de sua investigação, a saber, primeiro uma inquirição sobre o alimento. Assim, apesar da ambigüidade do termo τροφῆς, julgamos que essa equívocidade do termo é facilmente esclarecida por meio de uma contextualização da discussão (cf. Gomes dos Reis, M.C., *op. cit.*, p. 219, em nota à sua tradução, também considera que ao longo do capítulo tal termo foi empregado segundo o contexto, e em 415a<sub>22</sub> traduz τροφῆς por alimento). Deste modo, em 415a<sub>22</sub>, entendo que Aristóteles esteja se referindo ao alimento, e não à nutrição.

que se deve primeiramente investigar, como vimos em II 4, e em III 4 Aristóteles não faça qualquer consideração sobre a mudança na ordem da investigação<sup>37</sup>.

Esse procedimento anunciado em I 1 e confirmado em II 4 é comumente vinculado à bem conhecida doutrina aristotélica segundo a qual se deve começar a investigação pelo que é mais fácil para nós em direção ao que é mais cognoscível por natureza<sup>38</sup>. Filopono<sup>39</sup> transpõe essa doutrina para a compreensão da ordem de III 4-6, e considera que Aristóteles discute primeiro o intelecto e depois os inteligíveis, pois os inteligíveis são mais difíceis de se conhecer.

Hicks<sup>40</sup> explica, quanto à expressão κατὰ τὸν λόγον de II 4 (cf. *DA* II 4 415a<sub>18-20</sub>: πρότεροι γὰρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. – “as atividades e ações são anteriores às capacidades segundo a noção.”) que esta designa uma prioridade lógica, no que concordamos, e que essa frase é tomada em dois sentidos. Aristóteles indicaria por meio dessa expressão, segundo o exegeta, ou uma prioridade na ordem da natureza, ou na ordem do nosso pensamento. E menciona que os comentadores antigos interpretaram esse passo no sentido de uma prioridade do ato em relação às faculdades concernentes a nós. Hicks considera então ser claro que, para nós, a operação é anterior à faculdade, afinal, nós observamos operações e a partir delas inferimos a presença das faculdades que existem para realizar tais operações. Mas na ordem da natureza, observa o comentador, ao contrário, as faculdades devem existir antes que elas operem<sup>41</sup>. Assim, por

---

<sup>37</sup> Hicks, Hamlyn, Tricot e Bodéüs não fazem qualquer alusão ao fato de Aristóteles ter enumerado o inteligível juntamente com o alívio e o sensível dentre as coisas que devem ser primeiras na ordem da investigação, o que parece estar em contradição com *DA* III 4-6. Filopono, em seu exame de III 4, aponta para essa inversão do procedimento antes estabelecido por Aristóteles, e explica que tal ocorre porque os inteligíveis são mais difíceis de conhecer do que o intelecto (cf. Philoponus 2, 30-33, *op. cit.*, p. 28). Gomes dos Reis retoma também a questão da ordem da investigação em nota a III 4, assinalando o caráter anômalo desse exame do intelecto, por não começar através de uma investigação dos inteligíveis, mas da atividade e parte da alma intelectiva – ela oferece a mesma explicação que já encontramos em Filopono a tal anomalia (cf. Gomes dos Reis, M. C., *op. cit.*, p. 293).

<sup>38</sup> Cf. *Metaph.* Z 3 1029b<sub>3-12</sub>; *Fís.* I 1 184a<sub>16-21</sub>.

<sup>39</sup> Ver acima nota 37.

<sup>40</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 339.

<sup>41</sup> Creio que Hicks faz aqui uma confusão em relação ao que é anterior na ordem da natureza, pois se natureza for a substância das coisas, parece nesse caso ser ainda o ato anterior à potência. Talvez a dificuldade seja com a



meio do procedimento enunciado acima segundo o qual se deve começar a investigação a partir do que é mais fácil para nós, Hicks também interpreta *De anima* II 4. Observa, ainda, que tal é uma justificativa ampla para a ordem da investigação de Aristóteles na qual as operações da alma são anteriores às faculdades, mas que há outro tipo de prioridade da atividade em relação à potência, como estabelecido em *Metafísica* Θ 8. Todavia, conclui que seria difícil saber se Aristóteles pretenderia ou não nos remeter à doutrina da *Metafísica* no passo supracitado<sup>42</sup>.

Tricot<sup>43</sup>, em nota mais sucinta à *κατὰ τὸν λόγον*, assim como Hicks, retoma posição semelhante à dos comentadores antigos. Mas acrescenta que também se pode sustentar com Trendelenburg que a anterioridade segundo a noção enunciada no passo em exame é uma anterioridade substancial, e isso segundo a regra da anterioridade do ato em relação à potência que encontramos em *Metafísica* Θ 8. Não entendemos se Tricot pretende enumerar essas exegeses como opções excludentes de interpretação, ou antes, como complementares à mesma.

Por sua vez, Bodéüs<sup>44</sup>, em nota ainda mais breve, diz que a prioridade lógica do ato sobre a faculdade constitui também uma prioridade ontológica provocando uma prioridade gnosiológica.

Ora, alguns pontos de tais exegeses nos parecem bastante plausíveis para a interpretação do que estaria implícito no pensamento do Estagirita sobre a ordem de sua investigação. Cremos, entretanto, que algumas noções não são muito bem diferenciadas nessas interpretações, o que produz algumas dificuldades às mesmas. Não nos parece, por

---

ordem temporal, nessa ordem sim, em um certo sentido a potência é anterior ao ato, e em outro sentido é posterior, como veremos mais à frente (cf. *Metafísica* Θ 8).

<sup>42</sup> É estranho que Hicks considere *Metafísica* Θ 8 como uma referência incerta ao problema em questão, afinal, ao Aristóteles explicar a anterioridade das atividades em relação às faculdades da alma, o faz por meio da justificativa de que o ato antecede a potência segundo a noção. Ora, exatamente naquele capítulo da *Metafísica* ele se utiliza da mesma expressão e distingue essa anterioridade da anterioridade segundo a substância e da anterioridade segundo o tempo. Parece-nos, assim, haver aqui uma clara menção a essas discussões sobre a anterioridade do ato em relação à potência de *Metafísica* Θ 8.

<sup>43</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 85, n. 2.

<sup>44</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 150, n. 6.

exemplo, que a anterioridade do ato em relação à potência segundo a substância, proposta por Trendelenburg, possa se confundir com a anterioridade do que é mais fácil. Pois, por um lado, primeiro constata-se que se vê, e depois se infere que há uma faculdade responsável por essa atividade, e a atividade é mais fácil de se perceber, do que a faculdade em questão, pois esse conhecimento do ato é que condiciona o da potência – como assinala Hicks. Mas, por outro lado, saber que a visão é, não é o mesmo que saber o que ela é, e parece-nos então que o motivo da anterioridade da atividade dessa pesquisa pela essência não é o mesmo que aquele (facilidade da investigação), mas a primazia desse estudo se deve à anterioridade substancial do ato<sup>45</sup>. Assim, se queremos saber o que é uma certa faculdade da alma, devemos conhecer a natureza, a essência, a substância mesma dessa faculdade, e é conhecendo sua atividade que saberemos o que ela é, e não por meio do conhecimento da potência. Parece-nos, portanto, que Bodéüs está correto ao dizer que a anterioridade lógica mencionada em II 4 é antes uma anterioridade ontológica que, por sua vez, conduz a uma anterioridade na ordem do conhecimento. Mas julgamos que essa anterioridade gnosiológica não pode ser identificada com aquela segundo a qual se deve começar a pesquisa pelo que é mais fácil para nós, pois isso não corresponde ao que é mais fácil em si mesmo<sup>46</sup>. Resta-nos, então, examinar o que o filósofo explicita, o que é necessário ter como pressuposto, e visto isso, distinguirmos qual doutrina deve ser subentendida para se compreender aqueles passos.

Aristóteles começa essa discussão da ordem de sua investigação sobre a alma considerando inicialmente as faculdades e suas atividades, e assevera, como vimos no passo supracitado de II 4, que segundo a noção as atividades são anteriores às potências (cf. *DA* 415a<sub>14-20</sub>). Ora, essa é a primeira explicação explícita do filósofo do problema metodológico de saber a partir do que se deve começar a investigação. Seguimos os demais comentadores que dizem tratar-se aqui κατὰ τὸν λόγον de uma anterioridade lógica. Mas pensamos ser

<sup>45</sup> Cf. *DA* II 4 415a<sub>14-16</sub>: ἀναγκάϊον ... λαβῆν ἕκαστον αὐτῶν τί ἐστίν, passo no qual Aristóteles elucida que a investigação é sobre o que é cada uma das faculdades, como vimos acima, p. 53.

<sup>46</sup> Ver acima nota 38.

imprescindível para a compreensão desse passo voltarmos à *Metafísica* Θ 8. Aristóteles, em um exame da prioridade do ato em relação à potência, distingue que “o ato é anterior na noção e na substância” (*Metaph.* Θ 8 1049b<sub>11</sub>: προτέρα ἔστιν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ), mas que “no tempo o ato é desse modo e não é” (*Metaph.* Θ 8 1049b<sub>11-12</sub>: χρόνῳ δ’ ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δὲ ὡς οὐ). E assevera ser evidente a anterioridade do ato segundo a noção, porque a potência significa primeiramente ser possível passar ao ato, exemplificando: chamamos de construtor quem tem a capacidade para construir, de vidente, quem tem a capacidade de ver, e de visível, o que pode ser visto (cf. *Metaph.* Θ 8 1049b<sub>12-17</sub>). A noção do ato, portanto, condiciona a da potência, e só conhecemos a potência tendo já conhecido o ato<sup>47</sup>. Aristóteles, contudo, não faz qualquer menção a essa anterioridade devido à facilidade dessa pesquisa, embora evidentemente seja mais fácil se aperceber de uma operação, do que de uma capacidade apenas em potência. Parece, assim, ser essa a anterioridade lógica referida por Hicks e Tricot, e talvez aquela gnosiológica aludida por Bodéüs.

Mas há também, como nos ensina *Metafísica* Θ 8, uma anterioridade segundo a substância. E essa se desdobra em diferentes modos. O Estagirita explica, então, que há a anterioridade da forma em ato, embora na ordem da geração seja posterior, a saber, como o adulto é anterior à criança e o homem ao esperma, embora na ordem da geração a criança seja anterior ao adulto e o esperma ao homem (cf. *Metaph.* 1050a<sub>4-7</sub>). Há também a anterioridade do ato porque ele é o fim, ou o princípio a partir do qual as coisas vêm a ser, e a potência é adquirida em vista desse fim, tal como os animais possuem a vista para ver, e não vêm para possuir a vista (cf. *Metaph.* 1050a<sub>7-14</sub>). E, ademais, há a anterioridade do ato para a matéria em potência, que ao ser informada, encontra-se na sua forma. Como Aristóteles explica: “pois a função é fim e a atividade é a função” (*Metaph.* 1050a<sub>21-22</sub>: τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον), por exemplo, o fim da vista é a visão (cf. *Metaph.* 1050a<sub>14-34</sub>). E, por fim,

---

<sup>47</sup> Cf. Reale, G. *Metafísica*, v. III – comentário. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 478, n. 8.

há anterioridade do ato em relação à potência segundo a substância para o caso das coisas eternas, necessárias, e para o movimento eterno (cf. *Metaph.* 1050b<sub>6-27</sub>).

Ora, esse segundo modo da anterioridade do ato, a saber, segundo a substância, também parece se aplicar à anterioridade das atividades em relação às correspondentes faculdades da alma. Assim, concordamos com Trendelenburg que a expressão κατὰ τὸν λόγον do nosso passo se refira à anterioridade segundo a substância. Afinal, como vimos, é no texto mesmo da *Metafísica* (cf. *Metaph.* Θ 8 1050a<sub>4</sub>; 21-22) que encontramos uma menção explícita à anterioridade das funções em relação às faculdades como anterioridade do ato segundo a substância. Deste modo, entendemos que embora o Estagirita não mencione a mesma em *DA* II 4, a anterioridade segundo a noção explicitada no texto, para o caso das faculdades da alma, implica antes uma anterioridade substancial. Pois não é possível conhecer o que é a nutrição, a sensação ou a intelecção, partindo do estado potencial dessas operações, mas é preciso partir do que propriamente elas são em ato. Novamente com Bodéüs, uma anterioridade gnosiológica determinada pela ontológica.

Mas, em nosso entendimento, essa discussão sobre a ordem da investigação não se encerra nesse ponto, pois Aristóteles ainda acrescenta que se o exame das funções deve ser anterior ao das faculdades da alma, então, anteriormente a isso se deve ainda observar as coisas opostas, e isso pela mesma razão (cf. *DA* II 4 415a<sub>20-22</sub>). Ora, julgamos que essa segunda parte da argumentação possui algumas particularidades a serem distinguidas e que só as poderemos compreender se voltarmos novamente a um dos modos da anterioridade do ato em relação à potência, tratado em *Metafísica* Θ 8, a saber, a anterioridade do ato segundo o tempo.

Na discussão sobre a anterioridade do ato segundo o tempo (cf. *Metaph.* Θ 8 1049b<sub>17</sub>-1050a<sub>3</sub>), Aristóteles distingue que há um modo em que o ato é anterior, e outro no qual não é. E explica que o ato é anterior no tempo da seguinte maneira: “*anterior* [no tempo]

*é o ato que é o mesmo na forma, mas não no número*” (*Metaph. Θ 8 1049b<sub>18-19</sub>*: τὸ τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ’ οὐ). E o Estagirita explicita, “*e digo isto porque deste homem já sendo em atividade, deste trigo, e deste que está vendo, é anterior no tempo a matéria, a semente, e a possibilidade de ver, cujas potências são homem, trigo e o que vê*” (*Metaph. Θ 8 1049b<sub>19-22</sub>*: λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ’ ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὀρώντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἢ ὕλῃ καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὀρατικόν, ἃ δυνάμει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὀρών,). Assim, nesse modo, para o ser particular, anterior no tempo parece ser a potência, e não o ato. Contudo, Aristóteles ainda elucidava, “*mas anteriores a estes [matéria, semente, e possibilidade de ver] no tempo há outros seres em atividade a partir dos quais estes vêm a ser*” (*Metaph. Θ 8 1049b<sub>23-24</sub>*: ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο), *pois sempre o que é em ato vem a ser do ser em potência por meio do ser em atividade, por exemplo, homem a partir de homem, músico por meio do músico*” (*Metaph. Θ 8 1049b<sub>23-26</sub>*: ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὅν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ,). E o Estagirita prossegue na exemplificação desse segundo caso da anterioridade do ato mesmo no tempo, a saber, quando um outro da mesma espécie em ato é anterior. Considera, ainda, ser impossível que o construtor seja sem nada ter construído, que o citarista seja, sem ter tocado a cítara, pois quem aprende a tocar aprende a tocar tocando (cf. *Metaph. Θ 8 1049b<sub>30-32</sub>*)<sup>48</sup>. Desse modo, Aristóteles parece responder ao conhecido argumento sofisticado segundo o qual quem não possui ciência poderia fazer o que é de determinada ciência, pois quem aprende ainda não possui ciência (cf. *Metaph. Θ 8 1049b<sub>32-34</sub>*). No entanto, explica o filósofo, “*do que advém, algo adveio*” (*Metaph. Θ 8 1049b<sub>35</sub>*: διὰ τὸ τοῦ γιγνομένου γεγενῆσθαί τι), e conclui essa argumentação dizendo que “*é manifesto que também segundo a geração e o tempo a*

<sup>48</sup> Julgamos que esses exemplos e a argumentação que se segue, ao esmiuçar a discussão, nuança outros pontos da mesma, como a anterioridade do ato em relação à potência no tempo mesmo em um indivíduo, ou numericamente, como parece ser o caso do aprendiz.

*atividade é anterior à potência” (Metaph. Θ 8 1050a<sub>2-3</sub>: δῆλον ὅτι ἡ ἐνέργεια καὶ οὕτω προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον.).*

Ora, transpondo essa regra da anterioridade do ato inclusive no tempo, em se tratando não de um mesmo indivíduo, mas de um outro em ato, julgamos então que em II 4 o outro em ato anterior às operações da alma é o alimento, o sensível e o inteligível. Assim, em DA II 4 415a<sub>20-22</sub>, nosso passo em exame, cremos que as coisas opostas que devem primeiro ser observadas são ditas opostas por serem um outro, e não apenas uma diferença modal entre potência e atividade tal como aquela que encontramos entre as faculdades e correspondentes atividades da alma. E essas coisas opostas são anteriores pelos mesmos motivos que as atividades da alma o são em relação às faculdades, a saber, porque o ato é anterior à potência. Mas agora, no caso das coisas opostas, a anterioridade do ato é no tempo, e não segundo a noção, na medida em que há um outro ato anterior à atividade da alma.

Entendamos melhor. Se o nutrir, o sentir e o inteligir são lógica e substancialmente anteriores às faculdades correspondentes, segundo a doutrina da anterioridade do ato em relação à potência, ademais, anterior no tempo a essas atividades é ainda o alimento e o sensível, cuja atualidade é anterior àquelas operações da alma. Afinal, como diz o Estagirita, *“pois enquanto não é digerido, o contrário alimenta-se do contrário, mas enquanto digerido, o semelhante do semelhante”* (DA II 4 416b<sub>6-7</sub>: ἦ μὲν γὰρ ἄπεπτος, τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ τρέφεται, ἦ δὲ πεπεμμένη, τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.), asseverando que ao menos antes de ser digerido o alimento é um outro em relação à faculdade nutritiva, ou seja, um contrário para ela. Assinalando, ainda, a distinção entre o alimento e a alma nutritiva em potência, adverte, *“mas o ser no alimento e no que faz crescer são distintos”* (DA II 4 416b<sub>11-12</sub>: ἔστι δ’ ἕτερον τροφῆ καὶ αὐξητικῷ εἶναι.), *“o alimento prepara o atualizar [desse princípio em potência na alma]”* (DA II 4 416b<sub>19</sub>: ἡ δὲ τροφή παρασκευάζειν

ἐνεργεῖν). Logo, o alimento antes de ser digerido é um outro, um contrário<sup>49</sup>, existindo atualmente, mas tendo sido digerido é semelhante. E o sensível (cor, som, odor), por sua vez, é também já em ato mesmo antes que a alma o perceba, e enquanto não é percebido é um outro e dessemelhante, como diz a bem conhecida doutrina aristotélica que a capacidade sensitiva é em potência tal como já é o sensível em atividade, sendo afetada enquanto não é semelhante (cf. *DA II 5 418a<sub>3-6</sub>*).

Entretanto, parece-nos que o mesmo não se dá para o caso do inteligível. Aristóteles, discutindo o problema do intelecto, simples e impassível, inteligir, dado que isso significa ser afetado de algum modo (cf. *DA III 4 429b<sub>22-430a<sub>5</sub></sub>*), prossegue nessa discussão a partir de algumas considerações sobre o intelecto e o inteligível. E conclui, asseverando, “*pois no caso do que é sem matéria, o que entende e o que é entendido é o mesmo, com efeito, a ciência e o conhecimento contemplativo e o que é conhecido desse modo é o mesmo*” (*DA III 4 430a<sub>3-5</sub>*: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν.). Ora, o inteligível parece ser então aqui, no caso do conhecimento já adquirido, justamente o próprio pensamento. Deste modo, antes que a alma pense o seu inteligível, enquanto ela ainda não o possui, o inteligível afigura ser apenas forma inteligível em potência, e só será em ato quando passar à intelecção (cf. *DA III 4 430a<sub>6-9</sub>*). A menos, contudo, que consideremos o inteligível em ato enquanto pertencente a um outro da mesma espécie que, por sua vez, já tenha passado à intelecção e já possua esse inteligível. Assim, segundo aquele exame da *Metafísica* Θ 8 dos modos em que o ato é anterior à potência, no tempo o ato é anterior quando nos referimos a

---

<sup>49</sup> Como vimos acima, Aristóteles denomina o alimento, o sensível e o inteligível de coisas opostas (*DA II 4 415a<sub>20</sub>*: τὰ ἀντικείμενα), e alguns passos depois, em *DA II 4 416b<sub>6-7</sub>*, alude haver uma relação de contrariedade entre o alimento e a faculdade nutritiva. Ora, como nos ensina *Metafísica I 4*, a contrariedade é um dos tipos de coisas opostas, e dentre essas coisas que diferem entre si, a que comporta maior diferença. Sendo assim, parece ser de um modo geral que o Estagirita denomina o alimento, o sensível e o inteligível de opostos em relação às faculdades correspondentes a esses itens, e alguns passos depois ele delimita a oposição existente entre o alimento e a faculdade nutritiva a uma diferença por contrariedade. Julgamos que esse tipo de oposição talvez não seja a mesma para o caso da relação entre o inteligível e a faculdade intelectiva (examinaremos esse ponto mais à frente).

um mesmo quanto à espécie. O homem que já sabe, portanto, é anterior à criança, ou ao discípulo que sabe somente em potência. E nesse sentido talvez possamos dizer que o inteligível é anterior, na medida em que é um conhecimento em ato no intelecto de um outro que sabe e pode ensinar.

Todavia, a propósito da inteligência, a regra da anterioridade do ato em relação à potência no tempo parece permanecer ainda quanto ao indivíduo, e o ato é anterior à potência mesmo não sendo este em um outro. Afinal, o próprio Estagirita diz que “*a ciência em atividade é o mesmo que a coisa; e em potência é anterior no tempo em cada um, embora em absoluto*<sup>50</sup> *nem no tempo*” (DA III 5 430a<sub>19-21</sub>: τὸ δ’ αὐτό ἐστιν ἡ κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ.).

Deste modo, interpretamos nesse passo que em absoluto, em sua natureza, nem sequer no

---

<sup>50</sup> Traduzimos o advérbio ὅλως pela expressão “em absoluto”. Hicks, Hamlyn, Bodéüs, Angioni e Gomes dos Reis optam traduzir o termo pela expressão “em geral” (“*universally*”, cf. Hicks, *op. cit.*, p. 135; “*in general*”, cf. Hamlyn, *op. cit.*, p. 60; « *globalement* », cf. Bodéüs, *op. cit.*, p. 229 ; « em geral », cf. Angioni, *op. cit.*, p. 97 e Gomes dos Reis, *op. cit.*, p. 117). Hicks (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 504, em nota ao passo 430a<sub>21</sub>) considera que esse termo está em oposição com ἐν τῷ ἐνί, “no indivíduo”, tal que ὅλως deve significar ἐν τῷ ὅλῳ, “*in the universe at large*”. Essa parece ser a posição de Zabarella, e em parte a de Filopono e Zeller. Mas, continua Hicks, Temístio (cf. 99, 31) substitui ὅλως por ἀπλῶς, e Bonitz observa que em certas passagens o significado de ἀπλῶς é quase o mesmo que ὅλως (cf. *Metaph.* 1033b<sub>11</sub>, 1033b<sub>26</sub>, 1039b<sub>21</sub>). Seguimos, aqui, Tricot que traduz ὅλως por “*absolument*” e explica (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 182, n.8) que o ato é sempre anterior à potência, a ciência em ato à ciência em potência, e o intelecto ativo ao passivo, embora diferentemente do exegeta francês, consideramos que mesmo o intelecto sendo essencialmente uma atividade, ele não pensa sempre. Entendemos, assim, que o intelecto humano examinado pelo Estagirita no passo em questão, embora seja essencialmente uma atividade, não pensa todo o tempo, e cremos ser a suposição de uma eterna atividade do intelecto uma exegese equivocada de 430a<sub>22</sub>: ἀλλ’ οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ’ οὐ νοεῖ. Quanto ao termo ὅλως, julgamos também que ele se opõe à expressão anterior, ἐν τῷ ἐνί e, conforme explicações da *Metafísica* Θ 8, enquanto no indivíduo em certo sentido a potência é anterior ao ato, a semente anterior ao fruto, diversamente, em espécie é sempre um outro já em ato que é anterior à potência, um outro fruto em ato anterior ao fruto em potência. Contudo, prossegue o Estagirita em seu exame, e considera ainda nesses passos da *Metafísica* que um construtor torna-se construtor construindo, um citarista tocando a cítara, ou seja, como interpretamos acima, mesmo no indivíduo a atividade parece ser anterior à potência. Assim, não nos parece haver no passo supracitado, para a definição do que é anterior, se a atividade ou a potência, uma oposição quanto à extensão (indivíduo particular versus todos de uma mesma espécie considerados universalmente) determinando o que é anterior. Mas antes, uma oposição quanto à substância (indivíduo particular considerado não apenas em sua substância, mas também em suas propriedades acidentais em oposição ao mesmo tomado em absoluto, essencialmente) determinando a anterioridade do ato. Não parecendo tratar-se aqui, então, de uma generalização, mas de um exame da natureza essencial do intelecto. Deste modo, interpretamos que em absoluto, em sua natureza, para o construtor, o citarista, e o pensamento, anteriores são as atividades correspondentes, seja em um homem particular ou considerado em sua espécie. Parece-nos até mesmo estranho entender ὅλως como algo tomado em geral nesse passo, quicá um universal, e distingui-lo do indivíduo, pois como bem o sabemos, Aristóteles pretende exatamente não substancializar o universal, logo, o que se diz do universal, deve-se dizer antes do indivíduo. A oposição parece ser então quanto ao modo em que se considera o intelecto, se em cada um em seu caráter inessencial, ou em sua natureza, e nesse caso, quer quanto à espécie, quer quanto ao indivíduo.



tempo a potência é anterior para o caso da ciência. E *Metafísica* Θ 8 parece corroborar essa interpretação, pois embora comece seu exame da anterioridade do ato no tempo em relação à potência inicialmente circunscrevendo-a à espécie, na seqüência da argumentação parece estender essa anterioridade inclusive quanto ao indivíduo. Considera o Estagirita, como vimos acima<sup>51</sup>, que um construtor é construtor tendo construído, um citarista é citarista tendo tocado a cítara, “*e é necessário que quem aprende possua certamente algo da ciência*” (*Metaph.* Θ 8 1050a<sub>1-2</sub>: καὶ τὸν μανθάνοντα ἀνάγκη ἔχειν τι τῆς ἐπιστήμης ἴσως.). Afinal, do que advém, algo já adveio (cf. *Metaph.* Θ 8 1049b<sub>35</sub>), assim, segundo a geração e o tempo a atividade é também anterior à potência (cf. *Metaph.* Θ 8 1050a<sub>2-3</sub>). Aristóteles parece então estar dizendo nesses passos que, em absoluto, por natureza, nem no indivíduo (mesmo no aprendizado) a potência pode ser anterior às atividades. Enfim, não se é construtor sem ter construído, citarista sem ter tocado a cítara, ou mesmo não se aprende sem ter algum conhecimento anterior (sem já ter passado à atividade e conhecido algo).

Deste modo, mesmo em sua noética o procedimento é o já enunciado em II 4, a saber, a atividade é anterior à potência. Entretanto, para o caso do intelecto, logicamente, substancialmente, e mesmo temporalmente anterior parece ser o ato do pensamento, e não os inteligíveis, pois a efetivação desses parece se dar somente no próprio pensamento. Afinal, como Aristóteles explicou, para o que é sem matéria, essas coisas – inteligível e intelecto – coincidem no ato do pensamento. Assim, pensar o inteligível não é outra coisa que justamente a atividade intelectual, e não se pode começar a investigação por meio daquele sem ter antes propriamente inteligido. Concluímos, então, que no caso da nutrição e da sensação o ato primeiro é um outro anterior no tempo (o alimento e o sensível). Mas no caso da intelecção, tanto no tempo quanto segundo a substância o ato primeiro é o próprio pensamento, quer em um outro quer no mesmo indivíduo, no qual o inteligível e o intelecto se identificam.

---

<sup>51</sup> Ver acima p. 62-64.

Ademais, tendo em conta o procedimento de se começar a pesquisa pelo mais fácil para nós, então mais fácil é se aperceber de que o homem pensa, do que conhecer a natureza das coisas que ele pensa, aliás, ainda mesmo nesse esforço, anterior será o ato do pensamento à ciência das coisas que ele pensa.

Discordamos, no entanto, de Hicks e Tricot que o argumento central mencionado por Aristóteles em II 4 para explicar a ordem da investigação seja aquele segundo o qual se deve começar pelo que é mais compreensível para nós. cremos, como o próprio Estagirita explicita em sua argumentação, que a causa de se começar de um certo modo a investigação deve-se à anterioridade do ato em relação à potência, seja segundo a noção, a substância, ou mesmo no tempo. E as atividades da alma são anteriores às faculdades segundo a noção e a substância (concordando aqui com Trendelenburg), ao passo que o alimento e o sensível, enquanto coisas opostas às faculdades e em atualidade, são anteriores no tempo àquelas operações anímicas. Quanto ao inteligível, se é atual e anterior, ele é um conhecimento em um outro que já sabe, e nessa medida é um pensamento atualmente anterior ao discípulo, ou à criança, que ainda não sabem, mas podem aprender. O inteligível, contudo, parece também ser atualmente anterior mesmo no indivíduo que aprende, pois é preciso que já se possua algo do que se conhece, caso contrário, não seria possível conhecer. Todavia, sendo o inteligível e o intelecto sem matéria, eles se identificam quando em atividade, e essa se dá somente no ato mesmo do pensamento, não parecendo ser então possível examinarmos o inteligível sem antes analisarmos a atividade intelectual. Assim, em III 4, Aristóteles começa sua noética já por meio de uma investigação do intelecto, tanto em seu modo potencial, como atual, pois não parece haver no indivíduo que pensa uma anterioridade do inteligível nem mesmo temporal, afinal, o inteligível em atividade é o próprio pensamento.

Deste modo, buscamos legitimar a presença dos inteligíveis na enumeração das coisas opostas de II 4 como o que deve ser primeiro na ordem da investigação. Pois, naquele

passo, o inteligível pode ser considerado entre as coisas opostas, a saber, um outro ato anterior no tempo (o mestre), sendo o mesmo quanto à espécie (mestre e discípulo são igualmente humanos), que já na posse do seu inteligível, é anterior ao intelecto em potência (ao discípulo). Igualmente como tentamos justificar a anterioridade do exame da atividade intelectual de III 4 em relação à inquirição sobre os inteligíveis de III 6, em aparente oposição com o procedimento estabelecido em II 4. Pois nesse passo do terceiro livro do *De anima*, já no interior da sua noética, Aristóteles considera, então, o inteligível idêntico ao intelecto, não havendo, assim, uma anterioridade daquele em relação a este. Mas, a regra geral de se começar pelas atividades antes que pelas faculdades, se mantém em ambos os passos.

Depois de toda essa discussão sobre a ordem da investigação, comecemos nosso exame do *De anima* III 6.

## 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis

Aristóteles começa sua investigação sobre o entender, ou o que denominamos operação intelectual, por meio de uma comparação entre a intelecção dos indivisíveis e dos compostos, dizendo:

*“Assim, a intelecção dos indivisíveis é naqueles sobre os quais não há o falso, porém, naqueles em que há o falso e o verdadeiro, há já uma certa composição de intelecções como uma unidade dos seres (...)”.*  
(cf. *DA* III 6 430a<sub>26-28</sub>)<sup>52</sup>

Como diz Hicks<sup>53</sup>, Aristóteles não se ocupa em provar que o intelecto pensa indivisíveis, mas toma isso como certo e demora-se examinando os vários modos em que essa

<sup>52</sup> *DA* III 6 430a<sub>26-28</sub>: Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων (...). Para a leitura do *De anima*, além do nosso esforço pessoal de tradução dos trechos que citaremos, contamos com a tradução parcial de Lucas Angioni e as traduções comentadas de Maria Cecília Gomes dos Reis [2006], R. D. Hicks [1965], D.W. Hamlyn [1968], J. Tricot [1959], R. Bodéüs [1993] e Pierre Thillet [2005]. Para citação do texto grego, seguimos a edição de W. D. Ross [1963].

<sup>53</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 510.

atividade ocorre. Porém, explica Hicks, antes de passar à investigação sobre esses modos, o Estagirita primeiro discute brevemente o julgamento, isto é, o processo no qual o intelecto reúne noções singulares e formas em uma nova unidade (cf. *DA* III 6 430<sub>a26-b6</sub>). Tricot<sup>54</sup> também considera que o começo desse capítulo alude à função unificadora do intelecto. Assim, o estudo dos indivisíveis propriamente ditos iniciar-se-ia somente após essa discussão acerca dos compostos. Concordamos com Hicks e Tricot que esses passos preliminares do *DA* III 6 ainda não são uma exposição da atividade de intelecto dos indivisíveis.

No entanto, Filopono e Estéfano consideram que nos passos supracitados Aristóteles estaria examinando os indivisíveis quanto ao termo, incluindo essas linhas introdutórias já na análise própria da intelecto dos indivisíveis. Divergimos, entretanto, da divisão dos modos dos indivisíveis professada por tais comentadores antigos. Ambos possuem uma classificação dos indivisíveis bastante similar, mas não idêntica. De acordo com Charlton<sup>55</sup>, possivelmente Estéfano simplesmente seguiu a posição defendida por Filopono. Assim, na classificação de Filopono<sup>56</sup>, o indivisível pode ocorrer em cinco modos, a saber, indivisível nos termos, o contínuo, o indivisível quanto à forma, o ponto e o instante, e as formas intelectuais e divinas. Semelhantemente, Estéfano<sup>57</sup> também classifica os indivisíveis

<sup>54</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 186, n. 1.

<sup>55</sup> Cf. 'Philoponus', *On Aristotle's "On the Soul 3.1-8"*. Translated by William Charlton. New York: Cornell University Press; Ithaca, 2000, p. 162, n. 259. Os argumentos de William Charlton a favor de que o autor dessa exegese ao *De anima* de Aristóteles é Estéfano de Alexandria, e não Filopono, parecem-nos bastante convincentes. Além disso, nossa própria leitura dos dois textos (*On the Intellect* e *On the Soul*), apesar da grande semelhança quanto ao conteúdo doutrinal, levou-nos a julgar que os mesmos foram ou escritos por pessoas diferentes, ou por uma única pessoa com uma capacidade de escrever em estilos bastante distintos. Sendo assim, ao longo deste trabalho, quando nos referirmos ao autor do *On the Soul*, a despeito do cuidado de William Charlton em apenas colocar o nome Filopono entre aspas ('Philoponus') para sublinhar essa dúvida quanto à autoria do texto, embora tenha afirmado em sua tradução crer de fato ser Estéfano o seu autor, preferimos já postularmos (a título de clareza na distinção dos dois textos que citamos em nosso trabalho) a autoria de Estéfano, e toda vez que nos referirmos a este texto, citaremos esse professor de Alexandria (Stephanus, para referências bibliográficas, e Estéfano no decorrer da discussão) como o autor desse comentário ao *De anima* III 1-8 de Aristóteles. Charlton conta-nos na introdução da sua tradução quem foi Estéfano, citamos brevemente para esclarecermos um pouco quem era esse suposto comentador: "There is wide consensus that our commentaries on de Anima 3 e the de Interpretatione are by the same man, and that this man is identical with the writer on astronomy and astrology who was in Constantinople in the time of Heraclius and who is given in manuscripts referred to by Usener, *op. cit.* pp.248-9, as 'great teacher', 'catholic teacher' and 'ecumenical teacher'."

<sup>56</sup> Cf. Philoponus 65, 56 – 66, 71, *op. cit.*, p. 81-82.

<sup>57</sup> Cf. Stephanus 543, 5 – 16, *op. cit.*, p. 122.

em cinco tipos, a saber, um termo, uma magnitude contínua, o que é sem partes (o ponto, a unidade, o instante), forma na matéria e, por fim, forma não material. Deste modo, nossa primeira discordância com tais classificações diz respeito à inclusão dos termos isolados da proposição, na discussão sobre a intelecção dos compostos (cf. *DA* III, 6, 430a<sub>26</sub>-b<sub>6</sub>), como o primeiro modo dos indivisíveis<sup>58</sup>.

Certamente os termos isolados em relação à composição destes em uma proposição são simples, todavia, não nos parece que Aristóteles esteja fazendo aqui uma discussão nos moldes do seu *De interpretatione*. Ou seja, não cremos que o Estagirita pretenda em *De anima* III 6 investigar os indivisíveis no âmbito propriamente do discurso proferido, mais particularmente, do estudo da asserção, mas antes sua análise parece requerer uma reflexão sobre o que acontece na alma que possibilita o discurso. Não que uma asserção não ocorra na alma, ou que o pensamento não seja causa formal da linguagem, pois, evidentemente, o próprio *De interpretatione* não prescinde das operações da alma e não é um mero tratado de lógica. Mas a esfera própria do *De anima*, sendo o das operações internas da alma, exige uma discussão distinta daquela restrita ao estudo da asserção<sup>59</sup>. Ou seja, “homem”

<sup>58</sup> Divergimos também da classificação que Filopono faz dos indivisíveis em formas intelectuais e divinas, bem como de Estéfano em formas não materiais, mais à frente (3.3 O que é segundo o que é ser: ainda uma questão sobre a verdade) comentamos em que modos parece-nos serem classificados os indivisíveis.

<sup>59</sup> Aristotelis. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. L. Minio-Paluello (ed). OXONII, Oxford University Press, 1949, p. 49, *De interpretatione* I 16a<sub>3,9</sub>: “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταὶ ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, – ἄλλης γὰρ πραγματείας. – “Assim, pois, as coisas na voz são símbolos das afecções na alma, e as coisas escritas [símbolos] das [coisas] na voz. E assim como os escritos não são os mesmos para todos, os sons vocais também não são os mesmos; dos que certamente estes são sinais por primeira vez, as afecções da alma são as mesmas para todos, e dos que têm semelhanças, as coisas também são as mesmas. Assim, pois, disto se diz nos sobre a alma – pois é um outro estudo –”. A despeito das dificuldades de tradução e interpretação desse passo do *De int.* (cf. Veloso, W. C. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 443-514), importa aqui ressaltar que parece haver um plano primeiro e comum a todos os homens, que o Estagirita diz não pretender examinar no seu tratado da asserção, pois esse exame pertenceria a outros estudos, aos da alma. Tricot [cf. Aristote. *Organon*. J. Tricot (traduction et notes). Paris: Vrin, 1977, p. 78, n. 2] observa que περὶ τούτων corresponde a παθημάτων τῆς ψυχῆς, e é uma provável remissão ao *De anima* III 6. Portanto, cremos que essa passagem corrobora nossa posição sobre a rápida menção, em *DA* III 6, à composição de intelecções por oposição à intelecção dos indivisíveis. Ou seja, julgamos que essa comparação não implica uma análise dos termos simples como um dos modos dos indivisíveis, pois nomes como termos simples da proposição são investigados no *De int.*, e nesse modo não parecem ser o conteúdo dos estudos sobre a alma. Contudo, outros comentadores consideram ἄλλης γὰρ πραγματείας como uma interpolação, assim o faz Veloso, refutando essa tese de uma remissão nesse passo

no contexto do *De interpretatione* é um termo simples, voz, se proferido, ou algo escrito, que significa uma afecção na alma, mas que não necessariamente deva dizer algo de verdadeiro quanto às coisas compostas ou separadas no mundo, ou quanto aos incompostos. Já no contexto do *De anima* o que se investiga não é “homem” como um som falado ou escrito cujo valor de verdade se restringe à significação, mas as operações implicadas na apreensão dessa noção pela alma racional. Logo, ainda que “homem” possa ser um termo simples, bem como uma noção unitária, é preciso distinguir qual o âmbito da discussão, pois se no *De interpretatione* não haverá para tal termo qualquer valor de verdade para além da significação, contudo, na esfera do *De anima* o intelecto deve apreender a forma do “homem” necessariamente e em razão de um modo de ser no mundo. Assim, nos passos supracitados, a menção a uma composição de intelecções não parece pressupor que os termos da proposição sejam um dos indivisíveis do *De anima* III 6. Antes, ela parece ser uma discussão inicial que tem por objetivo se contrapor ao que se segue, a saber, uma reflexão sobre o que é ainda anterior às proposições. Em suma, o *De anima* afigura tratar aqui do que é pressuposto no *De interpretatione*, bem como nos *Analíticos*, mas não examinado, isto é, dos princípios necessários a partir dos quais podemos afirmar, negar, construir silogismos, demonstrar, conhecer cientificamente.

Ora, é o próprio exegeta antigo, Estéfano<sup>60</sup>, que nos dá a prova de que Aristóteles, no passo em exame, não pretende propriamente trazer à discussão um estudo dos termos da proposição tal como são analisados no *De interpretatione*. Considera, o exegeta, que Aristóteles explica em *De anima* III 6 não poder haver o falso na intelecção dos indivisíveis,

---

ao *De anima*, de modo que a matéria do *De int.* não seria distinta do *De anima*, não sendo aquela uma obra apenas de lógica, mas sendo seu principal tema a “asserção na alma” (cf. Veloso, W.C. [2004], *op. cit.*, p. 481-482). Ora, evidentemente, a asserção é algo que acontece na alma, nessa medida, é uma afecção na alma cuja causa formal é o pensamento e, em última instância, podemos até dizer que a sensação também é causa da asserção, já que não há pensamento sem  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ , e essa advém da sensação. Entretanto, o *De int.* não parece ser um estudo dessas operações ou faculdades da alma, mas de algo na alma, uma figura de linguagem, conseqüente daquelas operações anímicas.

<sup>60</sup> Cf. Stephanus 544, 18 – 545, 7, *op. cit.*, p. 124.

mas não diz o mesmo quanto à verdade, diferentemente do que faz no *De interpretatione*, que diz não haver verdade nem falsidade para um simples som proferido. Remete-nos, então, Estéfano ao passo da *Metafísica* (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>17-33</sub>) segundo o qual Aristóteles teria dito que nas palavras simples, isto é, nos termos, não há o falso, mas o verdadeiro. E explica o comentador que quando o intelecto, com uma intuição simples intui cada som falado também simples, isto é, cada termo, e pensa isso nele próprio, nada adiciona, pensa então verdadeiramente, sendo tal um tipo de verdade diferente da que aparece no *De interpretatione*.

Estéfano nos deu, assim, a pista certa, mas, creio, uma interpretação ao menos em parte equivocada. De fato, *Metafísica* Θ 10 é o texto que julgamos estar em direta relação com a noção de verdade presente no passo em exame. Contudo, Aristóteles não faz qualquer menção nessa passagem da *Metafísica* a termos, nomes, verbos, som falado, mas diz apenas coisas incompostas (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>17</sub>: τὰ ἀσύνθετα). Portanto, são essas coisas incompostas, mencionadas na *Metafísica*, e não os nomes, verbos, som falado, referidos no *De interpretatione*, que coincidem como os indivisíveis do *De anima*. Diferença esta que julgamos ser mais uma evidência a favor da hipótese de que as discussões do *De interpretatione* não podem ser confundidas com as do *De anima*, ainda que o Estagirita comece seu exame da operação intelectual comparando a intelecção dos indivisíveis com outra função do intelecto, a saber, aquela de unir e separar os termos da proposição. Enfim, não nos parece que o nome proferido ou o termo escrito, ainda que seja um único termo, esteja em absoluta equivalência com a noção apreendida na alma pelo intelecto. Ou seja, poderíamos dizer mil vezes bode-cervo, bode-cervo, bode-cervo...<sup>61</sup> sem que essa proferição

---

<sup>61</sup> Cf. *De int.* 1 16a<sub>16-17</sub>: ὁ πράξις; exemplo utilizado pelo Estagirita justamente em um contexto que examina a verdade e falsidade como o que se dá em torno da composição e divisão. E curiosamente traz como exemplo do que não há composição e nem verdade ou falsidade uma palavra composta e fabulosa como bode-cervo. Sanmartín observa que Aristóteles, em geral, para provar as suas teses, escolhe “casos limites”, e uma vez provada a tese para os casos limites, fica provado com maior razão para todos os demais casos [Cf. Aristóteles. *Tratados de Lógica – Órganon* II. Sanmartín, Miguel Candel (introd., traduc., notas). Madrid: Editorial Gredos,

seja em si falsa ou verdadeira, pois significaria alguma correspondente afecção na alma, sendo então um som falado, e não um mero ruído, no entanto, não é uma composição de intelecções e, embora seja um único termo, não é também um incomposto. Afinal, para os incompostos, ou indivisíveis do *De anima* III 6, o que está em questão não é a simples significação de um nome isolado que não é em si verdadeiro ou falso e indiferente a se saber se isso é (εἰ ἔστι), mas a apreensão de um princípio que é, restando ao mesmo apenas ser apreendido, ou não ser apreendido (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>24-25</sub>). Assim, a falsidade não pode ser imputada a essa atividade de intelecção dos indivisíveis. Mas a verdade não pode igualmente ser retirada da discussão pois, embora a apreensão desses princípios não possa ser dita verdadeira do mesmo modo como dizemos que a verdade ou falsidade pertencem à composição, contudo, tal intelecção é condição necessária de todo e qualquer pensamento verdadeiro (diferentemente de uma mera significação).

Berti<sup>62</sup> observa que não é preciso trazer para o exame dos passos supracitados todas as passagens nas quais Aristóteles discute a verdade e a falsidade, pois nem sempre são verdadeiramente paralelas, como é o caso do *De interpretatione* I 16a<sub>8-18</sub>. Explica, como analisamos acima, que enquanto temos no *De anima* uma oposição entre uma intelecção sempre verdadeira e uma outra intelecção caracterizada pela alternativa entre a verdade e a falsidade, no *De interpretatione* o Estagirita opõe uma intelecção que nem é verdadeira, nem falsa, a uma intelecção que deve ser verdadeira ou falsa. Ou seja, na voz, na qual os nomes e

---

1988, p. 37, n. 20; também cf. Veloso, W. C. [2004], *op. cit.*, p. 519]. Ou seja, Aristóteles já em princípio corrige o possível erro de se considerar rapidamente bode-cervo uma composição, por se tratar de uma palavra composta, ou algo falso, por poder se supor ser um animal mítico. Assim, o Estagirita logo esclarece que não é qualquer composição suficiente para se assinalar o verdadeiro ou o falso, e nem mesmo um nome de algo, quicá, fabuloso, é suficiente. Antes, bode-cervo é um termo que exprime uma única noção, e não uma composição de noções (cf. Veloso, W. C. [2004], *op. cit.*, p. 524), significando, segundo entendemos, um animal fabuloso (cf. diversamente Veloso, W. C. [2004], *op. cit.*, p. 520), e não importa se algo, um animal desse tipo, existe ou não, pois é um termo com significação e referencial, a saber, refere-se a uma afecção na alma advinda da percepção seja de uma pintura, de uma tapeçaria, de uma poesia, etc. Trazemos, por nossa vez, esse exemplo, afinal, também ele é limite para nosso argumento. Pois exatamente bode-cervo, exemplo aristotélico de termo simples ao qual não se atribui verdade ou falsidade, por não ser uma composição de noções, e não importando sequer saber se isso é, não pode corresponder aos incompostos, princípios existentes nas coisas e sempre verdadeiros.

<sup>62</sup> Cf. BERTI, Enrico. “Reconsiderations sur l’intellection des ‘indivisibles’ selon Aristote, *De anima* III 6 », dans *Corps et Âme – sur le De Anima d’Aristote*. Études réunies par Cristina Viano, Gilbert Romeyer Dherbey (direction). Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 393.



os verbos não são nem verdadeiros, nem falsos, em oposição às proposições que são verdadeiras ou falsas. E conclui o comentador, no que o seguimos, que o verdadeiro paralelo se dá com *Metafísica*  $\Theta$  10, quando Aristóteles discute a intelecção dos compostos como sendo sempre verdadeira<sup>63</sup>.

Deste modo, entendemos que Aristóteles começa seu estudo do conteúdo da intelecção por meio de uma comparação entre a atividade de intelecção dos indivisíveis com a intelecção dos compostos. Atividades, portanto, que julgamos pertencer a uma única faculdade que opera nesse duplo modo. Todavia, Estéfano<sup>64</sup>, no exame do passo supracitado, distingue o intelecto ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) do pensamento ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ), considerando que o intelecto sabe apenas a verdade, enquanto pertence ao pensamento a verdade e a falsidade, afinal, o intelecto conhece a composição como genuinamente una, pois a pensa como algo simples, enquanto o pensamento une por justaposição. Discordamos dessa posição de Estéfano, e seguimos Berti<sup>65</sup> segundo o qual as duas operações do intelecto em questão, a saber, a intelecção dos indivisíveis e a intelecção que compõe e divide duas noções, são operações do intelecto com o

---

<sup>63</sup> Para uma posição diferente, Mignucci [cf. Mignucci, Mario. Vérité et Pensée dans le *De anima*. In: Gilbert Romeyer Dherbey (Dir.), Cristina Viano (Org.). *Corps et Âme – sur le De anima d’Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 405-422]. Mignucci considera que essa incompatibilidade entre o *De interpretatione* e o *De anima* decorrente do conflito entre a doutrina habitual de Aristóteles da verdade em contraposição com o falso nas proposições (figurada no tratado da asserção), e a intelecção dos indivisíveis sempre verdadeira (presente no tratado da alma), dissolver-se-ia ao se identificar os conceitos e termos da proposição com os indivisíveis do *DA* III 6 e os compostos de *Metafísica*  $\Theta$  10. Assim, segundo o comentador, um conceito como “homem”, é o resultado de uma atividade intelectual ( $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ) e pode ser enunciado ( $\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ ). E ser verdadeiro para tal conceito significa apenas veicular um conteúdo, ou seja, ter uma certa significação. Se assim o for, então não há falsidade em relação aos conceitos, afinal, todo conceito tem uma significação, e todo termo é um conceito. Deste modo, mesmo “bode-cervo”, como o próprio Estagirita diz (cf. *De int.* 1 16a<sub>16-17</sub>), tem uma significação, e nesse sentido seria verdadeiro. Ora, não podemos concordar com Mignucci, pois Aristóteles de fato diz que “bode-cervo” significa algo, contudo, usa esse exemplo justamente para explicar que os termos simples da proposição não são falsos e nem verdadeiros (ver acima nota 61). Não há qualquer menção, nesse passo, a uma verdade quanto à significação, pelo contrário, a significação em questão é exatamente desprovida do valor de verdade, pois não há para ela uma composição de pensamentos. Parece-nos improvável que o Estagirita, no seu tratado da asserção, tendo asseverado claramente que aos termos simples, ainda que signifiquem algo, não se atribui verdade nem falsidade, no *De anima* então os considere sempre verdadeiros devido a essa mesma capacidade de significar. Cremos que se “homem” puder ser considerado um indivisível do *DA* III 6, sua apreensão será sempre verdadeira não porque signifique uma afecção na alma, mas porque sua essência é apreendida de uma forma unitária.

<sup>64</sup> Cf. Stephanus 547, 25 – 30, *op. cit.*, p. 127-128.

<sup>65</sup> Cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 392-393.

mesmo direito ao título de intelecção. Afinal, como diz o próprio Estagirita no término dessa argumentação, é o intelecto que produz a unidade (cf. *DA III 6 430b<sub>5-6</sub>*).

Consideramos, então, que a distinção reivindicada no passo em exame entre tais atividades intelectivas remete-nos antes a um duplo uso da noção de verdade, parecendo-nos pretender o filósofo assinalar a verdade própria à atividade de intelecção dos indivisíveis<sup>66</sup>. Filopono e Estéfano mencionam esses dois tipos de verdade. Filopono<sup>67</sup> explica que Aristóteles diz não haver falsidade para os termos não como nas *Categorias*<sup>68</sup>, passo no qual a ausência da falsidade se justifica porque as palavras simples nelas mesmas não contêm verdade nem falsidade, afinal, naquele texto, verdade e falsidade se dão na composição<sup>69</sup>. Contudo, continua o exegeta, em sua psicologia o Estagirita remove de suas considerações sobre a intelecção dos indivisíveis apenas a falsidade. Assim, exemplifica Filopono, quando o intelecto entende termos simples neles próprios, como ‘homem’, é capaz de associar ao mesmo um certo tipo de verdade. Elucida ainda, um tipo de verdade que pertence às substâncias. E esclarece o comentador, quando o intelecto opera naturalmente e entende as formas, é incapaz da falsidade<sup>70</sup>. Concluindo, então, que o intelecto nesses casos entende a

---

<sup>66</sup> Aristóteles, portanto, começa seu exame da intelecção dos indivisíveis distinguindo o duplo aspecto da noção de verdade. No final desse mesmo estudo, em *DA III 6 430b<sub>26-30</sub>*, retoma esse exame, acrescentado novas explicações para essa distinção e elucidando a especificidade da verdade na intelecção dos indivisíveis por meio de uma analogia com a sensação do próprio. Julgamos que uma análise insipiente da noção de verdade própria à intelecção dos indivisíveis e a desconsideração da importância dessa discussão em *DA III 6* poder conduzir a uma interpretação mitigada da particularidade dessa operação intelectual.

<sup>67</sup> Cf. Philoponus 68, 40 – 69, 55, *op. cit.*, p. 84.

<sup>68</sup> Cf. *Categorias* 2a<sub>8-10</sub>.

<sup>69</sup> Filopono remete-nos às *Categorias* em contraposição ao exame da noção de verdade do *De anima*, semelhantemente à discussão que fizemos acima sobre o *De interpretatione* I 16a<sub>8-18</sub>.

<sup>70</sup> Filopono (cf. Philoponus 69, 54, *op. cit.*, p. 84) ainda observa que quando o intelecto pensa um homem com cinco cabeças, esse tipo de erro pertence à imaginação, não ao intelecto. Entretanto, julgamos que a φαντασία, capacidade passiva da alma, não é o pivô central na produção do erro. Afinal, pensar em um homem com cinco cabeças, ou no que nós costumamos denominar fantasias, não é algo próprio da φαντασία em Aristóteles, se essa é tão-somente o movimento que permanece na alma em razão de uma afecção da sensação (cf. *DA III 3 428b<sub>10-17</sub>*, 429a<sub>1-2,4-5</sub>; 7 431a<sub>14-15</sub>), pois não somos afetados por homens de cinco cabeças. Mas certamente podemos compor falsamente. Julgamos, portanto, que tais pensamentos parecem ser antes um uso que o intelecto pode fazer da φαντασία por uma decisão deliberada de produzir tais composições. E para aqueles que não possuem a capacidade intelectual, ou que essa é encoberta pelas emoções (cf. *DA III 3 429a<sub>4-8</sub>*), estes também podem relacionar os φαντάσματα de um modo equivocado, e então produzir o erro. Em suma, o erro parece ocorrer em razão da composição, quer de pensamentos quer de imagens, e a φαντασία não afigura ser propriamente a causa do erro. Mas, porque não investigamos neste trabalho a composição de intelecções, que pode produzir a verdade

natureza do inteligível, isto é, a forma atual das coisas. Estéfano<sup>71</sup> também diz haver dois tipos de verdade, uma substancial e outra distinguida por oposição ao falso. Assim, ele explica que a verdade para o intelecto (νοῦς) é substantiva, ou seja, simplesmente porque realmente existe ‘homem’ eu digo ser verdadeiro um homem. Enquanto a verdade para o pensamento (διάνοια) é uma composição de uma coisa a outra. Ora, não concordamos que o Estagirita considere os termos da proposição, no passo supracitado, propriamente entre os indivisíveis do *De anima* III 6 (como parece pretender os exegetas antigos)<sup>72</sup>, nem que existam duas faculdades distintas da alma (o intelecto e o pensamento, como considera Estéfano). Todavia, certo é que há uma dupla acepção da noção de verdade em discussão, e nisso estamos em acordo com os exegetas antigos.

É bem conhecida essa distinção, no interior da teoria aristotélica da verdade, entre, nos termos de Aubenque, uma concepção ontológica da verdade, ou pré-predicativa, e outra lógica, ou predicativa<sup>73</sup>. Ou com Oehler, uma verdade noética e outra dianoética<sup>74</sup>. E

---

ou a falsidade, e sim a intelecção dos indivisíveis, que é sempre verdadeira, não nos aprofundaremos nessa discussão do papel da φαντασία na produção do erro.

<sup>71</sup> Cf. Stephanus 545, 6-10; 553, 30-32, *op. cit.*, p. 124, 133.

<sup>72</sup> Discordamos de Filopono e Estéfano que “homem” enquanto um termo simples da proposição seja propriamente um indivisível ou incomposto. Pois, além da discussão precedente sobre a ausência de valor de verdade dos termos simples em oposição à intelecção sempre verdadeira dos indivisíveis, devemos também considerar que “homem”, enquanto mero termo com um conteúdo significativo, pode referir-se ao composto de corpo e alma de que se constitui, ou à Sócrates, ou à definição de homem, ou à sua substância enquanto forma. Ora, que a essência seja um dos indivisíveis do *DA* III 6, isso nos parece certo, contudo, nem todo termo simples é uma essência incomposta cuja intelecção é necessária como é a intelecção dos indivisíveis desse capítulo do tratado da alma.

<sup>73</sup> Cf. Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1977, p. 163-172.

<sup>74</sup> Citamos Oehler (cf. Oehler, K. *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Munich, 1962.) a partir da menção em nota feita por Kal, Victor. “On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle”, in: *Philosophia Antiqua – a series of studies on ancient philosophy*, E. J. Brill, Leiden, V. 46, 1988, p. 132-133, n. 41. Apesar de não termos examinado o texto de Oehler e, portanto, a sua inteira argumentação, insistimos em citá-lo, pois muito nos agrada denominarmos esse desdobramento da noção de verdade como verdade noética e dianoética. Afinal, julgamos haver uma distinção da verdade pertencente a uma esfera não discursiva e a outra discursiva, sem com isso pretendermos distinguir um âmbito não discursivo que digamos seria mais próximo da realidade, mais original, cuja verdade é nas coisas mesmas, fora do pensamento. Deste modo, essa denominação de Oehler da verdade como noética e dianoética, (ou ainda como noética e proposicional, segundo Kurt Pritzl), parece-nos comprometer menos a noção de verdade na apreensão dos simples e essências com uma verdade desvelada nas coisas, constitutiva do ser, que se distinguiria da verdade decorrente da relação do pensamento com os inteligíveis. Ou seja, mesmo sendo a verdade noética necessária por se referir às coisas simples, cremos ser ela no intelecto.

semelhantemente Pritzl, verdade noética e verdade proposicional<sup>75</sup>. Ou ainda Kal, uma verdade cognitiva e outra lógica<sup>76</sup>. Em suma, vários intérpretes assinalam essa distinção que, a despeito da denominação que se queira dar a essa duplicidade da concepção de verdade, tal desdobramento da noção pode ser verificada nos passos da *Metafísica*, não menos conhecidos, nos quais se concentra a teoria aristotélica da verdade, a saber, E 4 e Θ 10. Lembremos rapidamente o que nos ensina a *Metafísica* nesses passos.

Como é bem sabido, segundo a ordem em que a *Metafísica* apresenta-nos editada, no livro E Aristóteles começa seu exame dos múltiplos significados do ser já referidos em Γ 2 (cf. *Metaph.* Γ 2 1003a<sub>33</sub>: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς) e enumerados em Δ 7. Mas o livro E examina os sentidos do ser nos quais o Estagirita não pretende se deter, a saber, o ser no sentido accidental e o ser como verdadeiro. Assim, somente no final desse curto livro da *Metafísica*, no também breve quarto capítulo do mesmo, Aristóteles considera celeremente a noção de verdade. Bem como assinala seu intuito de partir em direção a outra discussão, cerne da sua investigação, a saber, o estudo do ser em seu sentido eminente, naqueles das figuras das categorias, e mais propriamente, no de substância (cf. *Metaph.* E 4 1027b<sub>33</sub>-1028a<sub>6</sub>). Assim, esse estudo da noção de verdade afigura ser apenas inicialmente delineado e o exame do duplo aspecto da verdade decorrente da relação do intelecto com os seus diferentes inteligíveis postergada para *Metafísica* Θ 10, capítulo posterior à investigação dos gêneros do ser.

Bem conhecida é a interpretação aubenquiana segundo a qual E 4 versa sobre a verdade lógica e Θ 10 sobre a verdade ontológica<sup>77</sup>. Assim, segundo Aubenque, no capítulo

<sup>75</sup> Cf. Kurt Pritzl, O. P. "Being true in Aristotle's thinking", in: *Proceedings of the Boston Area in Ancient Philosophy*, eds. J. Cleary & G. Gurther: Leiden/Boston/Köln, v. XIV, 1998, p. 177-212.

<sup>76</sup> Cf. Kal, Victor, *op. cit.*, p. 47, 62.

<sup>77</sup> Pritzl (cf. Pritzl, K., *op. cit.*, p. 180-181), como Aubenque, considera que a composição e divisão nas coisas relacionada à composição e divisão no pensamento, coração da assim chamada teoria da verdade correspondência, seria desenvolvida somente em *Metafísica* Θ 10, e não receberia atenção em E 4, afinal, explica o comentador, Aristóteles teria escolhido enfatizar em E o caráter lógico do pensamento que combina e divide. Tricot (cf. Tricot, J., *op. cit.*, p. 521, n. 3) observa, semelhantemente, que a doutrina aristotélica da verdade é exposta com menos precisão em E 4, capítulo no qual a verdade seria pura afecção do pensamento,

de *Épsilon* o tema em questão é a verdade lógica como o próprio discurso humano na realização da sua função de falar do ser, como apenas um duplo para o pensamento, mas que é precedida da verdade ela mesma, pela verdade nas coisas<sup>78</sup>. E em *Theta* Aristóteles, enfim, examinaria a verdade em seu sentido mais original, a saber, a verdade ontológica como aquela que se confunde com o ser, dividindo a mesma extensão com este, que é então ser verdadeiro, abertura, disponibilidade fundamental por meio da qual um discurso humano sobre o ser é possível. Em suma, para Aubenque, verdade ontológica é o ser propriamente dito na medida do que dele podemos falar<sup>79</sup>.

Flagrante é a vinculação dessa interpretação aubenquiana da verdade ontológica como abertura ao discurso humano que o desvela, verdade mais fundamental, com o § 44 de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Aubenque não nega sua ligação com o pensamento heideggeriano, contudo, considera que a verdade deve ser algo para além da alternativa entre o conceito tradicional de verdade como adequação e verdade como desvelamento proposta por Heidegger. Na realidade, para o comentador, verdade é sempre desvelamento, não somente quando é simples enunciação, mas também quando é no julgamento, afinal, explica, no julgamento não dizemos apenas alguma coisa de alguma coisa, mas deixamos dizer em nós uma certa relação de coisas<sup>80</sup>. Ademais, Aubenque considera que se por um lado, seguindo Heidegger, não é falso que a verdade lógica é um pálido reflexo da verdade ontológica e, sobretudo, um esquecimento do enraizamento daquela nesta, por outro lado, com Brentano,

---

chegando Aristóteles a excluir da *Metafísica* a noção de verdade que diz respeito tão-somente à lógica. Assim, segundo Tricot, em  $\Theta 10$  Aristóteles manteria que a verdade é no pensamento, mas acrescentaria que à ligação no pensamento deve corresponder uma ligação ontológica. E poderíamos nos remeter ainda à tese evolucionista de Jaeger e a muitos outros comentadores que buscam solucionar as aparentes contradições existentes entre o exame da noção de verdade de  $E 4$  e de  $\Theta 10$  através de uma distinção do tipo de verdade investigada em cada capítulo. Discordamos, contudo, que cada um desses capítulos corresponda a um tipo de verdade em Aristóteles. Julgamos antes que, de fato, há uma duplicidade da noção de verdade em discussão tanto em  $E 4$  quanto em  $\Theta 10$ , noções que são delineadas em *Épsilon*, e depois melhor examinadas em *Theta*, sendo toda e qualquer verdade concebida sempre no pensamento (nesse ponto concordamos com Tricot).

<sup>78</sup> Cf. Aubenque, *op. cit.*, p. 168.

<sup>79</sup> Cf. *Idem*, *op. cit.*, p. 168-169.

<sup>80</sup> Cf. *Idem*, *op. cit.*, p. 167.

não é falso também considerar a verdade ontológica como uma espécie de projeção retrospectiva no ser da verdade do discurso<sup>81</sup>.

Concordamos com Aubenque em alguns pontos. Primeiro, ao considerar que a verdade proposicional como composição ou divisão também diz respeito às coisas, pois julgamos que Aristóteles de fato compreende que exprimimos em nossos juízos uma certa relação presente nas próprias coisas. No entanto, explicar a atividade noética por meio de termos – desvelamento, abertura, intuição – que julgamos mais obscuros que a já elíptica doutrina do intelecto aristotélica, não nos parece elucidar a operação intelectual. Segundo, parece-nos correto assumir o uso da noção de verdade na apreensão dos simples como projeção da noção de verdade proposicional. Contudo, não nos parece ser possível assimilar a tese da verdade ontológica como mais original à tese da verdade eminentemente proposicional. cremos que ao assumirmos essa preeminência da noção de verdade no discurso assertivo somos obrigados a minimizar o estatuto de originalidade da verdade na apreensão dos simples. O que nos parece ser coerente com o pensamento do Estagirita, afinal, como nos ensina os *Analíticos Posteriores* (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-11</sub>), entre as disposições do pensamento, “a ciência e a inteligência são [disposições] sempre verdadeiras, e nenhum outro gênero é mais exato do que a ciência, senão o intelecto,” (cf. *Anal. Post.* 100b<sub>7-8</sub>: ἀληθῆ δ’ αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς.). Sendo assim, a verdade como apreensão original da estrutura das coisas não se dá somente na apreensão dos simples, mas também na demonstração científica. Pois, embora a apreensão dos simples ofereça os princípios da ciência, o caráter de verdade do discurso científico não deverá ser menos fundamental do que a verdade no pensamento dos simples e das essências, uma vez que somente o discurso científico pode primordialmente dizer algo verdadeiro acerca do composto. Enfim, o que parece estar em questão é uma distinção do modo de ser dos

---

<sup>81</sup> Cf. *Idem, op. cit.*, p. 168.

inteligíveis apreendidos pelo intelecto e, por conseguinte, da verdade resultante da relação entre a disposição do pensamento e os diferentes inteligíveis. Assim, não é porque as essências são princípios da demonstração que devemos afirmar que a verdade na demonstração é um pálido reflexo daquela mais original, mas antes ela é apenas verdade em relação à composição. Ou seja, a cor é um próprio para a visão e, como diz o Estagirita, não há engano nessa atividade de apreender o próprio (cf. *DA* II 6 418a<sub>11-13</sub>, III 6 430b<sub>29</sub>). cremos, contudo, que a percepção da grandeza ou de outro sensível comum não pode ser menos verdadeira, original ou fundamental, na percepção das coisas. Por analogia, também não há engano na apreensão dos simples e das essências. Todavia, a intelecção dos compostos não pode ser menos verdadeira ou original na intelecção das coisas, o que comprometeria o caráter de verdade do discurso científico, consequência que evidentemente Aristóteles não pretende assumir. Portanto, quando compomos intelecções podemos errar, pois na composição há a possibilidade de se unir ou separar equivocadamente o que não é unido ou separado, mas se há erro, tal não é uma demonstração científica, pois essa deve sempre partir de premissas verdadeiras, e produzir, por conseguinte, um conhecimento dos compostos também necessariamente verdadeiro (cf. *Anal. Post.* I 2 71b<sub>20-25</sub>).

Mas, se aquela é a posição de Aubenque, e essas as nossas críticas, analisemos então mais proximamente E 4 e  $\Theta$  10, bem como, ao término desse exame da doutrina da verdade de Aristóteles, vejamos no que ela contribui para nosso estudo da intelecção dos indivisíveis.

Aristóteles inicia sua discussão do ser no sentido de verdadeiro em *Épsilon* considerando que “o ser como verdadeiro e o não ser como falso, já que diz respeito à conjunção e divisão, o composto é segundo as partes da contradição” (*Metaph.* E 4 1027b<sub>18-20</sub>: τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν καὶ [τὸ] μὴ ὄν ὡς ψεῦδος ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ

διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως)<sup>82</sup>. Deste modo, o Estagirita começa sua investigação da verdade por meio da oposição desta com o falso, associando a verdade ao ser, e o falso ao não-ser, bem como à conjunção e à divisão. E, por conseguinte, o que se diz do composto é uma das partes da contradição, ou seja, dele algo se afirma quando há conjunção, ou se nega quando há divisão, como explica Aristóteles nas linhas que se seguem: “*pois a verdade leva à afirmação na composição e à negação na divisão, e o falso é a contradição dessas partes;*” (*Metaph.* E 4 1027b<sub>20-23</sub>: τὸ μὲν γὰρ ἀληθές τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ’ ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν). Ora, esses passos são muito semelhantes aos da *Metafísica* Θ 10, nos quais Aristóteles novamente começa seu exame da noção de verdade por meio de considerações acerca da verdade em oposição com o falso, e essa associada à conjunção ou à divisão. Considera o Estagirita que “*isso (o verdadeiro ou falso) quanto às coisas é o compor-se ou dividir-se, de modo que dizer a verdade é o que pensa o dividido como dividido e o composto como composto, e erra o que apreende contrariamente às coisas*” (*Metaph.* Θ 10 1051b<sub>2-5</sub>: τοῦτο δ’ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα.). Assim, nesses passos de Θ 10 estamos ainda envoltos nos termos verdade e falsidade em correlação com os termos composição e divisão, semelhantemente ao que ocorre em E 4. Contudo, nesse novo contexto da inquirição, Aristóteles menciona explicitamente “as coisas” (τὰ πράγματα) como o que é composto ou dividido e, por sua vez, a verdade ou falsidade como o pensamento destas coisas enquanto compostas ou divididas. Entretanto, não nos parece que a explícita alusão à “coisas” (τὰ

<sup>82</sup> Yebra (cf. Yebra, Valentín García. *Metafísica de Aristóteles – edición trilingüe*. Editorial Gredos: Madrid, 1982, p. 317, n. 5) em nota à linha 1027b<sub>19</sub>, comenta que Ross, seguindo Bonitz, que por sua vez segue a observação de Alexandre de Afrodísia, consideram que a argumentação iniciada nessa linha continua somente em 1027b<sub>29</sub>. Não nos parece ser necessário fazer esse corte na ordem da argumentação do capítulo. Pois nos parece ser possível admitir que toda verdade em oposição com o falso é no pensamento, enquanto a composição ou separação a que se refere é nas coisas. Examinamos mais à frente 1027b<sub>29-33</sub>.



πράγματα) de Θ10 precise se distinguir da menção ao ser (τὸ ὄν) de E 4<sup>83</sup>. Cremos que o Estagirita refere-se a uma e a mesma coisa, àquilo a partir do qual o intelecto apreende seus inteligíveis<sup>84</sup>.

E, nessa primeira parte da argumentação de E 4, Aristóteles examina ainda a composição ou divisão ao nível das coisas advertindo: “*mas como pensar juntamente o simultâneo ou o separado, é outra discussão, e digo o simultâneo e o separado não à maneira da sucessão, mas como uma certa unidade que vem a ser*” (*Metaph.* E 4 1027b<sub>23-25</sub>: πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος, λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τῷ ἐφεξῆς ἀλλ’ ἐν τι γίνεσθαι). O Estagirita remete-nos para uma discussão, que não fará em *Épsilon*, sobre a razão de o intelecto pensar unitariamente os compostos<sup>85</sup>. Assim,

<sup>83</sup> Cf. Pritzl, Kurt, *op. cit.*, p. 183-184, discute rapidamente a ambigüidade no uso do termo πράγματα por Aristóteles, concluindo que, embora verdade como um tipo de ser, e falsidade como um tipo de não-ser, não existam nas coisas, mas na διάνοια, πράγματα determina o valor de verdade das combinações e divisões compostas na διάνοια, no que concordamos com o comentador. Angioni (cf. Angioni, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006, p. 84.) explica, citamos: que “o termo grego pragma não deve ser estritamente associado à noção de ‘coisa’ entendida como objeto individual isoladamente considerado. O termo grego pragma pode designar também fatos complexos, (...); por exemplo, o fato de Sócrates estar sentado, ou o fato de homem ser animal bípede racional. Em geral, valem para pragma as mesmas observações que fizemos a respeito de ente em comentário a *Metafísica* V 7, 1017a<sub>6-7sg.</sub>. Quando dizemos, em português, que ‘as coisas são assim’, tal uso de ‘coisa’ (equivalente a ‘fatos no mundo’) se aproxima do uso mais comum do termo grego pragma.” Mas julgamos que não há porque distinguir a noção de *pragma* mencionada em Θ10, do ser de E 4, como se τὰ πράγματα de *Theta* designasse algo no mundo, composto, e τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος de *Épsilon* designasse uma pura afecção do pensamento. Julgamos que ambos os termos, no âmbito de nossa discussão sobre a operação intelectual, referem-se às coisas no mundo a partir das quais o intelecto apreende seus inteligíveis e conhece.

<sup>84</sup> Porchat considera que Aubenque não tem razão quando interpreta os passos 1051b<sub>2-3</sub> de Θ 10 como se Aristóteles falasse de uma verdade ao nível das coisas, diferentemente de como teria procedido em E 4, mas antes observa que tanto esses passos como a seqüência deles possui expressões análogas aos passos de E 4 1027b<sub>21-22</sub>. E elucida sobre a continuidade entre esses textos dizendo: “*indicam claramente, a nosso ver, que não cogita Aristóteles de nenhuma ‘verdade ontológica’ ou ‘pré-predicativa’, mas explica simplesmente que a verdade e a falsidade dizem respeito a juízos que retratam a composição e a divisão objetivas, ao nível das coisas.*” (cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 84, n. 17).

<sup>85</sup> Tricot e Reale (cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 344, n. 2; cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 322, n. 3) observam que Aristóteles resolverá essa questão em *Metafísica* Z 12, capítulo no qual examina a razão da unidade da definição. Cremos, no entanto, que a precisa explicação para a unidade da definição, elucidativa também desses passos de E 4, encontra-se em Z 17. Nesse último capítulo não somente o Estagirita afirma que a definição deve ser uma unidade por se referir à substância, como o fez em Z 12, mas ainda esclarece por que o composto não é um amontoado de elementos, nem um elemento, mas uma unidade. Ou seja, explana o filósofo que a causa da unidade dos compostos não é a causa material, mas a substância formal, o que é ser cada coisa, a natureza que delimita um isto. Sendo assim, pensamos como uma unidade, e não como uma mera sucessão, uma coisa composta, porque pensamos sua substância formal, sua natureza, e não o composto de forma e matéria ou essência e acidentes de que se constitui. Portanto, não nos parece suficiente para explicar o modo pelo qual pensamos o composto como uma unidade dizer que assim o fazemos porque aquele é uma substância, e característica fundamental da substância é a unidade. Antes, julgamos que a correta resolução dessa questão do pensamento dos compostos como uma unidade exige esclarecer que, mesmo sendo os compostos constituídos de

explica em Z 17 que “*desde que o composto a partir de algo assim como o todo é unidade, é não como um amontoado, mas como a sílaba*” (*Metaph. Z 17 1041b<sub>11-12</sub>: ἐπεὶ δὲ τὸ ἕκτινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἐν εἶναι τὸ πᾶν, [ἄν] μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ’ ὡς ἡ συλλαβή*). E fornece como causa dessa unidade na inteligência dos compostos a substância formal, isto é, a natureza ou o que é ser de cada coisa. O composto é uma unidade porque apreendemos não todos os elementos de que se constitui, bem como seus acidentes, mas antes a substância formal, a essência que delimita o que cada coisa é, fazendo de um amontoado de elementos perceptíveis um todo, um certo isto. Ora, depois dessa digressão sobre a função unificadora da forma, a que nos remete Aristóteles nos passos supracitados de E 4, seqüência de sua argumentação inicial acerca da verdade ou falsidade nos compostos, não nos parece possível interpretar que o filósofo esteja se referindo a uma composição que se dê tão-somente no pensamento.

E prossegue o Estagirita para o fecho dessa que consideramos ser a primeira parte da argumentação de E 4. Conclui, “*pois não é o falso e o verdadeiro nas coisas, como se o bom fosse verdadeiro e o mal fosse diretamente falso, mas são no pensamento, e sobre as coisas simples e as essências, nem no pensamento;*” (*Metaph. 1027b<sub>25-28</sub>: οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές τὸ δὲ κακὸν εὐθύς ψεῦδος, ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἀπλά καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ’ ἐν διανοίᾳ*). Ao Aristóteles asseverar que o falso e o verdadeiro não são nas coisas, mas no pensamento, cremos não ser necessário inferir que a verdade em oposição ao falso não tenha por referencial as próprias coisas, diversamente da verdade na inteligência dos simples e essências, que teriam por referencial as coisas mesmas. Antes, julgamos que o Estagirita nesse passo destaca apenas que a verdade em oposição ao falso se dá no pensamento, afinal, as coisas mesmas não são verdadeiras nem falsas, mas adquire esse valor a relação do pensamento com

---

diversos elementos, o intelecto os pensa unitariamente porque apreende não aquela multiplicidade, mas a substância formal que determina a matéria e faz de um amontoado um certo isto, delimita o que é uma coisa – Aristóteles desenvolverá melhor esse ponto em Z 17.

seus inteligíveis. Contudo, para o caso da intelecção dos simples e essências, essa oposição não ocorre nem sequer no pensamento, afinal, para aquelas coisas não há composição. Entretanto, com isso não é preciso concluir que a verdade na intelecção dos simples e essências não é no pensamento. O que não se dá no pensamento, nesse caso, é a verdade em oposição ao falso. Enfim, interpretamos que nessa passagem de E 4 Aristóteles não distingue entre uma atribuição de verdade que acontece no pensamento e outra independente do pensamento, nem nega que o valor de verdade dos juízos dependa da composição e divisão nas coisas. Mas o que o Estagirita parece pretender interditar ao considerar, no passo supracitado, “*sobre as coisas simples e as essências,*” (*Metaph.* 1027b<sub>28</sub>: *περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστίν*), é que compreendamos erroneamente que a atribuição de verdade nesses casos também inclua a possibilidade da falsidade. Porém, com isso o filósofo não precisa afirmar que as coisas são nelas mesmas verdadeiras, como se a verdade fosse um predicado do ser, ou mesmo sua essência.

Julgamos, portanto, que nos passos supracitados de E 4 já se enuncia um desdobramento da noção de verdade. Aristóteles parece requerer separar a acepção da verdade em correlação com o seu contrário, o falso, que se dá na composição, como pertencendo ao pensamento discursivo, do pensamento dos simples e essências, ao qual não pertence essa relação de contrariedade. No entanto, não desenvolve nesse capítulo essa outra acepção de verdade, apenas aponta para ela. Assim, inferimos que até nesse curto capítulo já temos aludido o duplo aspecto da noção de verdade. Um diz respeito às coisas que são compostas ou divididas sobre as quais o pensamento afirma ou nega, no qual para o ser como verdadeiro há um contrário, o não-ser como falso, sendo verdade ou falsidade no pensamento. E outro acerca dos simples e essências, no qual aquela relação de contrariedade, e não o valor de verdade, não se dá sequer no pensamento.

E Aristóteles finaliza essa discussão sobre o duplo aspecto da noção de verdade, ambos de interesse da filosofia primeira, mas que será mais bem desenvolvida somente em Θ 10, dizendo: “*Por conseguinte, todas as observações sobre o ser assim e o não ser, é preciso serem examinadas posteriormente;*” (*Metaph. E 4 1027b<sub>28-29</sub>: ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὄν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον*). Ora, julgamos que essa remissão para uma discussão posterior posterga um exame não apenas da verdade na intelecção dos simples e essências, mas também da verdade apreendida na intelecção dos compostos<sup>86</sup>. Ou seja, adia-se o exame de todas as observações feitas acerca da dupla acepção de verdade até esse passo. Ademais, Aristóteles menciona no passo referido não apenas o ser verdadeiro, mas também o não-ser como tema de posterior investigação, e o não-ser, ou a falsidade, não é uma possibilidade para intelecção dos simples, e sim dos compostos<sup>87</sup>. Deste modo, o Estagirita não parece, nessas primeiras linhas de E 4, pretender abandonar o estudo do ser como verdadeiro, seja a verdade apreendida na intelecção dos simples e essências, seja a verdade na intelecção dos compostos, mas apenas transferir para mais tarde esse exame.

Todavia, nas linhas finais de E 4, Aristóteles parece nuançar ainda a discussão do ser como verdadeiro por oposição ao estudo do ser enquanto ser, passos comumente interpretados em oposição ao estudo do ser como verdadeiro de Θ 10. O Estagirita, então, considera: “*e dado que a conexão e a divisão é no pensamento, mas não nas coisas, e o ser assim é diferente do ser no sentido próprio (...), devemos abandonar o ser como acidente e como verdadeiro –*” (*Metaph. E 4 1027b<sub>29-34</sub>: ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ’ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ’ οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως [...], τὸ*

<sup>86</sup> No que divergimos de Tricot (cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 344, n. 5) ao interpretar que o τὸ οὕτως ὄν da linha 29 de E 4 quer dizer τὸ περὶ τὰ ἀπλᾶ ἀληθές, menção a uma discussão sobre a verdade apenas na intelecção dos simples, que segundo o comentador seria o estudo postergado para Θ 10.

<sup>87</sup> Aristóteles explicita em *Metafísica* Θ 10 a possibilidade do ser ou não-ser, da verdade ou falsidade, na intelecção dos compostos e a impossibilidade da falsidade, ou do não-ser na intelecção dos simples, dizendo: “*e o ser como verdadeiro e o não ser como falso, num caso, se composto, é verdadeiro, mas se não composto, é falso; noutro caso, se de fato é um ser, assim é, se não é deste modo, não é.*” (cf. *Metaph.* 1051b<sub>33</sub>-1052a<sub>1</sub>: τὸ δὲ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος, ἐν μὲν ἐστὶν, εἰ σύγκειται, ἀληθές, τὸ δ’ εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος· τὸ δὲ ἔν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστὶν· εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἐστὶν.)

μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν ἀφετέον -). Ora, até esse momento da argumentação de *Épsilon* Aristóteles havia mencionado uma verdade em oposição ao falso que é no pensamento (cf. *Metaph.* 1027b<sub>25-27</sub>), mas não aduziu razões que nos levassem a concluir que a composição ou divisão também fossem tão-somente no pensamento. Ao contrário, e como já analisamos, o contexto da argumentação inicial de E 4 (cf. *Metaph.* 1027b<sub>18-29</sub>), sua semelhança com Θ 10, capítulo no qual composição e divisão é dito explicitamente ser nas coisas (cf. *Metaph.* Θ10 1051b<sub>2-5</sub>) e a menção a uma discussão sobre a forma como causa da unidade na inteligência dos compostos (cf. *Metaph.* 1027b<sub>23-25</sub>), parecem reforçar que a composição ou divisão na argumentação que antecede os passos supracitados não é apenas no pensamento, mas também nas coisas.

Aristóteles, assim, nos passos supracitados de *Épsilon* (cf. *Metaph.* E 4 1027b<sub>29-34</sub>), estende a afirmação anterior sobre a verdade e a falsidade como afecção do pensamento às composições de inteligências. Ou seja, assim como a verdade e a falsidade não se encontram nas coisas, mas no pensamento, pois as coisas apenas são, restando ao pensamento ser verdadeiro ou falso conforme apreenda ou não apreenda como as coisas efetivamente são, também a conexão (συμπλοκή) e a divisão (διείρεσις) são no pensamento, e não nas coisas. Compreendemos, então, que o pensamento busca semelhanças e diferenças, o mesmo e o outro, pois apreende apenas noções universais, e não a multiplicidade das coisas particulares no mundo. Em outras palavras, entendemos que o intelecto apreende os limites inteligíveis da realidade que exprimem os modos de ser em geral (substância, qualidade, quantidade, etc.). Mas, embora tais noções categoriais expressem propriamente os modos de ser em geral das coisas no mundo, desconexas não exprimem o ser de cada espécie de coisa ou as propriedades dos estados de coisas complexos. O intelecto, então, divide tais gêneros do ser, na busca dos predicados que constituam as definições ou discursos das essências das coisas no mundo, (cf. *Anal. Post.* II 13), bem como conecta predicados que constituam as proposições não

essenciais, isto é, discursos das propriedades das coisas e do que acontece às coisas no mundo. Ora, tais composições ou divisões são operações anímicas, e não efetiva divisão ou composição das coisas no mundo; embora, quando as proposições são compostas, estas são verdadeiras ou falsas caso afirmem ou neguem conforme as coisas no mundo, de fato, são unidas ou separadas. Assim, o estado de coisa complexo no mundo apenas é, e a unidade do seu ser, bem como a separação de tudo o que ele não é, não possui um valor de verdade, pois tal unidade ou separação é efetivamente seu modo de ser essencial, próprio ou acidental. Entretanto, o intelecto apreende de um modo necessariamente verdadeiro apenas noções simples ou primeiras intelecções, sendo as divisões e composições que realiza a partir desses simples uma atividade intrínseca ao pensamento, isto é, uma operação anímica. Assim, embora a alma realize divisões e composições para apreender as realidades extrínsecas ao pensamento, tais divisões e composições que realiza são das noções universais que o pensamento induz a partir da sensação, e não das coisas particulares no mundo (cf. *Anal. Post.* I 18, II 19). Nesse sentido, tais composições ou divisões podem ser verdadeiras ou falsas, pois é divisão e composição realizada no e pelo pensamento, e não união ou separação nas coisas, composições e divisões estas que serão verdadeiras ou falsas conforme afirmem ou neguem como efetivamente as coisas são unidas ou separadas no mundo.<sup>88</sup>

E, na seqüência do passo supracitado da argumentação final de *Épsilon*, o Estagirita equipara as razões do abandono de uma investigação do ser como acidente com os motivos de não se ocupar também do ser como verdadeiro. Explica o filósofo: “*pois a causa de um [do acidente] é indeterminada e do outro [da verdade] é uma certa afecção do pensamento, e ambos estão à volta do restante gênero do ser, e não evidenciam certa natureza do ser sendo externamente*” (*Metaph.* E 4 1027b<sub>34</sub>-1028a<sub>2</sub>: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος, καὶ ἀμφοτέρω περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος,

---

<sup>88</sup> Antecipamos algumas considerações sobre a intelecção dos simples e definições, análise que desenvolveremos somente no terceiro capítulo desta tese.

καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος)<sup>89</sup>. Aristóteles parece estabelecer, assim, uma aproximação excessiva entre acidente e verdade, considerando serem noções que não exprimiriam a natureza das coisas. Ora, que seja próprio do acidente não exprimir uma essência e, portanto, não ser objeto de investigação da ciência e da filosofia primeira, isso parece bastante evidente. Contudo, que o Estagirita negue a possibilidade de um juízo verdadeiro ser o meio pelo qual expomos a natureza das coisas sendo externamente, parece incompreensível. Como é bem sabido, as categorias exprimem exatamente os gêneros do ser, a estrutura inteligível da realidade. À vista disso, entendemos que o ser como verdadeiro ou falso, dado que é um valor atribuído às composições de intelecções, e não propriamente um dos gêneros do ser, é um modo de ser interno às operações cognitivas ou à alma, discurso interior da alma (cf. *Anal. Post.* I 10 76b<sub>24-27</sub>). E, nesse sentido talvez, então, o Estagirita queira dizer que o ser como verdadeiro não é um dos modos de ser das realidades que são externamente ao pensamento. Mas, notemos bem, a partir dessas considerações finais do Estagirita, não é preciso concluir que a verdade proposicional não possua por contraparte as realidades no mundo. Antes, composições e divisões realizadas no pensamento são justamente verdadeiras ou falsas conforme exprimam a união ou separação das coisas no mundo, como vimos. Todavia, o modo de ser verdadeiro ou falso não exprime o modo de ser das coisas no

---

<sup>89</sup> Cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 323, em nota à expressão οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος do passo supracitado, comenta a dificuldade de se traduzir o termo ἔξω. Segundo o comentador, Natorp (in “Archiv für Gesch. Der Philos.”, 1 [1988], p. 192) o teria entendido em relação às categorias, como se referindo a algo fora ou à parte das categorias, ou dos gêneros do ser de que fala Aristóteles na linha precedente. No entanto, Ross (*Metaph.* I, p. 366), mesmo considerando essa interpretação de Natorp possível, observa que deveria nesse caso existir um ἔξω τούτου, e propõe então entendê-lo em um sentido objetivo. Reale acrescenta que em passagem paralela - *Metafísica* K 8 1065a<sub>21-24</sub>: “*O ser como verdadeiro (...) é combinação no pensamento e afecção nele (por isso sobre o ser assim não se busca os princípios, mas sobre o ser de fora e separado);*” [cf. *Metaph.* 1065a<sub>21-24</sub>: τὸ δ’ ὡς ἀληθὲς ὄν ... τὸ μὲν ἔστιν ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ (διὸ περὶ μὲν τὸ οὕτως ὄν οὐ ζητοῦνται αἱ ἀρχαί, περὶ δὲ τὸ ἔξω ὄν καὶ χωριστόν).] - Aristóteles certamente faria um uso objetivo de ἔξω, a saber, se referiria a algo fora e separado do pensamento, tal como o visível e o audível são algo fora da faculdade sensitiva e que produzem a visão e a audição (cf. *De anima* 417b<sub>20-21</sub>). Concordamos com Reale e Ross que o termo ἔξω nesse passo se refere a algo externo ao pensamento. Quanto à interpretação que ἔξω significa algo à parte, externo às categorias, segundo essa exegese, o Estagirita compreenderia que o acidente e a verdade, estando eles fora das categorias, não evidenciaríamos a natureza dos seres. Ora, essa interpretação não parece ser tão distinta da que afirma que ambos, verdade e acidente, não evidenciam certa natureza do ser sendo externamente, fora do pensamento. Afinal, se acidente e verdade não se referem ao ser na figura das categorias, não parecem, então, exprimir nada da essência das coisas como são no mundo.

mundo, pois são antes as categorias ou os gêneros do ser, limites inteligíveis da realidade, que exprimem o que é ser em geral no mundo, sendo a verdade ou falsidade um valor que se atribui à relação cognitiva do intelecto que busca compor intelecções em conformidade com o mundo. Ademais, com isso não nos parece ser preciso concluir que a verdade na apreensão dos simples é mais original do que a verdade nas composições de intelecções. Apenas a intelecção dos simples não admite o erro, pois não compõe intelecções, mas, então, não é um conhecimento dos estados de coisas complexos do mundo.<sup>90</sup> Enquanto as composições de intelecções, ainda que admitam o erro, pois é possível errar ao se compor, caso o intelecto as componha corretamente, tais composições são princípios próprios do discurso necessariamente verdadeiro das ciências e conhecimento efetivo da realidade.

Passemos, então, ao exame de *Metafísica* Θ 10. Inicialmente, é preciso considerar ainda o desconforto entre alguns comentadores na exegese das linhas iniciais desse capítulo de *Theta*. Na introdução desse estudo da noção de verdade, o Estagirita enumera os sentidos do ser e parece afirmar que o ser como verdadeiro ou falso é o sentido mais próprio do ser, contrariamente do que fez nas linhas finais de E 4, quando pareceu asseverar que o ser como verdadeiro é diferente do ser no seu sentido apropriado. Retoma, então, o Estagirita sua reflexão, nos seguintes termos: “*Visto que se diz o ser e o não ser, por um lado, segundo as figuras das categorias, por outro, segundo a potência ou o ato daquelas ou [segundo] os contrários, e mais propriamente o ser verdadeiro ou falso, isso [o verdadeiro ou falso] quanto às coisas é o compor-se ou dividir-se,*” (*Metaph.* Θ 10 1051a<sub>34</sub>-b<sub>3</sub>: Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ ἀναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ’ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι.). Essa afirmação é então contraposta ao quarto capítulo de *Epsilon* que, segundo reza exegese tradicional (como já vimos), teria como

---

<sup>90</sup> No terceiro capítulo desta tese desenvolvemos análise da intelecção dos simples.



argumento central a consideração do Estagirita de que deveríamos abandonar a investigação do ser como verdadeiro e do não-ser como falso, pois esses apenas se apoiariam nos sentidos categoriais do ser, não exprimindo propriamente modos de ser (cf. *Metaph.* E 4 1027b<sub>31</sub>: τὸ δ' οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως).

No esforço de conciliar esses passos de E 4 e Θ 10, alguns comentadores, seguindo Ross, preferem simplesmente excluir κυριώτατα ὄν de *Theta*, ou supor que essa expressão encontra-se fora de lugar. Outra solução bastante conhecida é aquela de Aubenque, como examinamos acima, mediante o qual E 4 e Θ 10 tratam da verdade em sentidos diferentes, o primeiro capítulo examina a verdade lógica, e o segundo discute a verdade ontológica<sup>91</sup>. Deste modo, se em *Épsilon* o Estagirita exclui o ser como verdadeiro do ser em seu sentido próprio, pois aquele seria somente o duplo para o pensamento, em contrapartida, em *Theta*, a verdade ontológica se confunde com o ser, pois é verdade no nível das coisas, mais fundamental, pré-predicativa, dividindo com o ser a mesma extensão, logo, propriamente o sentido do ser.

Ora, cremos que basta uma atenta leitura desses dois capítulos para constatarmos que ao menos em parte a interpretação de Aubenque não procede. Primeiro, porque Aristóteles parece considerar a verdade na sua dupla acepção em ambos os capítulos da *Metafísica*, ainda que sua teoria da verdade seja melhor desenvolvida somente em Θ 10, como vimos em nosso exame anterior de E 4.

Segundo, quanto à interpretação aubenquiana da teoria da verdade de Aristóteles, como mencionamos acima, não nos parece o mais adequado distinguirmos essas duas acepções da verdade em lógica e ontológica, como se a última fosse algo mais próximo da realidade<sup>92</sup>. Preferível, julgamos, é distinguir entre uma verdade dianoética, propriamente discursiva, atividade de compor noções em uma proposição assertiva, e uma verdade noética,

---

<sup>91</sup> Cf. Aubenque, P. *op. cit.* p. 168.

<sup>92</sup> Ver acima nota 74.

isto é, não discursiva, que nos remete à atividade intelectual de tomar e colocar em evidência os compostos (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>24</sub>: τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές)<sup>93</sup>. Enfim, não parece estar em questão nesses capítulos uma distinção do tipo de verdade segundo o seu menor ou maior grau de realidade, mas apenas uma diferença quanto ao modo em que se dá a intelecção dos compostos e a dos incompostos, pois o ser para estes, assim como a verdade, não são o mesmo (cf. *Metaph.* 1051b<sub>22-23</sub>)<sup>94</sup>. Demais, como nos referimos acima, essas são atividades intelectivas que, por sua vez, produzem duas disposições do pensamento sempre verdadeiras, a saber, o intelecto e a ciência<sup>95</sup>. Nessa medida, não nos parece razoável dizer que o intelecto é mais verdadeiro e mais próximo das coisas do que a ciência<sup>96</sup>. Apenas na atividade não discursiva do intelecto, temos um conhecimento sempre verdadeiro dos simples, conhecimento a partir do qual podemos também conhecer verdadeiramente coisas compostas, mas em um modo discursivo, podendo, nesse caso, se não se tem o cuidado de dividir e compor como as coisas de fato são separadas e compostas, haver o erro. Há, então, uma anterioridade do intelecto em relação à ciência, pois aquele fornece os princípios para esta, contudo, se a pesquisa dos predicados e o procedimento demonstrativo for realizado de modo correto, as conclusões do discurso da ciência não serão menos verdadeiras do que a apreensão imediata dos princípios.

<sup>93</sup> Discutiremos esse passo mais à frente neste capítulo.

<sup>94</sup> O que parece defender Porchat (cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 87, n. 32), opondo-se à consideração de Aubenque segundo o qual Θ 10 corrigiria E 4, citamos: “Ocorre, simplesmente que o livro E não aborda o problema da verdade e falsidade nos simples e quiddidades, limitando-se a dizer que, no que lhes respeita, nem mesmo na δίανοια se encontra a verdade (...), deixando ao livro Θ a explicação de que compete ao νοῦς apreender tais coisas e ser, portanto, o lugar de sua verdade. Mas não viu a maioria dos autores que Aristóteles opõe à δίανοια o νοεῖν, de 1051a<sub>32</sub>, 1052a<sub>1</sub>. A comparação desses textos com Da Alma III, 6, 430a<sub>26-8</sub> é, a propósito deste ponto, extremamente elucidativa (...).” Entendemos que δίανοια e o νοεῖν são atividades de uma mesma faculdade, a saber, do νοῦς, mas que de fato se opõem no sentido em que a primeira é uma operação propriamente discursiva, que reúne e separa pensamentos, e a segunda uma atividade não discursiva, que apreende não discursivamente os incompostos. Não pretendemos separar essas atividades, como se fossem duas faculdades distintas, como o faz Estéfano de Alexandria, mas considerá-las como modos distintos do operar da mesma faculdade intelectual.

<sup>95</sup> Cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>7-8</sub>: ἀληθῆ δ’ αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς. Ver neste capítulo p. 80-81.

<sup>96</sup> Citamos novamente Porchat, que nos parece nesse ponto congruente com nossa compreensão do que seja a verdade quanto à ciência em Aristóteles: cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 90: “Desdobramento efetivo do real na alma segundo as suas mesmas articulações, a ciência se confunde, formalmente, com o seu mesmo objeto, ela é a sua presença no homem: como ‘a alma é, de um certo modo, todos os seres’ [DA III 8 431b<sub>21</sub>], ‘a ciência em ato é idêntica à coisa’ [DA III 7 431a<sub>1-2</sub>, 4 430a<sub>2-9</sub>].”

Terceiro, concordamos com Aubenque que a verdade em relação aos simples tem a mesma extensão do ser.<sup>97</sup> Contudo, não nos parece que o ser em Aristóteles seja ele mesmo verdadeiro e abertura para o discurso humano. Mas o ser apenas é, e é dito verdadeiro quando apreendido pelo pensamento, sendo a verdade, por conseguinte, um valor que se atribui à relação do intelecto com as coisas, seja em E 4, seja em  $\Theta$  10. Mesmo no caso do simples, que pode ser apreendido ou não pelo intelecto, ou ainda, quanto às coisas compostas que podem ser afirmadas ou negadas em um juízo verdadeiro ou falso, em ambas as atividades diz-se verdadeiro o pensamento humano em sua relação com seus inteligíveis. E o que não ocorre ao pensamento na intelecção do simples é a verdade em correlação com o falso, pois no simples nada mais há para ser percorrido pelo pensamento senão o ser, não podendo, então, haver a possibilidade do erro, mas apenas a verdade ou a não apreensão dessa essência. Mas com isso não entendemos que o Estagirita pretenda dizer que o simples como verdadeiro se dê de outro modo e não apenas no pensamento, cremos antes que enquanto o simples no mundo apenas é, o modo de ser do simples no pensamento é como verdadeiro. Ou seja, compreendemos que o problema da apreensão, ou não, dos incompostos, e do juízo verdadeiro ou falso acerca dos compostos, em suma, o ser como verdadeiro é algo próprio da atividade intelectual humana que não pensa o tempo todo a si mesmo, mas, ao contrário,

---

<sup>97</sup> Tomamos emprestado de Aubenque (cf. Aubenque, P., *op. cit.* p. 168-169), seguindo, por sua vez, nesse ponto, Heidegger, essa idéia da verdade que se confunde com o ser, dividindo ambos a mesma extensão, mas não exatamente do mesmo modo, a saber, como verdade ontológica, o ser propriamente dito, ser na verdade que é desvelado enquanto abertura possível para a significação humana. Quando nos referimos à verdade na mesma extensão do ser queremos dizer, por nossa vez, apenas que tal verdade não se dá na composição, na atribuição, pois diz respeito a coisas simples que não podem, por conseguinte, ser declinadas em outros sentidos do ser que o da sua essência absolutamente una. Assim, quando apreendemos a essência do simples, apreendemos todo o seu ser. Nessa medida, se nenhum atributo, seja próprio ou accidental, é apreendido nessa atividade que toma o simples, mas apenas a essência, não havendo para esse qualquer composição, e se a falsidade se dá na composição, não há então sequer possibilidade do erro na intelecção dos incompostos. Entretanto, esse simples apreendido na atividade de intelecção, que possui a mesma extensão da essência, pois não é declinado em outros sentidos do ser que o de substância, e que apreendido é necessariamente verdadeiro, não nos parece ser na verdade, pois é na medida que o apreendemos que o denominamos verdadeiro. Em suma, como já mencionamos, cremos que a verdade examinada em *Metafísica* E 4 e  $\Theta$  10 se dá na relação do pensamento com seus inteligíveis, sejam eles simples ou compostos.

pensa antes um outro. Em outras palavras, o problema da verdade exprime a relação a princípio extrínseca existente entre intelecto e seus inteligíveis<sup>98</sup>.

Tricot<sup>99</sup>, por sua vez, considera que caso se conserve a expressão κυριώτατα ὄν, não se pode ligá-la senão a ἀληθές ἢ ψεῦδος, e não a τὸ δὲ, pois Aristóteles não pode querer dizer que o ser por excelência é o ser como verdadeiro ou falso, na medida em que já afirmou em E 4 que o ser nesse sentido não é senão uma afecção do pensamento. Nessa exegese, então Θ 10 não se oporia a E 4, pois após uma longa investigação dos sentidos do ser, o Estagirita retomaria o exame do ser como verdadeiro ou falso, contudo, em uma inquirição mais apropriada.

Porchat<sup>100</sup> propõe ainda outra interpretação. Observa que se não quisermos tomar κυριώτατα ὄν como simples glosa ao texto a ser suprimida, devemos ter em conta que o termo grego κύριος admite mais de um sentido, a saber, o Estagirita poderia utilizá-lo no sentido de “dominante/próprio”, ou no sentido de “mais comum”. Assim, em E 4 κυρίως referir-se-ia ao ser no sentido próprio, dominante, fundamental, o ser por excelência, a saber, na figura das categorias, e o ser como verdadeiro não faria parte desses modos próprios do ser. Já em Θ 10 o termo κυριώτατα assumiria o outro significado, e designaria o ser em um sentido mais comum, mais imediato. Porchat, então, explica que o valor de verdade de um enunciado como “Sócrates é músico”, imediato e comum, anterior às especulações metafísicas acerca da proposição atributiva, seria o sentido de verdade discutido em *Theta*, que estaria assim em pleno acordo com *Epsilon*, que exatamente afirmou o ser verdadeiro com distinto dos modos próprios do ser.

Em suma, seja por uma estratégia de tradução, seja por atribuir outro sentido a κυριώτατα ὄν, e não exatamente aquele de κυρίως de E 4, o que nos importa é que de fato

<sup>98</sup> Diferentemente do primeiro motor imóvel cuja vida é de uma pura intelecção de si mesmo (cf. *Metaph.* Λ 7 1072a<sub>27-28</sub>; 9 1075a<sub>3-5</sub>).

<sup>99</sup> Tricot (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 522, n. 1) traduz τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος por “*et enfin selon le vrai et le faux, au sens le plus proper de ces termes.*”.

<sup>100</sup> Cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 85-86.

tal expressão não nos afigura ser suficiente para se colocar esses capítulos da *Metafísica* em oposição, antes, tais capítulos parecem ser complementares, pois, como já observamos, maiores são as concordâncias entre os mesmos. Ademais, segundo nossa proposta interpretativa, a verdade ou a falsidade considerada como um outro em relação às categorias, mencionada nos passos finais de E 4, afigura-nos apenas ser uma conseqüência do fato de que o valor de verdade ocorre somente na relação do intelecto humano com os inteligíveis, pois as coisas no mundo apenas são, e são algum dos gêneros do ser, e não são nelas mesmas verdadeiras ou falsas. Destarte, tal noção de verdade é distinta dos gêneros do ser e deve ser abandonada das investigações do ser enquanto ser. Todavia, o exame próprio da noção de verdade (verdade e falsidade, afirmação e negação, como se referindo à união ou separação nas coisas, e verdade na apreensão dos simples), que não se trata de um estudo do ser enquanto ser ou dos gêneros do ser, é mencionado em E 4 e retomada mais detalhadamente em  $\Theta$  10. E não nos parece necessário prosseguirmos nessa contenda, pois, à despeito daquela expressão, a doutrina da verdade do Estagirita se mostra bastante consistente em outros passos de *Theta*.

Assim, após enumerar os sentidos do ser, linhas que geraram a polêmica aludida acima, Aristóteles retoma seu estudo da verdade, e nesse prossegue, segundo interpretamos, em perfeita coerência e continuidade com E 4. Essa investigação é primeiro recobrada por meio de uma análise da verdade em correlação com o falso,  $\Theta$  10 1051b<sub>2-5</sub>, passo no qual se afirma que a verdade se dá quando nosso juízo exprime composição ou divisão que de fato acontecem às coisas, e a falsidade quando o juízo diz o contrário ao que é nas coisas. Analisamos, acima, esses passos comparativamente aos de E 4 1027b<sub>18-20</sub>, no qual o Estagirita já antecipa essa formulação<sup>101</sup>. Mas agora em *Theta* o filósofo exemplifica sua doutrina da verdade em correlação com o falso, cujo valor de verdade se dá na relação do

---

<sup>101</sup> Ver acima p. 81-83.

intelecto com as coisas, dizendo: “*Não é porque nós pensamos verdadeiramente que tu és branco que és branco, mas porque tu és branco nós que dizemos isso estamos na verdade* (Metaph. Θ 10 1051b<sub>6-9</sub>: οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σὲ λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν). Ora, ainda que a doutrina da verdade do Estagirita conte com passagens obscuras que dificultam a análise, o passo supracitado é bastante esclarecedor. Nossos juízos são verdadeiros se compõem noções, ou as separa, como as coisas são de fato compostas ou separadas, e falsos se fazem o contrário a isso. A verdade em contraposição com o falso é, por conseguinte, um valor que se atribui ao pensamento que compõe ou divide, afirma ou nega, algo sobre as coisas no mundo. Logo, um pensamento que compõe ou divide intelecções porque pensa coisas compostas, se compõe ou divide como de fato essas coisas são, é verdadeiro.

E Aristóteles ainda nos fornece, em *Theta*, mais um exemplo dessa acepção de verdade. Quando começa a examinar os compostos, primeiro pergunta no que consiste o ser e o não-ser e o verdadeiro e o falso para estes. E antes de examinar propriamente essa questão, primeiro explicita o que eles não são, elucidando então em contraposição o que é o ser e o não-ser, bem como o verdadeiro e o falso, para os compostos. Assim, nessa argumentação por contraste, ajuda-nos ainda a compreender os compostos, dizendo: “[o composto] *não é, pois, composto, de tal maneira que é quando conectado, e não é quando dividido, como a madeira branca ou a diagonal incomensurável; o verdadeiro e o falso não mais resulta do mesmo modo e como aqueles.*” (Metaph. Θ 10 1051b<sub>18-22</sub>: οὐ γὰρ ἔστι σύνθετον, ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διηρημένον ᾖ, ὥσπερ τὸ λευκὸν [τὸ] ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον· οὐδὲ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ’ ἐκείνων). A verdade em contraposição com o falso é então o valor que se dá a uma proposição atributiva em função desse juízo expressar composição ou divisão tal como são nas coisas. Esse tipo de proposição não precisa expressar necessariamente o que é (τὸ τί

ἔστι) a coisa, mas algo que lhe é próprio, ou mesmo accidental. Assim, próprio da diagonal é a sua incomensurabilidade, embora não seja essa a sua definição, mas se afirmamos isso dela, estamos na verdade. E acontece à essa madeira ser branca, embora não seja essa sua definição e sequer algo que lhe é próprio, mas se afirmamos isso dela, também compomos verdadeiramente.

E voltemos aqui ao *De anima* III 6, pois, semelhantemente à *Metafísica* Θ 10, Aristóteles exemplifica a verdade em contraposição com o falso que se dá na composição, dizendo: “*assim também essas coisas sendo separadas se compõem, por exemplo o incomensurável e a diagonal; e no caso dos que tem sido e dos que haverão de ser, pensando em acréscimo e compondo-se o tempo. Pois o falso é sempre na composição; (...) mas então é por certo não apenas falso ou verdade que Cleonte é branco, mas ainda que era ou será. E o que produz a unidade, isso é o intelecto em cada caso.*” (DA III 6 430a<sub>30</sub>-b<sub>6</sub>: οὕτω καὶ ταῦτα κεχωρισμένα συντίθεται, οἷον τὸ ἀσύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος· ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς. τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί· ... ἀλλ’ οὖν ἔστι γε οὐ μόνον τὸ ψεῦδος ἢ ἀληθές ὅτι λευκὸς Κλέων ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἦν ἢ ἔσται. τὸ δὲ ἐν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον.)

Assim, com esses exemplos físicos e geométricos da *Metafísica* e do *De anima* fica mais clara a teoria aristotélica da verdade em contraposição com o falso. A saber, verdadeira ou falsa é toda proposição na qual o intelecto compõe noções (madeira é branca, Cleonte é branco) ou divide (a diagonal não é comensurável), produzindo uma unidade verdadeira caso tais composições e divisões sejam tal qual de fato são essas coisas. Mas, nas composições accidentais é preciso acrescentar ainda o tempo como algo a mais que o intelecto unifica em sua atividade, o que também poderá produzir o erro. Assim, o intelecto não somente atribui branco a Cleonte, mas ainda acrescenta à composição a noção de tempo, se Cleonte era ou será branco. Ora, se no exemplo matemático o erro pode ocorrer na

composição devido à atribuição de propriedades que não pertencem ao sujeito, no exemplo físico pode-se errar duplamente, seja porque o que se afirma ou se nega não acontece ao sujeito, seja porque não acontece em tal ou tal momento. Portanto, no caso das atribuições acidentais, passado e futuro vêm se acrescentar às causas do erro. Enfim, verdade em contraposição com o falso é o valor que se atribui à composição de intelecções na medida em que essa unidade produzida pelo intelecto expresse, ou não, como de fato as coisas são compostas<sup>102</sup>.

Entretanto, essas unidades produzidas pelo intelecto não são propriamente os indivisíveis do *De anima* III 6, e nem a aceção de verdade em contraposição com o falso atribuída a elas a noção de verdade própria à intelecção dos indivisíveis. Como observamos acima, nosso intento ao investigar a doutrina da verdade de Aristóteles mencionada em *Metafísica* E 4 e analisada em  $\Theta$  10 é o de compreender a aceção de verdade própria à atividade de intelecção dos indivisíveis – diferente da verdade na composição de intelecções – referida nas linhas iniciais e finais do sexto capítulo da noética aristotélica. Afinal, julgamos que o filósofo pretendeu, por meio dessa rápida menção nesse capítulo do *De anima* à sua teoria da verdade, apontar para essa distinção da noção de verdade, bem como para a especificidade do valor de verdade na intelecção dos indivisíveis. E, não atentar para a

---

<sup>102</sup> Fattal (cf. Fattal, M. “La composition des concepts dans le *De anima* (III,6) d’aristote – commentaries grecs et arabes”, in *Revue des Études Grecques*, v. 108, 1995/2, p. 378-381) observa que em Platão não é o νοῦς que produz a unidade discursiva, mas a δίανοια, pois aquele serviria unicamente à apreensão intuitiva das Idéias, enquanto em Aristóteles o νοῦς como νόησις apreende diretamente os indivisíveis, mas que possui igualmente a capacidade de pensar discursivamente e de reunir a multiplicidade na unidade. Assim, explica o comentador, o intelecto serve-se da δίανοια como faculdade da alma ligada ao corpo para compor, unificar ou reunir a multiplicidade dos conceitos. Assim, continua, se em *Metaph.* E 4 1027b<sub>25sg.</sub> Aristóteles atribui expressamente à δίανοια a composição e a divisão, já no *De anima* 430a<sub>26</sub>-b<sub>6</sub> assevera que é o νοῦς como δίανοια que pensa discursivamente unificando o múltiplo. Fattal conclui então que o νοῦς, no sentido largo, compreende às vezes o pensamento intuitivo da νόησις que exclui o erro, e o pensamento discursivo da διανοεῖσθαι capaz de ser verdadeiro ou falso. Como mencionamos acima (ver acima, neste capítulo, p. 75-76 e p. 92, n. 94), julgamos que a intelecção de indivisíveis (νόησις ἀδιαιρέτω), bem como a composição de intelecções (σύνθεσις νοημάτων), mencionados nas linhas iniciais do *DA* III 6, são modos distintos de operar da mesma faculdade intelectiva, e por isso mesmo Aristóteles não precisa, a rigor, toda vez que se referir ao pensamento que compõe noções na forma de proposições, usar o termo δίανοια, mas usa muitas vezes o termo intelecto (νοῦς) em suas formas quer verbais quer substantivadas.



singularidade dessa noção de verdade, parece-nos produzir interpretações equivocadas<sup>103</sup>. Ora, até o momento nos ocupamos em demonstrar que a argumentação principal de *Épsilon* não se opõe à *Theta*, ou seja, que não é preciso postular que a teoria da verdade de Aristóteles distingue duas acepções da verdade (verdade lógica e ontológica) segundo o grau de realidade que seriam capazes de colocar em evidência, mas dizem respeito ao tipo de inteligíveis apreendidos (compostos ou incompostos). Analisamos rapidamente, então, a verdade em contraposição com o falso que se atribui à composição de intelecções. Passemos, agora, ao estudo que nos interesse mais diretamente. Vejamos o que a *Metafísica* tem a elucidar quanto à verdade na intelecção dos incompostos, bem como em que essa noção de verdade pode contribuir para nossa compreensão da intelecção dos indivisíveis.

O Estagirita prossegue em sua teoria da verdade examinando, agora, o valor de verdade na apreensão das coisas incompostas (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>17</sub>: τὰ ἀσύνθετα)<sup>104</sup>, argumentando inicialmente por contraposição à verdade em relação aos compostos. Distingue o verdadeiro e o falso quanto aos incompostos, dizendo: “*assim como nem o verdadeiro quanto àqueles [os incompostos] é o mesmo [que nos compostos], tampouco o ser, mas por certo é verdadeiro ou falso, o verdadeiro tocar e fazer aparecer [não é, pois, o mesmo, afirmação e aparição*<sup>105</sup>], e o ignorar, não tocar” (*Metaph.* Θ10 1051b<sub>22-25</sub>: ἢ ὡσπερ οὐδὲ

<sup>103</sup> Ver acima, neste capítulo, p. 76-77, 79-81.

<sup>104</sup> Interpretação corrente (cf. Ross, *Metaph.* II, p. 257s; Reale, [2002], *op. cit.*, p. 489, n. 9) é aquela segundo a qual os ἀσύνθετα em questão são os indivisíveis quanto à forma do *DA* III 6 430b<sub>14-20</sub>. E Reale explica que Aristóteles estaria pensando em todos os termos simples, como “homem”, “planta”, “branco”, que são depois unidos no julgamento. Mais uma vez observamos que “homem”, e os demais termos isolados, enquanto é um som proferido com um significado, não propriamente é o incomposto em discussão. Afinal, “centauro”, por exemplo, é um termo simples, mas não é o incomposto de Θ 10, pois embora seja um termo isolado e com um significado correspondente, para possuir tal significado não é preciso saber se isso é ou não é, enquanto é indispensável para o caso dos incompostos (cf. *Metaph* 1051b<sub>32-33</sub>: εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μή). Em suma, uma investigação restrita ao campo da significação dos termos parece-nos não necessariamente pressupor esse tipo de pesquisa acerca da essência. Mas, se considerarmos a essência de cada um daqueles termos, nesse caso essa exprime uma unidade, a saber, a unidade das definições, pois “homem” é a sua definição, e não apenas um nome (cf. *Metaph.* Η 6). Todavia, entendemos que talvez as definições não sejam os incompostos em discussão, como veremos no terceiro capítulo desta tese.

<sup>105</sup> Entendemos que φάσις, no passo supracitado, é o substantivo abstrato formado a partir do verbo φαίνω (e não do verbo φημί – dizer, afirmar), designando a realização do ato de apreender e colocar em evidência uma noção incomposta, atividade acabada que traduzimos por “aparição”. Afinal, supomos que essa atividade

τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές [οὐ γὰρ ταῦτ' ἀποφασίς καὶ φάσις], τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν). Graves são as distinções estabelecidas nesses passos em função do tipo de inteligível (incompostos) apreendido pelo intelecto. O que é o ser para estes não é o mesmo para os compostos, por conseguinte, o que é o verdadeiro e o falso para os primeiros, não é o mesmo para os últimos. Alguns passos depois Aristóteles busca ainda elucidar o que é o ser e a verdade para os compostos e incompostos novamente por meio de uma argumentação por contraposição, considerando: “*e o ser como verdadeiro e o não ser como falso, num caso, se composto, é verdadeiro, mas se não composto, é falso; noutra caso, se de fato é um ser, assim é, se não é deste modo, não é.*” (*Metaph.* 1051b<sub>33</sub>-1052a<sub>1</sub>: τὸ δὲ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος, ἐν μὲν ἔστιν, εἰ σύγκειται, ἀληθές, τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος· τὸ δὲ ἐν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἔστιν· εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν.). O que podemos depreender inicialmente desses argumentos por contraste é que o ser (τὸ εἶναι) para os incompostos não se desdobra em um não-ser (τὸ μὴ εἶναι), não há essa possibilidade para eles, contrariamente aos compostos. Logo, para os incompostos não existe a potencialidade para ser ou não-ser, pois, quando apreendidos, são absolutamente em ato, como o próprio Estagirita explicitará essa conclusão lógica na seqüência da argumentação (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>28-30</sub>). Ora, se não há um desdobrar-se em um outro modo para os incompostos, se não podem ser e não-ser, se não há acidentes para eles, ou sequer outras propriedades à parte do seu ser, então, o valor de verdade da atividade intelectual que apreende esses inteligíveis também não possui o contrário, a saber, o falso. Como analisamos, verdade em contraposição com o falso se dá devido à composição de intelecções. Ou seja, atribuímos propriedades ou acidentes (e para os acidentes, ainda temporalidade) às coisas, conexões essas que podem ser falsas caso não expressem como as coisas de fato são

---

intelectiva não é discursiva, isto é, não compõe intelecções, antes, apreende ou coloca em evidência os simples a partir dos quais o intelecto compõe intelecções.

compostas. Assim, no caso dos incompostos não há nenhuma outra propriedade ou acidente para ser percorrido pelo intelecto senão a essência, não havendo então a possibilidade do falso, mas apenas da apreensão ou não apreensão desses inteligíveis (cf. *Metaph.* Θ10 1051b<sub>25</sub>: τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν).

E Aristóteles busca explicar a especificidade da noção de verdade que se atribui à atividade de apreender os incompostos por meio de um termo que se torna enigmático se se trata do estudo de uma operação do intelecto, a saber, assevera que tal atividade é um tocar (cf. *Metaph.* Θ10 1051b<sub>24</sub>: τὸ θιγγεῖν). Cremos que o termo “tocar” nesse âmbito estabelece uma analogia com o sentido do tato em ao menos dois pontos. Primeiro, cabe considerar sobre as considerações finais do Estagirita, no *De anima*, acerca da importância do tato para a sobrevivência dos animais. O filósofo observa que o tato percebe as coisas tangíveis por si mesmo, por tocar as coisas mesmas (cf. *DA* III 13 435a<sub>14-19</sub>). Diferentemente dos outros sentidos cuja percepção do sensível se dá por meio de intermediários (ar, água) que não são naturalmente unidos aos órgãos sensoriais. Mas a formulação inicial no *De anima* não é exatamente essa, pois antes o filósofo considerou que há um intermediário para o tato, a saber, a própria carne (cf. *DA* II 12 423b<sub>12-26</sub>). Então o tato percebe os tangíveis simultaneamente ao toque, já que seu intermediário não é algo separado do próprio sentido. Assim, com aquela analogia, Aristóteles parece pretender destacar uma imediaticidade na apreensão dos incompostos, na medida em que essa operação do intelecto não é precedida por nenhum outro raciocínio ou demonstração, nenhum exame analítico, divisão e composição do pensamento, mas tão-somente pela intelecção daqueles a partir da sensação. Em segundo lugar, ainda no *De anima*, o Estagirita observa que o tato é o mais acurado dos sentidos no homem, sendo esse sentido mais preciso nele do que nos outros animais, fazendo dele o que possui melhor entendimento (φρονιμώτατόν). E somente no caso do tato acontece aos homens que têm carne dura serem mal dotados de raciocínio (διάνοιαν), e os de carne mole, bem dotados (cf. *DA* II

9 421a<sub>18-26</sub>). Ora, o filósofo estabelece aqui um inesperado vínculo entre raciocínio e o sentido do tato. Cremos que para compreender essa ligação, bem como a analogia expressa no uso do verbo *θιγγάνω* (tocar) para a apreensão dos incompostos, é preciso atentar para a noção de exatidão, precisão (*ἀκρίβεια*) atribuída ao tato. Assim, sendo o tato, dentre os sentidos, o mais exato, o mais preciso, a apreensão dos incompostos, por sua vez, no âmbito do pensamento, é a atividade intelectual mais exata, mais precisa. Deste modo, já que Aristóteles não justifica por que denomina a atividade de apreensão dos incompostos um tocar, especulamos que tal analogia é feita porque aquela atividade é imediata, sem a mediação de outros raciocínios, assim como o tato conhece as coisas tangíveis sem um outro intermediário externo ao próprio sentido. E porque a apreensão dos incompostos é a mais exata das atividades do pensamento, na qual sequer há a possibilidade do erro, como acontece também ao tato ser o sentido mais preciso ou exato. Contudo, como se trata apenas de aproximações, analogias imperfeitas, não elucidadas pelo filósofo, esse é um campo bastante impreciso, sendo necessário, para não se incorrer em maiores erros, não irmos muito longe nesse exame.

Quanto à verdade que se confere a essa apreensão dos incompostos, Aristóteles a denomina um fazer aparecer, fazer conhecer (cf. *Metaph.* Θ10 1051b<sub>24</sub>: *φάναι*), e tal não é uma afirmação, mas aparição, um colocar em evidência, trazer à luz, mostrar em um modo não assertivo (cf. *Metaph.* Θ10 1051b<sub>24-25</sub>: *οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις*). Julgamos que o uso do verbo *φαίνω*, bem como do substantivo *φάσις*, por Aristóteles em algumas de suas discussões, como essa da *Metafísica*, nos autoriza interpretar que há um pensamento não discursivo em questão. Entendamos melhor, termo de difícil tradução, *φάσις* no passo supracitado parece se referir à atividade de colocar em evidência uma noção simples, contudo, em um modo não discursivo, portanto, não se tratando de uma asserção, nem sequer de um pensamento qualquer com composição. No *De interpretatione* o Estagirita explica que “o discurso é um som vocal significativo, qualquer uma das partes é separadamente

*significativa, como φάσις, mas não como afirmação.*”(De int. 4 16b<sub>26-28</sub>: Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις ἀλλ’ οὐχ ὡς κατάφασις.). Logo, no *De interpretatione*, φάσις é parte significativa do discurso (λόγος), mas não é uma afirmação. E Aristóteles elucida ainda nessa mesma obra, “Assim, pois, que o nome e o verbo seja somente φάσις ,” (De int. 5 17a<sub>17-18</sub>: τὸ μὲν οὖν ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα φάσις ἔστων μόνον.). Deste modo, φάσις parece se contrapor à λόγος como discurso assertivo, na medida em que não é uma afirmação, ou a qualquer outro tipo de pensamento discursivo no qual há composição, pois é apenas simples denominação, algo com significação, mas que não se divide em outras partes significativas. No entanto, a verdade na apreensão de um incomposto não parece ser φάσις como mera denominação, diversamente do *De interpretatione*. Pois, na *Metafísica*, embora Aristóteles também tenha dito, como no *De interpretatione*, que φάσις não chega a se constituir em uma afirmação, nesse estudo do ser como verdadeiro supomos que φάσις não apenas não é uma afirmação, como também não afigura ser apenas significação, pois, caso contrário, seria tão-somente um termo simples sem valor de verdade<sup>106</sup>. Assim, a despeito de não encontramos uma tradução satisfatória do termo, importante é compreender o que Aristóteles designa por φάσις em sua discussão acerca dos incompostos. Φάσις, no passo supracitado da *Metafísica*, é o nome que se dá à atividade de colocar em evidência, trazer à luz, noções incompostas. Atividade que julgamos não ser discursiva, pois o intelecto na apreensão desses inteligíveis não compõe noções, não percorre propriedades e acidentes do sujeito, mas toma para si de um modo imediato toda a

---

<sup>106</sup> Como discutimos (ver acima, neste capítulo, p. 70-74, p. 77, n. 72), não nos parece que os termos possam, sem maiores qualificações, serem os incompostos de *Metafísica* Θ 10, ou os indivisíveis do *De anima* III 6. Assim, embora o nome e o verbo sejam ditos também φάσις, devido ao seu caráter não composto em relação às proposições, com isso não nos parece ser preciso supor que todo e qualquer termo simples é uma noção incomposta.

essência do seu inteligível que é uma unidade por si mesmo e em si mesmo, isto é, é um indivisível<sup>107</sup>.

Prosseguindo no exame dos compostos, tendo exposto o que é o verdadeiro e o falso para esses, o Estagirita adiciona em comparação com esse sentido de verdade algumas considerações sobre a verdade na inteligência das essências e das substâncias não compostas, diz: “(pois enganar-se sobre o que é, não é possível, senão segundo acidente; e semelhantemente sobre as substâncias não compostas,” (*Metaph.* Θ 10 1051b<sub>25-27</sub>: [ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας.]). Há muitas contendas nas exegeses desses passos, interessamos aqui assinalar que Aristóteles parece distinguir essência (τὸ τί ἐστὶν) das substâncias não compostas (τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας), que talvez, por sua vez, possam ainda se distinguirem dos compostos (ἀσύνθετα). Resta saber, então, o que são esses inteligíveis.

Reale considera que as substâncias não compostas são as formas<sup>108</sup>, enquanto Ross parece sustentar que essas são formas puras, isto é, o primeiro motor imóvel e as inteligências que movem as esferas<sup>109</sup>. Para Tricot, as substâncias não compostas são as formas em geral, e explica que Aristóteles refere-se ao que discutiu em *Metafísica Z* 8 1033b<sub>17</sub>, a saber, que as substâncias enquanto formas não se geram ou se corrompem, mas apenas os compostos de forma e matéria<sup>110</sup>. Berti entende que as substâncias não compostas do passo supracitado são as essências ou as formas das substâncias, e os compostos são as formas ou essências em geral<sup>111</sup>. Mas é preciso primeiro observar que Aristóteles pretende estabelecer uma analogia entre a impossibilidade do erro na inteligência das essências, possível somente por acidente, e a impossibilidade do erro também na inteligência das substâncias não

<sup>107</sup> Examinaremos no próximo item a relação entre a noção de unidade e indivisível, bem como no terceiro capítulo desta tese analisamos o que é ser e um por si mesmo (cf. *Metaph.* H 6).

<sup>108</sup> Cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 490, n. 11.

<sup>109</sup> Cf. Ross, *Metaph.*, II, p. 275s. *apud* Reale, G., *op. cit.*, p. 489, n. 9.

<sup>110</sup> Cf. Tricot, *op. cit.*, p. 525, n. 1.

<sup>111</sup> Cf. Berti, E., *op. cit.*, p. 399; 402.

compostas. Ora, se se trata de uma comparação, podemos ao menos afirmar que essas noções se assemelham em algo, mas que são noções distintas. Se seguirmos a interpretação de Berti dos passos supracitados, então o Estagirita assemelharia os incompostos (essências em geral) às coisas não compostas (essências das substâncias) no que diz respeito à impossibilidade do erro na intelecção destes, sendo tais noções distintas. Não nos parece ser essa a comparação em questão no passo em exame, e nem a pretensão do filósofo ter por noções distintas essências em geral e essências das substâncias em particular. Julgamos, preferencialmente, haver uma comparação entre essências em geral (τὸ τί ἐστίν), que abrangem inclusive as essências das substâncias, e as substâncias não compostas, bem como uma aproximação do sentido de verdade próprio na intelecção destas noções com a verdade na apreensão das coisas incompostos, ou ainda, coisas simples<sup>112</sup>. Quanto ao que são tais substâncias não compostas, cremos que a interpretação mais imediata é aquela de Ross, a saber, tais substâncias são o primeiro motor imóvel e as inteligências que movem as esferas. Entretanto, para a inteira inteligibilidade da passagem, resta saber por que Aristóteles introduziria nessa discussão que trata da intelecção dos incompostos, uma observação sobre o conhecimento de tais substâncias eternas e separadas. Talvez, então, Tricot esteja certo ao supor que as substâncias não compostas referidas nos passos supracitados sejam as formas em geral. Ora, mas estas não parecem se distinguir das essências que justamente são referidas nessa passagem como algo distinto das substâncias não compostas, pois o Estagirita estabelece uma comparação acerca da noção verdade própria na intelecção de cada uma dessas noções.

Sendo assim, para compreendermos os passos supracitados da *Metafísica*, somos levados a conjecturar. Supomos que se não mitigarmos o significado do termo οὐσία da

---

<sup>112</sup> Em E 4, passo que julgamos ser uma antecipação a essa discussão acerca dos incompostos de Θ 10, Aristóteles considera que não há verdade em contraposição com falso, nem mesmo no pensamento, na apreensão dos simples e das essências (cf. *Metaph.* E 4 1027b<sub>27-28</sub>: τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστίν). Parece-nos que o Estagirita com esse dois termos (simples e essências) pretende em alguma medida distinguir tais noções, distinção essa que nos parece corresponder à de *theta* entre incompostos e essências. Evidentemente, do que é simples há uma essência, mas nem toda essência é dos simples.

expressão τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας utilizado pelo filósofo, devemos então compreender que este refere-se ou às substâncias enquanto forma ou às substâncias eternas e separadas, a saber, o primeiro motor imóvel e as substâncias que movem os corpos celestes. Mas Aristóteles compara as substâncias não compostas com as essências ou “o que é” (τὸ τί ἐστίν), logo, aquelas não podem ser as substâncias enquanto formas, pois tais são justamente essências, então, essas noções se identificariam e, evidentemente, o filósofo não poderia estabelecer uma comparação entre as mesmas. Deste modo, resta a τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας serem, de fato, o primeiro motor imóvel e as substâncias que movem os planetas (cf. *Metaph.* Λ 8). Se assim o for, então o Estagirita explica que assim como a pesquisa das definições, do “o que é” (τὸ τί ἐστίν), pode produzir o erro apenas acidentalmente, também a apreensão das substâncias não compostas não admite propriamente o erro. Assim, tais operações cognitivas assemelhar-se-iam à apreensão dos incompostos em discussão nesse capítulo da *Metafísica*, pois essa intelecção não admite o erro, mas apenas a ignorância.

Quanto à impossibilidade do erro na intelecção das essências, possível somente por acidente, comparável ao erro na apreensão das substâncias não compostas, mencionada no passo supracitado, segundo Tricot, a exegese preferível dessa passagem é aquela de Tomás de Aquino e de Ross, tal que é preciso primeiro considerar que o incomposto (ἀσύνθετον) é simples enquanto é um termo de uma proposição complexa<sup>113</sup>. Mas, nele mesmo, é um elemento composto do gênero e da diferença específica, logo, o erro que ocorre por acidente atribuído aos incompostos diz respeito a esses considerados nesse último ponto de vista. Ora, Aristóteles explica na sua *Metafísica* que a definição é uma noção que é una, pois se refere a algo essencialmente uno (cf. *Metaph.* Η 6 1045a<sub>12-13</sub>: ὁ δ' ὀρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς ... τῷ ἐνὸς εἶναι), e a distinção dessa noção em gênero e diferença específica corresponde àquela entre matéria e forma (cf. *Metaph.* 1045a<sub>34-35</sub>: καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ

<sup>113</sup> Cf. Ross, II, 277 e Tomás de Aquino p. 551, n. 1908 *apud* Tricot, *op. cit.*, p. 524, n. 4. Tricot não distingue incompostos, essências e substâncias não compostas, não analisa essas noções separadamente.



ἐνέργειά ἐστιν), ou ainda, potência e ato, de modo que buscar a causa da sua unidade é como buscar a causa do ser um (cf. *Metaph.* 1045b<sub>19-20</sub>: ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι), afinal, a matéria próxima e a forma são o mesmo e uno (cf. *Metaph.* 1045b<sub>18-19</sub>: ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτὸ καὶ ἐν). Sendo assim, ainda que a definição seja una em modo essencial, e que a distinção em gênero e diferença específica possa ser a causa do erro apenas accidental das definições, porém, não nos parece que os compostos em discussão possam se dividir em gênero e diferença; afinal, afigura-nos que os compostos são noções mais simples. Ademais, cremos que o engano por acidente em questão comparável ao erro na apreensão das substâncias não compostas, bem como à ignorância na apreensão dos compostos, corresponde antes ao engano também por acidente que pode acontecer na percepção do sensível próprio<sup>114</sup>. E o que corrobora nossa interpretação é que ao final do capítulo do tratado da alma em exame (cf. *DA* III 6 430b<sub>29-30</sub>), o Estagirita retoma a discussão inicial sobre a noção de verdade própria à intelecção dos indivisíveis, comparando a mesma ao sempre verdadeiro na percepção do sensível próprio. Ora, se há uma semelhança no que diz respeito à “verdade” na sensação do próprio e a verdade na intelecção dos indivisíveis, pensamos que também deva haver quanto à possibilidade do erro. Nos passos que Aristóteles examina a percepção do sensível próprio, considera não ser possível se enganar nessa atividade – enganar-se quanto à cor, ao ruído –, contudo, pode-se enganar quanto ao que é e onde se encontram tais sensíveis (cf. *DA* II 6 418a<sub>8-16</sub>). Julgamos que algo correspondente deva se dar para o caso intelecção das essências e dos compostos. Assim, se não há engano na apreensão destes, todavia, saber o que é o indivisível particular, ou a essência, e onde ele se encontra, sobre isso pode haver engano. Como bem nos ensina *Metafísica* A 981a<sub>20-23</sub>, ao considerar que se alguém possui a noção sem a experiência, e sabe o universal, mas ignora nisso o particular, errará muitas vezes no tratamento do particular.

---

<sup>114</sup> Cf. semelhantemente Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 403.

E ainda explicando o ser das substâncias não compostas, assevera o Estagirita: “e todas [as substâncias não compostas] são em ato, não em potência, pois gerar-se-iam e corromper-se-iam, na realidade o ser em si mesmo não vem a ser nem se corrompe, pois gerar-se-ia a partir de algo.” (*Metaph. Θ 10 1051b<sub>28-30</sub>*: καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει, ἐγίγνοντο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἕκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο·). Ora, supomos que as substâncias não compostas são o primeiro motor imóvel e as substâncias que movem os corpos celestes, e tais são atuais e ser em si mesmas, para as quais não há geração nem corrupção. Porém, entendemos que não precisamos restringir essa afirmação a tais substâncias eternas e separadas. Afinal, como elucidada o próprio filósofo em sua *Metafísica*, “é evidente então que nem a forma, ou como quer que convenha chamar a forma no sensível, não se gera nem dela há geração, nem o que é ser” (*Metaph. Z 8 1033b<sub>5-7</sub>*: φανερόν ἄρα ὅτι [οὐδὲ] τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται οὐδ’ ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι). Explica o Estagirita ainda nesse capítulo da *Metafísica*, “que o chamado como forma ou substância não se gera, mas se gera o composto denominado segundo aquela” (*Metaph. Z 8 1033b<sub>16-18</sub>*: ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται.). Enfim, nessa análise da forma ou essência como o que não se gera nem se corrompe, há uma alusão indireta à indivisibilidade destes, a saber: “o que se gera deve sempre ser divisível, e ser por um lado isso, por outro lado aquilo, digo por um lado matéria e, por outro, forma.” (*Metaph. Z 8 1033b<sub>12-13</sub>*: δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι αἰεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ’ ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος.). Logo, o que não se gera é indivisível. Dado, então, que as formas em geral não se geram, são indivisíveis, isto é, não se dividem como os compostos nos quais elas inerem, bem como são em ato, e não em potência, pois são essência das coisas, então são semelhantes às substâncias não compostas e, por isso mesmo, o valor de verdade da intelecção das essências

é semelhante à verdade na intelecção das substâncias não compostas. Assim, como nos ensina o *De anima*, um animal produz um animal, uma planta produz uma planta, e nessa medida participam do sempre e do divino, pois perduram não neles mesmos, mas em um outro, no movimento de geração das espécies (cf. *DA* II 415a<sub>28</sub>-b<sub>7</sub>). cremos, por conseguinte, que esse raciocínio (ser em ato, não ser engendrado, não se corromper) pode-se estender aos incompostos e, por isso, essências e substâncias não compostas são referidas nesses passos de *Metafísica* Θ 10. Contudo, entendemos que os incompostos não se dividem nem mesmo em gênero e diferença específica, como acontece à essência de cada espécie de coisa, e nem são substâncias separadas, como são as substâncias não compostas.

Aristóteles, assim, conclui o argumento que relaciona os incompostos com as essências de cada espécie de coisa e as substâncias não compostas nos seguintes termos: *“Então tudo o que é ser e em ato, sobre isso não é possível errar, mas entender ou não entender; dessas coisas se busca o que é, se isso é ou não é”* (*Metaph.* 1051b<sub>30-33</sub>: ὅσα δὲ ἐστὶν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνέργειαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ’ ἢ νοεῖν ἢ μὴ· ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μὴ). Supomos, então, que o filósofo considera os incompostos ao lado das essências de cada espécie de coisa e das substâncias não compostas como o que é ser e em ato. E dessas coisas que possuem ser e são em atualidade, não é possível errar quando as pensamos, sendo possível apenas não as entender. Ou seja, a pesquisa do “o que é” ou das definições, bem como a investigação se algo corresponde, ou não, a uma substância não composta, admite o erro apenas acidental, isto é, na relação entre o conhecimento universal adquirido e a percepção do particular. Quanto à intelecção dos incompostos, esta também não admite o erro, mas apenas a ignorância. Logo, Aristóteles estabelece uma analogia concernente à noção de verdades envolvida nessas diferentes operações intelectivas para a apreensão de inteligíveis também diferentes.

Assim, nos passos examinados de *Theta* temos o desenvolvimento do que o Estagirita enunciou sobre a intelecção das coisas simples e essências em *Épsilon* (cf. *Metaph.* 1027b<sub>27-28</sub>). Ou seja, podemos agora compreender porque o verdadeiro e o falso não se encontram nem no pensamento para o caso da intelecção destes inteligíveis. Pois, para os compostos não há uma verdade em correlação com o falso, mas apenas a apreensão, e nesse caso necessariamente verdadeira, ou a não apreensão dos mesmos. E tal não é um julgamento, uma afirmação ou negação, mas apenas um mero colocar em evidência, logo, uma atividade não discursiva. Afinal, não há para o ser do simples potencialidade, não há movimento, não há sequer qualquer composição para o mesmo, então o intelecto não precisa percorrer diferentes propriedades ou acidentes, pois, nesse caso, a essência e o que é apreendido coincidem, sendo essa essência eminentemente una. Ora, nesse ponto somos diretamente remetidos à nossa discussão central da intelecção dos indivisíveis do *De anima* III 6. Entendemos que os simples de E 4, bem como os compostos de Θ 10, são unos, o que com outras palavras podemos dizer, são indivisíveis<sup>115</sup>. Assim, por meio de um exame dos sentidos do um podemos discernir, como parece pretender fazer Aristóteles no sexto capítulo da sua noética, o que são essas coisas simples, compostas e indivisíveis cuja intelecção é sempre verdadeira, o que nos resta ainda compreender.

Julgamos, portanto, como já o dissemos, que o Estagirita introduz sua investigação da intelecção dos indivisíveis por meio de uma comparação com a intelecção dos compostos para assinalar a especificidade do valor de verdade dessa atividade intelectual. E não compreender a importância dessa discussão introdutória sobre a acepção de verdade própria na intelecção dos indivisíveis, que é inclusive retomada na conclusão da discussão do *De anima* III 6, é não compreender a operação intelectual envolvida, o que parece conduzir a interpretações mitigadas dessa atividade do intelecto.

<sup>115</sup> *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>4-5</sub>: γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτη ἐν λέγεται, pois tudo o que não tem divisão, enquanto não tem, diz-se um; I 1 1052b<sub>15-16</sub>: διὸ καὶ τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαίρετῳ ἐστὶν εἶναι, por isso o ser do um consiste na indivisibilidade.

Porchat relega a problemática da verdade a uma investigação da faculdade intelectual externa à analítica de Aristóteles. Talvez, por isso mesmo, por não se delongar em uma investigação da verdade própria à atividade de intelecção das essências, simples, ou indivisíveis, não encontre dificuldades em interpretar essa atividade como decorrente de uma ascensão dialético-indutiva, uma prática correta de um método indutivo, que nos conduz progressivamente em direção à apreensão do que é mais universal.<sup>116</sup> Assim como também Berti não encontra dificuldades em associar a intelecção dos indivisíveis do *De anima* III 6, bem como a intelecção das essências, que supõe ser o tema dos *Analíticos Posteriores* II 19, à pesquisa dos princípios referida nos *Tópicos*, pesquisa esta que pertenceria à dialética. E o intérprete considera que a questão de saber se uma fórmula como “animal bípede” é a definição de homem seria um problema da dialética, submetida a uma discussão entre dois interlocutores, concluindo: o contrário de uma simples intuição<sup>117</sup>. Kal distingue raciocínio discursivo (do qual faria parte também a indução dos *Anal. Post.* II 19) do que denomina intuição, pois considera que nenhum procedimento dialético, que produz conhecimento somente plausível, poderia fornecer o conhecimento sempre verdadeiro próprio na apreensão dos princípios pelo intelecto<sup>118</sup>. Ora, julgamos que de fato uma ascensão dialética não se parece em nada com a atividade de apreensão dos simples mencionada em *Metafísica* E 4 ou dos compostos examinada em *Metafísica* em Θ 10, e nem dos indivisíveis do *De anima* III 6. Afinal, como vimos, a verdade própria dessa atividade é necessária porque se dá na apreensão de princípios cuja noção tem a mesma extensão do ser, sendo essa uma atividade imediata, não precedida por nenhuma outra proposição, nenhum outro conhecimento intelectual, não parecendo poder serem tais princípios descobertos por meio de uma progressiva investigação. Mas, evidentemente, também não estamos dispostos a aceitar que a intelecção dos simples se dê por meio de uma misteriosa intuição. Afinal, essa atividade tem

<sup>116</sup> Cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 387-393.

<sup>117</sup> Cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 403-404.

<sup>118</sup> Cf. Kal, V., *op. cit.*, p. 110-111.

como ponto de partida um outro tipo de atividade cognitiva, a saber, a sensação. Assim, as diferenças nas soluções da questão de saber como ocorre a intelecção dos princípios dependem de como se compreende o intelecto humano (cf. *De anima* III 4-5)<sup>119</sup> e, sobretudo, o modo se operar deste intelecto (cf. *De anima* III 6).

Todavia, um papel importante parece ser ainda reservado à dialética, não como faculdade que apreende os princípios, mas como procedimento explanatório capaz de expor discursivamente princípios que não são demonstráveis. Deste modo, após apreender pelo intelecto, a partir da sensação, um inteligível indemonstrável, esse é trazido à discussão por meio da dialética, mas se não houver um ponto de partida exterior à dialética, afigura-nos que nada porá termo à balbúrdia das opiniões, ainda que as mais autorizadas. Por isso a apreensão de um princípio como o de não-contradição não deve contar com uma pesquisa do “por quê”, nem do “o que é”, mas é um princípio comum imediatamente apreendido pelo intelecto, e negá-lo colocaria em risco mesmo a possibilidade de pensar (cf. *Anal. Post.* I 71a<sub>13-14</sub>). E Aristóteles discute sobre esse princípio de não-contradição por meio de um procedimento argumentativo particular, através da refutação, já que tal princípio não pode ser demonstrado (cf. *Metaph.* Γ 4). Quando o filósofo discute sobre o quádruplo sentido de causa, começa por meio de uma argumentação dialética, contudo, os princípios descobertos não advêm das opiniões expostas, mas parecem apenas contrapostos a elas (cf. *Metaph.* A, *Phys.* II). O mesmo ocorre no estudo inicial da alma (cf. *DA* I 2-5), no qual há uma espécie de doxografia ou, mais precisamente, uma discussão dos ἔνδοξα – estudo das opiniões mais qualificadas acerca de um assunto que afigura ser uma investigação preliminar. Todavia, a noção de alma aristotélica não parece decorrer das opiniões vigentes, se bem que em parte possua algo delas, em parte se distinga. Afinal, o Estagirita expõe as opiniões dos filósofos não em uma ordem cronológica, ou, ao contrário, aleatoriamente, descrevendo-as imparcialmente, mas o faz

---

<sup>119</sup> Discutimos sobre o *De anima* III 4-5 e tese da unidade do intelecto no primeiro capítulo deste trabalho.

pontuando-as segundo sua própria filosofia, procedimento dialético que parece pretender expor por meio do embate das opiniões noções que não são propriamente demonstráveis ou definíveis. Não nos parece, assim, que o Estagirita pretenda que tais princípios sejam adquiridos por meio de refutação e assimilação das opiniões sobre os mesmos, tal que através de uma correta técnica argumentativa depuremos as noções mais verdadeiras até chegarmos àqueles. Antes, tendo-se apreendido os princípios, e não podendo ser os mesmos demonstrados, resta mostrar sua verdade por meio do embate dos mesmos com as opiniões correntes. Em suma, a dialética em Aristóteles parece ser o âmbito possível para se argumentar e mostrar princípios que são indemonstráveis e adquiridos por meio de uma imediata intelecção.

Passemos, então, ao exame que agora se faz necessário: enfim, o que são essas coisas simples, incompostas e indivisíveis cuja intelecção é imediata e sempre verdadeira. Continuemos, pois, em nossa análise dos passos do *De anima* III 6.

### **2.3 Os modos de se dizer o indivisível: sentidos do ἔν**

Após a discussão inicial do *De anima* III 6 que contrapõe o valor de verdade na intelecção dos indivisíveis ao valor de verdade na composição de intelecções, Aristóteles começa propriamente seu exame dos indivisíveis. Classifica-os em consonância com as análises dos sentidos do um (ἔν) de *Metafísica* Δ 6 e I 1, logo, correlacionar esses textos é imprescindível<sup>120</sup>. E não somente enumera os sentidos ou tipos de indivisíveis nesses passos do seu tratado da alma, mas o Estagirita também enuncia a operação envolvida na intelecção de cada um dos diferentes indivisíveis.

---

<sup>120</sup> Como Hicks considera, mas não desenvolve uma análise comparativa (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 510-511).

Sendo assim, primeiro examinemos a direta relação do um (ἓν) com a noção de indivisibilidade com o objetivo de ampliar e preencher algumas lacunas da elíptica discussão do *De anima* III 6 em evidente acordo com a classificação dos muitos modos de se dizer o “um” da *Metafísica* (cf. *Metaph.* I 1 1052a<sub>15</sub>: τὸ ἓν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς). E nos próximos itens analisaremos os passos do *De anima* III 6 que enumeram diferentes indivisíveis, a saber, o indivisível segundo o quanto, o segundo a forma, o ponto e tudo o que assim é divisão e indivisível, tendo em consideração os modos de se dizer o “um” estudados na *Metafísica*. Sigamos, portanto, em nossa análise das coisas ditas unas classificadas em Δ 6 e I 1, bem como da noção comum de indivisibilidade e medida que compreende todos os sentidos do “um”.

Em *Metafísica* Δ 6, livro que é considerado como uma espécie de léxico filosófico, pois estuda diferentes significados dos termos fundamentais para compreensão do pensamento do Estagirita, encontramos três classificações dos modos de se dizer o “um”, ou das coisas que são ditas unas<sup>121</sup>. Julgamos que o filósofo por meio desses diferentes reagrupamentos dos sentidos do “um” busca explorar certo campo semântico do termo, e não apenas isso, mas procura estabelecer em suas formulações finais uma classificação que melhor exprima seu pensamento. Intentemos, assim, encontrar uma coerência entre as diferentes classificações dos sentidos do “um” delineadas pelo Estagirita. O que exige um

---

<sup>121</sup> Alerta-nos Angioni (cf. Angioni, L. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2008, p. 72) que *Delta* é um livro da *Metafísica* “no qual Aristóteles registra diversas acepções correntes dos termos sem, no entanto, submetê-las a crítica ou a um ordenamento hierárquico.” Assim, os diferentes reagrupamentos dos modos de se dizer o “um” apresentados pelo Estagirita em Δ 6 não coincidem perfeitamente, e nessa medida parecem ter por objetivo apenas a exploração de um certo campo semântico do termo. Contudo, julgamos que o filósofo ao enumerar os vários sentidos do “um” acaba não apenas por estabelecer um léxico, mas assinala sua concepção do “um” como um predicado, sem considerá-lo em nenhum passo do capítulo como uma substância separada. Ora, certamente essa discussão tem por pano de fundo uma oposição a outros pensadores (ou ao menos à interpretação aristotélica de Platão e dos pitagóricos, cf. *Metaph.* I 2 1053b<sub>9-20</sub>) sem, no entanto, pretender o Estagirita mitigar a importância da noção de unidade para a inteligibilidade das coisas. Não enquanto princípio ou causa universal, e menos ainda como substância separada, mas “um” como noção indivisível e medida que é predicado comum de todos os modos de ser, embora diferente em cada um deles, afinal, “ser” e “um” são termos convertíveis, mas não idênticos (cf. *Metaph.* Γ 2 1003b<sub>22-34</sub>, I 2; Berti, E., “Le problème de la substantialité de l’être et de l’un dans la *Métaphysique*”, in: *Études sur la Métaphysique d’Aristote – actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum*. Pierre Aubenque (publication), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, p. 89-129).



grande esforço interpretativo, pois o filósofo não apenas oscila no modo de compilar os diferentes sentidos do “um”, como também utiliza alguns termos fundamentais sem deixar claro o exato significado que lhes atribui. Entretanto, cremos que essa tentativa de encontrar um nexos entre as diferentes enumerações dos modos de se dizer o “um” nos possibilitará compreender com maior clareza e consistência a estruturação da elíptica discussão do *De anima* III 6.

Assim, o Estagirita considera inicialmente que o “*um se diz de uma parte segundo acidente de outra por si mesmo*,” (*Metaph.* Δ 6 1015b<sub>16-17</sub>: ἐν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ’αὐτό.). O “um” por acidente é a unidade expressa em uma proposição heterogênea, isto é, em uma composição de intelecções no qual se une um atributo, um acidente, a um sujeito. E os exemplos de Aristóteles são “Corisco e o músico” e “Corisco músico”, pois ambas as proposições expressam o mesmo, ademais, “músico e o justo”, e “Corisco justo”, e todas essas atribuições exprimem uma unidade, pois “músico” e “justo” são acidentes de uma única substância, a saber, de “Corisco” (cf. *Metaph.* Δ 6 1015b<sub>17-22</sub>). E acrescenta ainda como exemplo de unidade acidental “homem músico”, pois “*igualmente diz-se o acidente também do gênero ou dos nomes de algo tomado universalmente*,” (*Metaph.* Δ 6 1015b<sub>28-29</sub>: ὡσαύτως δὲ κἂν ἐπὶ γένους κἂν ἐπὶ τῶν καθόλου τινὸς ὀνομάτων λέγεται τὸ συμβεβηκὸς.)<sup>122</sup>. Ora, γένος não é mencionado nesse passo em seu sentido

<sup>122</sup> Eis um dos passos cujo significado de um termo fundamental para o pensamento do filósofo não é claro, ou seja, Aristóteles parece denominar a forma (εἶδος), ou a espécie, no caso, “homem”, um gênero, ou um universal (καθόλου). Bem sabido é o fato que o Estagirita não resolve a ambigüidade no uso do termo εἶδος, se se refere à espécie “homem”, ou à diferença, “alma racional”, além de usar o termo γένος nessa passagem em um modo bastante solto, identificando-o com εἶδος (cf. *Metaph.* Δ 6 1015b<sub>32-34</sub>). Assim, o filósofo considera o εἶδος no passo em exame um universal. Mas, já no primeiro capítulo da *Metafísica Z* Aristóteles afirma que o “o que é”, a essência, o que conhecemos no pensamento aristotélico por forma, significa a substância, e em *Z* 13 afirma que nenhum universal é substância. Estamos, então, diante de um dilema: pois, por um lado o filósofo afirma que a forma é universal e que é uma substância (a primeira afirmação não a faz explicitamente, mas é fácil reconstituí-la, e a segunda é feita explicitamente), e por outro nega expressamente a substancialidade aos universais. Bastante conhecida é essa inconsistência (cf. Leshner, James H., “Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema”, in: *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 235-243; Angioni, L. [2008], *op. cit.*, p. 45-60, 91-109) que julgamos apenas aparente. Creio que a solução mais simples para tal dificuldade consiste em compreendermos que nada do que é comum de vários e nunca próprio de nenhum particular é uma substância em Aristóteles. Ou seja, o “um” e o “ser” são noções comuns a todos os modos de se dizer o ser e nunca um próprio de algum deles. Nem mesmo a

técnico, como um gênero (animal) que se divide em espécies (homem, cavalo, cão), mas como um termo universal (homem), porque se diz de mais de um (Corisco, Cálías, Sócrates), embora seja também próprio do particular (Corisco). Logo, γένος nesse passo é um universal coextensivo à classe que nomeia, no caso, espécie humana, portanto, mais adequado seria denominá-lo forma, εἶδος. Deste modo, evidentemente Aristóteles quer dizer que “músico” e “justo” atribui-se acidentalmente à “homem”, assim como à “Corisco”, pois “homem” não é um universal qualquer, mas um universal que exprime uma essência, e nessa medida, é uma substância enquanto forma, isto é, é a essência de Corisco. O mesmo não poderia dizer de “animal”, pois embora seja uma das partes da definição de “homem”, não é coextensivo com “Corisco”. E seria mesmo estranho dizer “animal justo”, ou “músico”, pois “animal” não é a essência de “Corisco”, ainda que seja parte da definição, mas o é como matéria, ou substrato das diferenças, e não como forma. Ou seja, atribui-se “músico” à “Corisco”, ou ao nome universal “homem”, bem como “justo” também se predica da substância ou do seu nome universal, e “justo” de “músico”. E todos esses atributos são, em última instância, propriedades ou acidentes de uma certa substância, pois dela são disposição ou afecção (cf. *Metaph.* Δ 6 1015b<sub>34</sub>: ὡς ἔστις ἢ πάθος τῆς οὐσίας), não sendo nenhuma dessas atribuições

---

unidade aritmética, que é absolutamente indivisível, ou a substância, a qual se atribui os demais modos de ser, são essencialmente “um” e “ser”, pois estes são apenas atributos das coisas unas e dos modos de ser, e nem sequer o primeiro motor imóvel se define pela unidade ou por ser (cf. Berti, E. [1979], *op. cit.*, p. 110-111), ainda que seja eminentemente “um” e “ser”. Ao passo que “homem”, embora seja dito de muitos – Cálías, Corisco, Sócrates –, é a diferença em cada um segundo a espécie, logo, um próprio. Assim, “homem” em alguma medida é universal, pois se predica de mais de um, mas não é um comum, pois é a essência de cada um de uma mesma espécie, e nessa medida é substância enquanto forma. Angioni (cf. Angioni, L. [2008], *op. cit.*, p. 45-46) assinala que as diferentes estratégias para evitar aquela inconsistência consistem em considerar um dos três termos envolvidos (εἶδος, οὐσία, καθόλου) em um duplo sentido. Concordamos com o comentador que o “universal” é o termo que preferencialmente assume uma dúplice significação no seio daquela aparente contradição. Assim, quando o Estagirita assevera que nenhuma substância é universal, tem em conta o universal genérico, comum, à semelhança das Formas platônicas (cf. Angioni, L. [2008], *op. cit.*, p. 88-89). Contudo, quando considera a forma um universal, o filósofo tem em consideração a definição de “universal” do *De interpretatione* 7 17a<sub>39</sub>-b<sub>1</sub>, a saber, universal é o que por natureza é predicado de uma pluralidade, enquanto o particular não o é, por exemplo, “homem” é um universal e “Cálías” é um particular, como exemplifica o próprio Estagirita. Deste modo, “homem” é um universal em Aristóteles, mas no interior de uma mesma espécie e coextensivo com esta. Enquanto que os universais que absolutamente não são substâncias no pensamento aristotélico são aqueles de maior extensão que seu sujeito, portanto, comum a vários que não se encontram sequer em uma mesma espécie, logo, não são essências – concordando aqui com a análise de Angioni (cf. Angioni, L. [2008], *op. cit.*, p. 45-89), que também examina cuidadosamente o debate com os platônicos em questão nessa discussão, o que não retomamos.

gênero e na substância (cf. *Metaph.* Δ 6 1015b<sub>33-34</sub>: ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ). Enfim, nenhuma daquelas proposições exprime a essência de “Corisco”, são todas elas atribuições heterogêneas. Diferentemente de “Corisco é homem”, cuja atribuição é essencial, exprimindo o que é “Corisco” (cf. *Metaph.* Δ 6 1015b<sub>32-34</sub>), não sendo este, por conseguinte, um caso de unidade accidental. Passemos, então, ao exame do “um” por si mesmo.

Aristóteles classifica nessa primeira enumeração o “um” por si mesmo em quatro sentidos, pois quatro seriam as coisas propriamente ditas unas. O primeiro modo de se dizer o “um” por si mesmo determina-o assim: “*Mas dos que são ditos um por si mesmo certamente se diz por ser contínuo,*” (*Metaph.* Δ 6 1015b<sub>36</sub>-1016a<sub>1</sub>: τῶν δὲ καθ’ αὐτὰ ἐν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῆ εἶναι.). E das coisas que são contínuas, explica o filósofo, há as que assim o são por arte, e as por natureza, ou por si mesmo. Contínuo por arte é, por exemplo, pedaços de madeira unidos pela cola (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>1</sub>), quiçá, uma cadeira. E acerca da unidade do contínuo por natureza, esclarece: “*diz-se um também uma linha, mesmo enquanto quebrada, mas contínua, e do mesmo modo cada uma das partes, por exemplo, perna e braço*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>2-3</sub>: καὶ γραμμῆ, κὰν κεκαμμένη ἦ, συνεχῆς δέ, μία λέγεται, ὥσπερ καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον, οἷον σκέλος καὶ βραχίον.). E estabelece uma diferença no grau de unidade desses contínuos: “*mas desses mesmos, mais unos são os contínuos por natureza do que os por arte*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>4</sub>: αὐτῶν δὲ τούτων μᾶλλον ἐν τὰ φύσει συνεχῆ ἢ τέχνῃ.). E adiciona que “*contínuo se diz daquilo cujo movimento é uno por si mesmo e não é possível ser de outro modo; e é uno porque indivisível, e indivisível segundo o tempo.*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>5-6</sub>: συνεχῆς δὲ λέγεται οὐ [ἦ] κίνησις μία καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως· μία δ’ οὐ ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον.). Aristóteles, nesse passo, parece dizer apenas que o movimento do que é contínuo se dá em um mesmo intervalo de tempo, pois é um todo que se move simultaneamente em um mesmo tempo. Ou seja, é porque deslocamos a linha reta inteira, ou

as partes do corpo, como a tíbia ou a coxa, cada uma nelas mesmas como um todo, em um movimento único e simultâneo, que esse movimento se dá também em um único intervalo de tempo. Já a perna inteira podemos deslocar em intervalos de tempo distintos, pois podemos, por exemplo, deslocar a tíbia, e não a coxa. E desse modo tudo o que se pode dobrar, o movimento e o tempo pode ser e não ser simultâneo. Como é o caso também da linha quebrada no qual as partes podem ser deslocadas em um movimento e tempo distintos, aumentando ou diminuindo o ângulo, enquanto o movimento da reta é sempre simultâneo, logo, em um mesmo intervalo de tempo (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>11-17</sub>). E o Estagirita mais uma vez diferencia graus de unidade do contínuo, nuança então: “*diz-se um as coisas que em geral são contínuas mesmo que tenham dobra, e ainda mais as coisas que não têm dobra, por exemplo, tíbia ou coxa mais do que a perna, porque o movimento da perna pode não ser uno.*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>9-12</sub>: τὰ τε δὴ ὅλως συνεχῆ ἐν λέγεται κὰν ἔχη κάμψιν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ μὴ ἔχοντα κάμψιν, οἷον κνήμη ἢ μηρὸς σκέλους, ὅτι ἐνδέχεται μὴ μίαν εἶναι τὴν κίνησιν τοῦ σκέλους.). Assim, as coisas unas por serem contínuas, ou a unidade por continuidade é o primeiro dentre os modos de se dizer o “um” por si mesmo enumerados pelo filósofo. E entre as coisas contínuas, estabelece-se ainda uma gradação ascendente dos níveis de unidade, tal que mais uno é o contínuo por natureza que não se dobra e, por conseguinte, cujo movimento é uno e indivisível, e em um tempo também indivisível. Portanto, Aristóteles associa ao “um” nesse sentido de continuidade a indivisibilidade na percepção do movimento do que é contínuo.

O segundo modo de se dizer o “um” por si mesmo nessa primeira classificação do Estagirita são as coisas unas quanto ao substrato. Distingue então: “*ainda em um outro modo se diz o um, ao ser indiferenciado o substrato pela forma*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>17-18</sub>: ἔτι ἄλλον τρόπον ἐν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶδει εἶναι ἀδιάφορον·). E esses são tais como o vinho, o óleo, a água, os líquidos em geral, como exemplifica o filósofo, ditos

unidades porque o substrato primeiro ou último é o mesmo (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>20-24</sub>), ou seja, a percepção da forma sensível do substrato de cada um daqueles é unitária e indivisível. Como explica Aristóteles: “*e [tem o substrato] indiferenciado aqueles cuja forma é indivisível segundo a sensação;*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>18-19</sub>: ἀδιάφορον δ’ ὧν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν). Ora, cremos que o filósofo está se referindo aqui a uma indiferenciação na forma do substrato material, e diz que todos eles são água ou ar (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>23-24</sub>: ὕδωρ γὰρ ἢ ἀήρ πάντα ταῦτα). Isto é, para os diferentes tipos de líquidos, o substrato último é o mesmo, e a percepção do substrato primeiro é indivisível, afinal, não percebemos os líquidos seccionados em partes. Logo, se essa unidade do substrato é apreendida pela sensação, e não pelo intelecto, então a forma em questão é a de um substrato sensível. Portanto, não parece estar em discussão nesse passo a indivisibilidade das formas em geral, mas da forma sensível do substrato material apreendida somente pela sensação<sup>123</sup>. Mais uma vez, ao sentido do “um”, nesse passo, como unidade do substrato material, Aristóteles relaciona a indivisibilidade na percepção.

O terceiro modo de se dizer o “um” por si mesmo, nesse primeiro agrupamento, são as coisas cujo gênero é o mesmo, como afirma o Estagirita: “*e também se diz um aqueles cujo gênero é um, diferindo nas diferenças opostas –*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>24-25</sub>: λέγεται δ’ ἓν καὶ ὧν τὸ γένος ἓν διαφέρον ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς –). Agora a unidade em questão não diz respeito ao substrato material, mas ao gênero enquanto substrato comum das diferentes espécies, como elucida o filósofo: “*– e todas estas coisas são ditas um porque o gênero é um e o substrato nas diferenças (por exemplo, cavalo, homem, cão, é algo uno porque são todos animais),*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>25-27</sub>: – καὶ ταῦτα λέγεται πάντα ἓν ὅτι

<sup>123</sup> Como classifica também Berti (cf. Berti, E. [1979], *op. cit.*, p. 108) esse tipo do “um” por si; coisas indivisíveis quanto à espécie sensível, isto é, constituídas pela mesma matéria.

τὸ γένος ἔν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς [οἷον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἔν τι ὅτι πάντα ζῶα].)<sup>124</sup>.

Enfim, o quarto modo de se dizer o “um” por si mesmo nessa classificação são as coisas cuja noção que exprime a essência é una. Como assevera Aristóteles: “*e, além disso, diz-se um quanto à noção que diz o que é ser, indivisível em relação a outra que evidencia (que é ser) a coisa*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>32-34</sub>: ἔτι δὲ ἔν λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα [τί ἦν εἶναι] τὸ πρᾶγμα). Ou seja, a noção que exprime a essência de algo, a despeito da multiplicidade das coisas, é una e indivisível, porque evidencia o que é o ser de cada um e de todos no interior de um mesmo grupo cuja noção da essência é a mesma. E, exemplifica: “*sendo assim, o que cresce e o que diminui é um, porque a noção é una, como a respeito das superfícies [una é] a [noção] da forma*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>35-b1</sub>: οὕτω γὰρ καὶ τὸ ηὔξημένον καὶ φθίνον ἔν ἐστίν, ὅτι ὁ λόγος εἷς, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἐπιπέδων ὁ τοῦ εἴδους.). Apesar da explicação desse sentido do “um” como noção da essência sugerir tratar-se da unidade específica (por exemplo, o nome universal homem) em contraposição com a unidade genérica (animal) que a antecedeu, o Estagirita não nos fornece a espécie “homem” como exemplo desse tipo de unidade. Antes, a exemplifica através de noções que parecem mais gerais, a saber, a noção comum ao que cresce e diminui, bem como a das diferentes superfícies. E Aristóteles, uma vez mais, identifica unidade com indivisibilidade, nesse caso, indivisibilidade na intelecção da noção de algo em relação a outro cuja essência é a mesma, e não apenas na percepção.

O filósofo conclui sua análise desse modo de se dizer a unidade por si estabelecendo novamente uma gradação ascendente da unidade, a saber: “*e, em suma, aqueles cuja intelecção é indivisível e entende o que é ser, e não se pode separar nem no tempo, nem*

---

<sup>124</sup> Concordamos com Reale (cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 225, n. 14; Berti, E. [1979], p. 108), que diferentemente de Ross, distingue esse modo de se dizer o um em relação ao antecedente e explica que apesar de Aristóteles aproximar o gênero da matéria, por ser o substrato indeterminado relativamente às espécies nas quais se diferencia, todavia, o substrato material tem um sentido bem distinto do gênero enquanto substrato, sendo dito o gênero substrato somente por analogia.

*no lugar, nem na noção, esses principalmente são um, e destes mais as substâncias;*” (*Metaph. Δ 6 1016b<sub>1-3</sub>*: ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἓν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι.)<sup>125</sup>. Se o Estagirita refere-se aos exemplos mencionados nas linhas imediatamente precedentes, diz então ser a noção comum à crescer e diminuir, e a comum às superfícies em geral, apreendidas por uma inteligência indivisível, e que não se pode separar nem no tempo, nem no lugar, nem na noção. Ora, as superfícies (redonda, retangular, etc.) são quantidades na medida em que são grandezas mensuráveis, isto é, larguras delimitadas (cf. *Metaph. Δ 13 1020a<sub>10-14</sub>*), e o que cresce e o que diminui são movimentos segundo a quantidade<sup>126</sup>. Portanto, superfícies são figuras com determinados tamanhos, e crescer e diminuir são movimentos quantificáveis, mas figura, tamanho e movimento são sensíveis comuns (cf. *DA III 1 425a<sub>14-16</sub>*), logo, percebidos, e não inteligidos. Entretanto, a noção comum e indivisível que exprime a unidade essencial das superfícies e do que cresce e diminui em discussão é uma unidade inteligível, e não a percepção de figura, tamanho ou movimento. Julgamos, por conseguinte, plausível interpretarmos que a noção última de unidade em questão apreendida pelo intelecto é a quantidade como um dos modos de ser, como uma das figuras categoriais. Assim, crescer e diminuir, bem como superfícies, não afiguram ser considerados nos passos em exame como movimentos e grandezas percebidas, mas como quantidades numeráveis ou mensuráveis abstraídas pelo intelecto. E ainda mais uno, segundo graus de unidade estabelecidos pelo filósofo, é a substância. E concordamos aqui com exegese de Berti e Tricot que compreendem essa prioridade da unidade substancial como uma antecedência em relação às demais categorias, pois esses modos de ser se predicam da

---

<sup>125</sup> Reale (cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 227-228, n. 19), seguindo Bonitz, considera que os passos supracitados se ligam estreitamente ao anterior, acerca da unidade segundo a noção, quarto modo de se dizer a unidade, no que concordamos. E observa que, diversamente, Tomás e outros com ele consideram que essas linhas se referem a um novo significado de unidade.

<sup>126</sup> Cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 227, n. 18.

substância, sendo então a substância, no sentido primeiro, “um” e “ser”<sup>127</sup>. Prioridade esta bastante evidente na economia do pensamento aristotélico. Afinal, o “um” e o “ser” não são substâncias, mas os predicados mais universais, e, por esta razão, a pluralidade de modos em que se diz o “ser” é correspondente aos modos de se dizer o “um” (cf. *Metaph.* I 2). Ademais, se a substância é o gênero do ser do qual depende todos os demais modos de ser, por conseguinte, a unidade substancial é primeiramente o que é “um”. E Aristóteles relaciona a indivisibilidade em todos os sentidos (indivisibilidade na noção, no lugar e no tempo) à intelecção indivisível do que é ser (τὸ τί ἦν εἶναι).

Logo após essa classificação dos quatro modos de se dizer o “um” por si, o Estagirita então parece pretender sumarizar essa discussão, e acaba por estabelecer uma segunda enumeração para os sentidos de ἓν ao apresentar três exemplos de coisas unas. E nesse passo da argumentação alude novamente à direta relação do “um” com a noção de indivisibilidade, o que nos remete para nossas reflexões acerca da intelecção dos indivisíveis. Considera: *“pois, em geral, tudo o que não tem divisão, enquanto não tem, destes diz-se um, por exemplo, se não tem divisão enquanto homem, um é homem, e se [não tem divisão] enquanto animal, um é animal, e se [não tem divisão] enquanto grandeza, um é grandeza.”* (*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>3-6</sub>: καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτη ἓν λέγεται, οἷον εἰ ἢ ἄνθρωπος μὴ ἔχει διαίρεσιν, εἷς ἄνθρωπος, εἰ δ’ ἢ ζῶον, ἓν ζῶον, εἰ δὲ ἢ μέγεθος, ἓν μέγεθος.). Assevera, então, que porque essas coisas não têm divisão, quer quanto à espécie, quer quanto ao gênero, quer quanto a continuidade, são ditas unas, retomando os modos de se dizer o “um” em si mesmo estudados até o momento como noções não divisíveis. Ora, mas é preciso observar que essas coisas ditas unas não concordam perfeitamente com a quadripartição estabelecida anteriormente. Por certo, “homem” como noção una refere-se às coisas unas segundo a espécie. Modo de se dizer o “um” por si mesmo

<sup>127</sup> Cf. Berti, E. [1979], *op. cit.*, p. 107; Tricot, *op. cit.*, p. 265, n. 1.



que não foi explicitamente mencionado, parecendo tratar-se do quarto modo de se dizer o “um” anteriormente examinado, a saber, a unidade segundo a noção que exprime o que é ser. “Animal”, por sua vez, reporta-se às coisas unas por si mesmas porque o gênero é o mesmo, terceiro modo de se dizer o “um”. E por fim, a unidade da grandeza diz respeito às coisas unas porque contínuas, primeiro modo enumerado. Quanto à unidade no substrato material, segundo modo de se dizer o “um” por si mesmo, Aristóteles parece ignorar nesse resumo, ou convergir esse modo para algum daqueles três<sup>128</sup>.

Na seqüência dessa sumária exemplificação dos modos de se dizer o “um”, o Estagirita apresenta um terceiro reagrupamento priorizando a unidade na substância, adverte: *“mas das coisas que são ditas ‘um’, primeiramente são aquelas cuja substância é una, e una ou no contínuo, ou na forma, ou na noção;”* (*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>8-9</sub>: τὰ δὲ πρῶτως λεγόμενα ἐν ὧν ἡ οὐσία μία, μία δὲ ἢ συνεχεῖα ἢ εἶδει ἢ λόγῳ). Retoma, portanto, uma vez mais, o primeiro modo de se dizer o um em si mesmo, a saber, coisas contínuas. Mas nesses passos a unidade quanto à forma é enunciada explicitamente e classificada como se fosse um modo de unidade distinto da unidade nocional, enquanto na primeira classificação Aristóteles pareceu enumerar a forma como uma unidade na noção. Ademais, o termo gênero (γένος) não aparece nesse passo para nomear um dos tipos de unidade, poderíamos então pressupor que tal diz respeito à unidade na noção (λόγῳ) desse novo reagrupamento. Todavia, na primeira classificação dos modos de se dizer o “um” por si mesmo, a unidade nocional parece dizer respeito justamente à unidade específica, e contrariamente, naquela classificação a unidade genérica é distinguida da unidade na noção (λόγῳ). Cremos, portanto, que o filósofo oscila quanto ao sentido preciso da unidade nocional, de modo que essa ora exprime a unidade na

<sup>128</sup> Reale (cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 228, n. 20) considera que o resumo de 1016b<sub>3-6</sub> refere-se respectivamente ao segundo modo de se dizer o “um” – mesmo substrato –, ao terceiro – mesmo gênero –, e ao primeiro – contínuo. Discordamos dessa exegese da unidade enquanto “homem” como um tipo de unidade segundo o substrato, referindo-se aos passos 1016a<sub>17-19</sub>, pois nesse segundo modo de se dizer o “um” em si mesmo o filósofo afirma que a forma do substrato apreendida é indivisível segundo a sensação. Ora, evidentemente a forma do “homem” não é indivisível segundo a sensação, mas pelo intelecto, logo, julgamos que Aristóteles no passo que trata da unidade quanto ao substrato, refere-se a uma forma sensível, um substrato material, e não à forma que exprime a essência de uma coisa (ver acima, neste capítulo, p. 119, n. 123).

essência, mais propriamente unidade segundo a espécie (εἶδει) – primeira classificação (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>32-34</sub>) –, ora significa unidade segundo o gênero (γένει) – terceira enumeração (*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>8-9</sub>)<sup>129</sup>.

E Aristóteles fornece-nos ainda uma quarta compilação dos modos de se dizer o “um” ao término desse capítulo de sua *Metafísica*, enumeração que nos parece mais definitiva, diz: “e, além disso, o que é um o é segundo o número, segundo a forma, segundo o gênero, e segundo a analogia, pois [um] no número são aqueles cuja matéria é una, na forma aqueles cuja noção é una, no gênero aqueles cujas figuras das categorias são a mesma, e segundo a analogia tudo o que se comporta como outro em relação a outro.” (*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>31-35</sub>: ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ’ ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ’ εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ’ ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ’ ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ’ ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ’ ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.). Antecede esse novo resumo dos modos de se dizer o “um” uma reflexão inicial sobre o ser do “um” relacionado à noção de medida que será retomada com maiores aprofundamentos em *Metafísica* I 1. Ora, é na seqüência dessa análise do “um” como princípio numérico e medida primeira (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>17-31</sub>) que o Estagirita redefine sua compilação dos modos de se dizer o “um”. Julgamos que por isso o “um” como algo contínuo, ou uma grandeza, não é expressamente mencionado nesses passos, mas parece dissolvido na noção do “um” quanto ao número<sup>130</sup>. Ou seja, Aristóteles explica que o “um” quanto ao número diz respeito à unidade na matéria (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>32-33</sub>). Anteriormente ele já havia observado que coisas contínuas por si são unas não por mero contato (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>7</sub>), então a matéria do

<sup>129</sup> Reale (cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 228, n. 22) segue Bonghi ao considerar que Aristóteles usa tanto εἶδος como γένος para indicar um universal qualquer intermediário entre o gênero supremo e a espécie ínfima. Parece-nos que de fato nem sempre o Estagirita é rigoroso no uso desses termos, sendo necessário examinar os diferentes casos em que os emprega, e talvez a unidade nocional em discussão nesse capítulo da *Metafísica* assuma essa dubiedade dos termos εἶδος e γένος enquanto tipos de universais.

<sup>130</sup> Como observa Reale (cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 230, n. 29), no que concordamos, tal significado não pode ser confundido com a unidade do substrato, pois Aristóteles refere-se aqui aos indivíduos. Também Tricot considera que Aristóteles nesse passo reporta-se aos indivíduos (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 267, n. 3), e explica que a matéria aparece aqui como princípio de individuação.

contínuo, nesse caso, parece dever ser una. Logo, coisas unas porque contínuas por si mesmas (linhas, superfícies e sólidos), mas não apenas acidentalmente (artefatos), são unas quanto à matéria, parecendo ser, no passo supracitado, incluídas na unidade segundo o número. Embora, evidentemente, a unidade segundo o número cuja matéria é una não se refira ao “um” como princípio dos números, mas ao “um” como algo determinado, particular, um certo isto (τὸδε τι). Afinal, o “um” quanto ao número para Aristóteles nessa reclassificação não poderá ser o “um” como princípio dos números, pois esse é apenas medida dos números, ou da pluralidade de unidades, sem o ser propriamente um número (cf. *Metaph.* I 1 1053a<sub>27-30</sub>). Portanto, o “um” segundo o número em discussão, se não é o princípio dos números, e possui uma matéria una, parece ser mesmo um contínuo, uma grandeza, um inteiro, algo determinado, e o filósofo afigura referir-se, em última instância, ao indivíduo<sup>131</sup>.

E o Estagirita relaciona novamente, nessa última classificação, o “um” segundo a forma, e explica que são aquelas coisas cuja noção é una, não parecendo então se distinguir da unidade nocional da primeira classificação (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>32-34</sub>). Entretanto, não nos é ainda claro se a unidade na noção (λόγω) diz respeito à unidade específica ou à genérica, ou a

---

<sup>131</sup> Célebre é a discussão acerca do problema da individuação em Aristóteles (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 392-394, n. 2), e o passo supracitado da *Metafísica* (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>32</sub>), bem como Z 10 1035b<sub>27-31</sub>, Λ 8 1074a<sub>33</sub>, parecem sustentar a tese mais tradicional segundo a qual o que distingue, no pensamento peripatético, Sócrates de Cálías, é a matéria. Contudo, observa Tricot que os textos nos quais Aristóteles, ao contrário, atribui a individuação à forma não são menos decisivos (cf. *Metaph.* B 4 999b<sub>21</sub>, Z 7 1032b<sub>1</sub>, Z 13 1038b<sub>14</sub>, e sobretudo Λ 5 1071a<sub>27-29</sub>). Não examinaremos essa questão por agora, mas cabe observar que apesar de no passo supracitado Aristóteles referir-se à matéria como o princípio de individuação, bem como em *Dzeta* e *Lâmbda*, entretanto, nesses mesmos livros também se refere à forma como o que individua. Talvez, então, a tese do Estagirita deva ser mais nuançada. Conjecturamos, portanto, que por um lado, quanto à substância determinada – o composto de corpo e matéria –, é a matéria que individua, pois um corpo se distingue de um outro porque possui uma constituição material que é una nela mesma e separada de um outro. Assim Sócrates distingue-se numericamente de Cálías, embora pertençam a uma mesma espécie. Por outro lado, quanto à substância enquanto forma – a essência –, deverá ser a própria forma o princípio de individuação, caso contrário, como alerta Tricot, sequer poderíamos considerar o primeiro motor imóvel uma substância separada e distinta de todas as demais substâncias, na medida em que essa substância não possui matéria, mas é tão-somente forma. Mas, se a forma exprime unidade quanto à espécie, e tanto Sócrates quanto Cálías são homens, ou animais racionais, como é possível que a forma individue? Ora, o que faz de um homem um homem é a efetivação de sua faculdade racional, e embora essa seja idêntica para todos de uma mesma espécie, nem todos são músicos, gramáticos, políticos, justos ou filósofos, e sequer o são cada um dos vários músicos igualmente músicos virtuosos. Enfim, conquanto as faculdades sejam iguais para todos de uma mesma espécie, a atividade não o é. Julgamos, então, que esse é um caminho possível a ser investigado para se compreender a forma como um princípio de individuação em Aristóteles, não a forma como um universal (“homem”) que determina uma espécie, mas a forma como disposição e atividade (ἔξις e ἐνέργεια) que caracteriza cada indivíduo de uma mesma espécie.

essas indistintamente consideradas como universais<sup>132</sup>. Afinal, ainda nessa quarta classificação, Aristóteles enuncia a unidade genérica, mas o gênero não é compreendido como substrato da diferença, não sendo então o gênero nesse sentido explicitamente relacionado nesse reagrupamento dos modos de se dizer o “um” por si mesmo.

Portanto, ainda na seqüência dessa classificação, Aristóteles enumera a unidade segundo o gênero, observando agora que essa é a unidade nas figuras das categorias, nota bastante *sui generis*, ou ao menos inesperada, do sentido da unidade genérica em discussão nesse passo. Observa Tricot<sup>133</sup> que o texto, tomado literalmente, diz que o gênero é coextensivo à categoria, o que é evidentemente contrário ao pensamento aristotélico. Mas, explica o exegeta, poder-se-ia dizer que as categorias são os únicos gêneros verdadeiros, na medida em que elas, em absoluto, não são espécies. Ou, seguindo Ross, entendermos nesse passo que o filósofo enfatizaria o fato das categorias serem eminentemente a classe sob a qual todos os predicados caem. Portanto, a correlação direta entre gênero e figuras das categorias não é clara, pois não sabemos ao certo como o gênero “animal” poderia ter a mesma extensão que alguma das categorias. E se afirmarmos que “animal” pertence à classe das substâncias, surge ainda o inconveniente de assumirmos, contrariamente ao pensamento do filósofo, um universal que não exprime a essência do que nomeia como uma substância. Julgamos, entretanto, que γένος é considerado nesse passo em seu sentido mais largo, classe dos seres em geral, e não substrato da diferença. Afinal, a despeito da estranheza de tal sinonímia entre gênero e figuras das categorias, encontramos outros passos da *Metafísica* nos quais se estabelece correlação correspondente (cf. *Metaph.* Δ 28 1024b<sub>12-16</sub>; I 3 1054b<sub>35</sub>, 8 1058a<sub>13-14</sub>). Consideramos, ademais, que as figuras das categorias parecem pressupostas em *Metafísica* Δ 6 1016a<sub>35-b3</sub>, conforme examinamos acima, como exemplo de unidade nocional. Naquele passo o Estagirita considera o λόγος do que cresce e diminui e da forma das superfícies como

<sup>132</sup> Ver acima p. 115-116, n. 122; p. 124, n. 129.

<sup>133</sup> Cf. Tricot, *op. cit.*, p. 267, n. 4.

unidade na noção que exprime o que é o ser (ὁ τὸ τί ἦν εἶναι) dessas coisas, parecendo referir-se à quantidade enquanto unidade a ser apreendida por um ato indivisível do intelecto. E acrescenta que as substâncias (οὐσίαι), sobretudo, são unidades nesse sentido. Parecendo traçar, assim, uma hierarquia quanto à intelecção das figuras categoriais, tal que a categoria de substância é em mais alto grau uma noção unitária em relação aos demais modos de ser. Contudo, como observamos, Aristóteles oscila quanto ao sentido da unidade nocional, primeiro assume tal unidade como unidade na espécie (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>32-34</sub>), depois distingue unidade na espécie de unidade na noção (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>8,9</sub>), o que parece sugerir então ser esta uma unidade genérica. Entretanto, ao final do capítulo, como estamos examinando, o filósofo explica que a unidade quanto ao gênero é uma unidade nas figuras das categorias. Cremos, assim, que essa dubiedade na explicação da unidade nocional se deve ao uso ambíguo da noção de universal nessas discussões acerca dos sentidos do “um”. Ou seja, unidade na noção afigura ser antes de tudo a unidade expressa por meio de um nome universal. E esse, por exemplo, pode ser “homem”, “animal”, ou “substância”, se se entende que esses são nomes que se predicam de mais de uma coisa, mas não do mesmo modo e nem com a mesma extensão, e não distinguir esses universais parece ter produzido essa classificação confusa e imprecisa da unidade nocional.

Por fim, a novidade desse último agrupamento dos modos de se dizer o “um” é a unidade por analogia. Mas Aristóteles, nesse capítulo, não nos fornece nenhum exemplo desse tipo de unidade. Ora, julgamos que os predicados mais universais como “ser” e “um” podem ser ditos de todas as coisas justamente por analogia, exprimindo então esse sentido do “um”. Ou seja, a substância é o ser e a unidade por excelência, mas as demais categorias são também modos de ser e tipos de unidade, a tudo se atribuindo ser ou unidade, mas segundo cada coisa, portanto, por analogia<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> Cf. *Metaphysica* Λ 4; 1070a<sub>31-33</sub>: Τὰ δ' αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς, ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογία, ταῦτ' πάντων. “As causas e os princípios em um sentido são

Assim, analisando todos esses sentidos, julgamos que o “um” por si se desdobra nesses diferentes modos não somente por causa da sua convertibilidade nos muitos modos de se dizer o “ser”, mas também porque a substância, unidade no mais alto grau, é compreendida em diferentes acepções pelo próprio Estagitira. Substância é, portanto, uma coisa determinada, logo, forma na matéria, e a unidade para esse composto é unidade segundo a continuidade, ou no número. Mas a substância é também a essência de cada coisa, embora não separada, sendo isso o que propriamente determina e unifica a matéria, unidade nesse caso então diz respeito à forma. No entanto, a fórmula que exprime a essência, a definição, desdobra-se em gênero, ao qual se atribui as diferenças, existindo assim um outro modo de se dizer o “um”, a saber, a unidade genérica. Ademais, substância é ainda uma das figuras das categorias, classificação de todos os modos de ser sob o qual caem todas as formas, em outras palavras, são as formas das formas, sendo essas consideradas também unidades quanto ao gênero<sup>135</sup>. E além desta classificação bastante abrangente, existem noções ainda mais gerais e

---

*diferentes para as diferentes coisas, e noutra sentido, se universalmente se diz algo e segundo analogia, são os mesmos para todas as coisas.*” O “um” e o “ser”, por conseguinte, parecem também poder ser considerados como um predicado comum universalmente afirmado e segundo analogia para todos as categorias, o que entendemos exprimir igualmente uma relação  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ . Tricot igualmente interpreta que “ser” e “um” devem ser compreendidos como noções unitárias que se predica de todos os modos de ser por analogia, e o tipo de relação analógica em discussão não se distingue da relação  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 176, n. 2; p. 268, n. 1). Puente distingue não somente a relação  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  da relação paronímica (nesse ponto, em acordo com Tricot), mas diferencia também (diversamente de Tricot) aquela relação da relação por analogia (cf. Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 34-39). Em *Ethica Nicomachea* I 4 1096a<sub>34-37</sub> e *De Partibus Animalium* I 4 644a<sub>21</sub>, Aristóteles fornece dois exemplos bem claros de analogia que envolve quatro termos diferentes pertencentes a dois gêneros distintos, conforme a analogia de proporcionalidade definida em *Poetica* 21 1457b<sub>6, 16sg.</sub>. Na obra de biologia, o Estagirita denomina relação analógica aquela entre as partes com funções semelhantes pertencentes a animais de espécies distintas, e exemplifica: o que é plumas para os pássaros de modo análogo é escamas para os peixes. No tratado de ética introduz também um exemplo desse tipo de analogia que envolve quatro termos, e o filósofo assim explica: o que é a visão para o corpo é o intelecto para a alma. Mas na ética esse exemplo claro de analogia é introduzido em uma discussão sobre a polivalência da noção de “bem”, e a mencionada relação por analogia afigura ser a solução de Aristóteles pare se compreender a relação entre esses múltiplos significados de uma única noção segundo os diferentes modos de ser. Ora, a polivalência do “bem” é semelhante à das noções de “ser” e “um”, sendo que a relação entre os múltiplos sentidos desses termos segundo os diferentes modos de ser é denominada em *Metaphysica*  $\Gamma$  2 1005a<sub>10</sub> de uma relação  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ . Sendo assim, se no passo da ética o filósofo exprime de fato seu pensamento, então ele não parece distinguir a relação por analogia da relação  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ .

<sup>135</sup> É preciso considerar que por meio da expressão “forma da forma” não pretendemos dar aos gêneros do ser o poder explanatório de princípio e substância separada que pareceu pretender conceder Platão aos universais (cf. Angioni, L. [2008], *op. cit.*, “Os Universais Platônicos como Substâncias e Essências”, p. 45-89). Muito pelo contrário, as categorias enquanto gêneros do ser – não a substância enquanto algo determinado, ou enquanto essência de algo –, são universais na medida em que são classes sob as quais caem todas as coisas. Ou seja, essas noções são bastante extensas e, por conseguinte, com pouca capacidade explicativa acerca da natureza de cada

comuns às diferentes categorias, que em si mesmo pouco significam, pois só ganham algum sentido se predicadas desses gêneros do ser, ou ainda, de cada coisa determinada. Essas noções comuns são, por exemplo, a própria noção de unidade em discussão, assim como o “ser”, e atributos como o “bem”, ou seja, noções com um sentido unitário apenas por analogia<sup>136</sup>.

Enfim, cremos que parte da dificuldade em se compreender as diferentes compilações dos modos de se dizer o “um” se deve à interseção entre os sentidos da unidade, bem como a extensão distinta de cada sentido, afinal, “um” é o particular, assim como os universais com extensões diversas. E Aristóteles conclui esse estudo enunciando tal interposição entre os sentidos do “um” nos seguintes termos: *“e sempre as coisas posteriores acompanham as anteriores, por exemplo, quantas são um no número são também na forma, e quantas são na forma, nem todas são no número; mas todas quantas são na forma são também no gênero, e quantas no gênero nem todas são na forma, mas por analogia; e quantas por analogia nem todas são no gênero.”* (*Metaph. Δ 6 1016b<sub>35</sub>-1017a<sub>3</sub>: ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῶ καὶ εἶδει ἐν, ὅσα δ’ εἶδει οὐ πάντα ἀριθμῶ· ἀλλὰ γένει πάντα ἐν ὅσαπερ καὶ εἶδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἶδει ἀλλ’ ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἀναλογίᾳ οὐ πάντα γένει.*). Assim “Corisco” é “um” quanto ao número e quanto à forma, pois a forma é um modo posterior de unidade que implica aquele anterior, a coisa particular, ou seja, “Corisco é um homem”. Mas não vice-versa, pois “homem” considerado universalmente não é “um” quanto ao número, pois nem todo homem é “Corisco”. Ora, mas todo homem é animal, pois o gênero é posterior à forma e implica o anterior, tal que o que é “um” quanto à forma o é também quanto ao gênero. Todavia, nem

---

coisa, não sendo separadas, mas formas inteligíveis sob a qual se subdividem todas as demais formas (por exemplo, dizer que Sócrates é uma substância não esclarece muito qual é a essência de Sócrates).

<sup>136</sup> Julgamos que unidade por analogia remete-nos preferencialmente a tais predicados (“ser”, “um” e “bem”), em clara oposição com certa concepção platônica do “bem”, “um” e “ser” como princípios universais. Mas certamente a relação analógica em questão aqui não é propriamente a de proporcionalidade, como observa Tricot (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 176, n. 1), mas relação segundo a qual o termo análogo é igual e exprime uma noção realmente comum, embora não tenha um significado definido senão segundo cada gênero. Diversamente Puente (cf. Puente, F. [2001], *op. cit.*, p. 35-36). Ver acima n. 134.

tudo o que é “um” no gênero o é na forma, afinal, nem todo animal é um homem. E as categorias são posteriores às noções definicionais, nessa medida, implicam o gênero e a forma. Assim, todo homem, cavalo, ou cão, todo animal (não o termo universal, mas cada um daqueles) é “um” quanto ao gênero do ser, isto é, todos são substâncias. Porém, nem tudo o que é “um” na figura categorial de substância o é no gênero como substrato das diferenças ou na forma, afinal, nem toda substância é um animal ou um homem. Não obstante, todas as figuras das categorias são unas por analogia, a saber, todas são “ser” e “um”, mas o “um” e o “ser” para a substância é diferente do que é “um” e o “ser” para a quantidade. Portanto, o “um” e o “ser” se distinguem segundo cada categoria. Ou ainda, como o Estagirita explica em sua *Ética*, o “bem” tem tantas acepções quanto o “ser”. Ou seja, o bem na categoria de substância é o deus e o intelecto, na de qualidade são as virtudes, na de quantidade a medida, na de relação o útil, na de tempo o momento oportuno, e na de lugar é o conveniente, não podendo haver uma forma comum a todos esses bens, mas se há uma unidade nessa noção, essa parece ser justamente por analogia (cf. *EN* I 4 1096a<sub>23-29</sub>). Podemos verificar, assim, uma gradação dos tipos de unidade que parte do mais particular ao mais geral, no qual o “um”, o “ser”, ou o “bem” são noções comuns a todas as coisas somente por analogia, no grau mais abrangente e menos explanatório acerca da natureza de cada coisa. Enquanto unidade no seu sentido primeiro é o de substância, mais propriamente, é a substância particular, a saber, Sócrates, este cão, esta planta<sup>137</sup>. Portanto, é porque existem coisas unas nelas mesmas e separadas das demais que apreendemos a noção comum de ser e unidade. Afinal, como assevera o Estagirita, contrariamente a Protágoras (cf. *Metaph.* I 1 1053a<sub>29-b3</sub>), é o nosso conhecimento que se mede pelas coisas, e não as coisas que são medidas pelo nosso

---

<sup>137</sup> Como explica Berti (cf. Berti, E. [1979], *op. cit.*, p. 109), o que é “um” também no gênero o é com mais forte razão do que o “um” somente por analogia, e o que é “um” também na espécie o é com mais forte razão do que o “um” somente genérico, e o que é “um” também no número o é com mais razão do que o “um” somente na espécie. Afinal, explica o comentador, entre os sentidos que o “um” assume em relação às diferentes categorias, o primeiro é a unidade na substância, e entre os sentidos que a unidade assume no interior de cada categoria, primeiro é a unidade no número, então o primeiro “um” em absoluto será uma substância una no gênero, na espécie e no número, isto é, uma substância individual.



conhecimento. Deixemos, então, esse exame das coisas ditas unas de  $\Delta$  6 e passemos ao estudo da essência do “um”, a saber, da noção de unidade como indivisível e medida, investigada em *Metafísica* I 1.

Aristóteles começa a discussão de I 1 remetendo-nos às distinções dos diferentes significados do “um” já estudados anteriormente (cf. *Metaph.* I 1 1052a<sub>16</sub>: εἴρηται πρότερον), e nesse sentido, ainda às coisas ditas unas. Mas examina nesse capítulo apenas os sentidos primeiros ou por si do “um”, e não por acidente, estabelecendo novamente uma quadripartição das coisas unas por si, sendo que tal classificação não é exatamente igual às de  $\Delta$  6. Assim, enumera como primeiro sentido do “um” o contínuo: “*é pois [um por si] o contínuo ou em geral ou principalmente o por natureza, e não por contato nem vinculação (e destes é sobretudo um e anterior aquele cujo movimento é mais indivisível e mais simples);*” [*Metaph.* I 1 1052a<sub>19-21</sub>: τό τε γὰρ συνεχές ἢ ἀπλῶς ἢ μάλιστα γε τὸ φύσει καὶ μὴ ἀφ᾽ ἡμῶν δεσμῶ (καὶ τούτων μᾶλλον ἔν καὶ πρότερον οὐ ἀδιαιρετωτέρα ἢ κίνησις καὶ μᾶλλον ἀπλη)]. O “um” como algo contínuo é relacionado novamente em clara concordância com  $\Delta$  6, aliás, esse é o sentido que, sem maiores reconsiderações, o filósofo mantém nas suas diferentes enumerações das coisas ditas unas. Portanto, contínuos em geral parecem ser os artefatos, unidade produzida pela técnica. Contínuo por natureza são os animais, plantas, e partes dos corpos naturais. Enquanto a linha, ou o comprimento, é um contínuo na medida em que é uma propriedade das coisas contínuas separável pelo pensamento, isto é, uma realidade matemática. Ademais, contínuo por natureza é, sobretudo, o céu das estrelas fixas, pois tem o movimento mais indivisível e mais simples, a saber, o movimento circular<sup>138</sup>.

O segundo sentido do “um” não foi mencionado em  $\Delta$  6, mas julgamos que ele é apenas uma subdivisão da unidade segundo a continuidade, a saber, diz o Estagirita: “*e além*

<sup>138</sup> Cf. Tricot, *op. cit.*, p. 527-528, n. 4-5 e Reale, *op. cit.*, p. 496, n. 6-7.

*disso [um é] sobretudo o inteiro e que tem certa configuração e forma, principalmente se é tal por natureza e não por força – como por exemplo todos quantos são colados ou jungidos ou atados –, mas tem nele mesmo a causa de ser ele próprio contínuo.” (Metaph. I 1 1052a<sub>22-25</sub>: ἔτι τοιοῦτον καὶ μᾶλλον τὸ ὅλον καὶ ἔχον τινὰ μορφήν καὶ εἶδος, μάλιστα δ’ εἴ τι φύσει τοιοῦτον καὶ μὴ βίᾳ, ὥσπερ ὅσα κόλλη ἢ γόμφῳ ἢ συνδέσμῳ, ἀλλὰ ἔχει ἐν αὐτῷ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ συνεχῆς εἶναι.).* Aristóteles explica em *delta* que: “*Inteiro diz-se algo ao qual nenhuma parte falta a partir da qual se diz inteiro por natureza,*” (*Metaph. Δ 26 1023b<sub>26-27</sub>*: Ὅλον λέγεται οὐ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει.). A linha, como vimos, é um contínuo, mesmo que possa ser dividida, bem como cada parte do corpo, tíbia, coxa, perna e braço, pois a matéria é a mesma e o movimento de cada um desses é indivisível (cf. *Metaph. Δ 6 1016a<sub>2-7</sub>*). Mas, ao inteiro não pode faltar nenhuma parte sem a qual ele não seja inteiro por natureza, por si mesmo, causa própria de sua unidade. Ou seja, inteiro não pode ser apenas um contínuo que pode dividir-se em partes, mas um contínuo cujas partes essenciais que dão a ele certa configuração e forma não podem ser separadas. Logo, inteiro parecem ser os animais, plantas, mas não as suas partes, e nem as propriedades matemáticas, pois as partes são contínuas, mas não constituem uma forma própria e independente do inteiro do qual faz parte. Ora, sendo assim, tudo o que é inteiro é também contínuo, mas nem todo contínuo é inteiro. Ou, como explica Berti, inteiro é a forma mais perfeita das coisas contínuas<sup>139</sup>.

Os outros dois sentidos do “um” relacionados nesse capítulo parecem constituir-se também de uma subdivisão de um único significado. Aristóteles, então, enuncia esses sentidos nos seguintes termos: “*outras coisas [são unidade] se a noção é una, e tais cuja inteligência é una, indivisível, e indivisível [é a inteligência] do indivisível na forma ou no número;*” (*Metaph. I 1 1052a<sub>29-31</sub>*: τὰ δὲ ὧν ἂν ὁ λόγος εἰς ἧ, τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία,

<sup>139</sup> Cf. Berti, E. [1979], *op. cit.*, p. 108.

τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαίρετου εἶδει ἢ ἀριθμῶ·). E explica que: “no número é o indivisível segundo cada um, e na forma o [indivisível] é no conhecimento e na ciência, de modo que é um primeiramente o que é causa da unidade nas substâncias.” (*Metaph.* I 1 1052a<sub>31-34</sub>: ἀριθμῶ μὲν οὖν τὸ καθ’ ἕκαστον ἀδιαίρετον, εἶδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ, ὥσθ’ ἐν ἅν εἶη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἐνός·). Comenta Reale que o termo νόησις (intelecção) encontra-se nesse passo no sentido lato de intuição, pois estaria em discussão uma apreensão do indivíduo e da forma, logo, uma apreensão sensível e outra inteligível<sup>140</sup>. Essa é a solução mais simples e imediata para a exegese do passo supracitado, entretanto, talvez não acompanhe a inteira inteligibilidade e coerência da argumentação. Pois Aristóteles classifica esses dois sentidos do “um”, quanto ao número e à forma, conjuntamente como aqueles cuja noção (λόγος) é una. Ora, julgamos então que talvez o filósofo não esteja se referindo nesse passo ao particular sensível, mas ao particular enquanto algo determinado por uma forma e que também deve ser apreendido pelo intelecto nessa sua noção unitária, isto é, em sua essência. Portanto, Aristóteles não parece estar falando da apreensão destes ossos e carnes aqui determinados, como o fez em *Delta* ao se referir à unidade no número, ao contínuo, ou à grandeza, ou seja, à unidade na matéria, mas contrariamente remete-nos aqui ao indivíduo Sócrates cuja forma é a essência que o determina. Assim, a noção unitária particular, una no número, apreendida por uma intelecção indivisível parece ser antes, nesse capítulo, a essência enquanto princípio também capaz de individuar, do que carne e ossos com uma certa configuração<sup>141</sup>. Pois cremos que carne e ossos com uma certa configuração é preferencialmente uma unidade quanto ao contínuo, ou ao inteiro, anteriormente examinados nessa classificação de *Iota*, do que unidade na noção. Deste modo, cremos que indivisível no número no passo supracitado de *Metafísica* I 1, assim como a forma, são noções indivisíveis apreendidas em uma intelecção indivisível. Afinal, a

<sup>140</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 497, n. 12.

<sup>141</sup> Ver acima p. 125, n. 131.

causa da unidade nas substâncias é a forma, quer a forma enquanto essência que individua, quer enquanto espécie que unifica, e por isso julgamos que o Estagirita considera nesse capítulo a forma como o sentido prioritário do “um”, enquanto em  $\Delta$  6 considerou que propriamente una é a substância. Formulações perfeitamente coerentes, pois se primeiramente percebemos a substância enquanto algo determinado, entretanto só conhecemos essa coisa porque a forma determina e é causa da unidade, e nessa medida, é prioritariamente unidade, embora não separada do que determina.

E, semelhantemente à argumentação de *Delta*, Aristóteles reagrupa esses sentidos do “um” examinados em *Iota* em uma exposição mais sucinta, mas reveladora de algumas considerações não claramente expressas na subdivisão supracitada, que parece corroborar nossa interpretação. Resume suas idéias nos seguintes termos: “*diz-se então o um desses tantos modos, o contínuo por natureza e o inteiro, e o segundo cada um e o universal, todos estes são um por ser indivisível por um lado o movimento, por outro a intelecção ou a noção.*” (*Metaph.* I 1 1052a<sub>34</sub>-b<sub>1</sub>: λέγεται μὲν οὖν τὸ ἓν τοσαυταχῶς, τό τε συνεχές φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ’ ἕκαστον καὶ τὸ καθόλου, πάντα δὲ ταῦτα ἓν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν τὴν κίνησιν τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον.). O filósofo considera novamente que o “um” se diz quanto à continuidade e à inteireza, sendo que tais sentidos da unidade se explicam devido à indivisibilidade na percepção do movimento das coisas contínuas e inteiras. Mas, ao reconsiderar as coisas unas examinadas anteriormente decorrentes da indivisibilidade na noção, a saber, o indivíduo e a forma, denomina esta última (εἶδος) de universal (καθόλου). Ora, como bem sabemos, εἶδος não é um universal como os gêneros em Aristóteles<sup>142</sup>. Contudo, não cremos que o Estagirita tenha apenas se distraído nesse passo e tomado um termo pelo outro<sup>143</sup>, ou que esse uso do termo καθόλου seja um resquício da *Academia* esquecido em meio à argumentação peripatética, ou ainda que tal

<sup>142</sup> Cf. *Metafísica* Z 6.

<sup>143</sup> Como pensa Ross (cf. *Metaph.*, II, p. 282).

conste de uma alteração nas edições do texto, afinal, sequer há no aparato crítico qualquer menção a outra opção quanto ao uso nessa linha desse termo. Julgamos antes que unidade ou indivisibilidade na noção (λόγῳ) por vezes assume um sentido ambíguo nessas discussões acerca dos sentidos do “um”, pois significa unidade do nome universal, e esse pode ser o nome que exprime a espécie, ou o gênero como substrato da diferença, ou mesmo gênero como uma das figuras das categorias.<sup>144</sup> Assim, forma (εἶδος) enquanto espécie é um universal, tal como “homem” é o nome universal de Sócrates, Cálias, Corisco... Contudo, o εἶδος “homem” não é um universal qualquer, um comum, mas exprime antes de tudo a essência de um homem, pois tem a mesma extensão da classe que nomeia, sendo então somente por acidente um universal.<sup>145</sup> E Aristóteles, nesse passo, é absolutamente coerente com seu pensamento ao reclassificar a forma como um universal, afinal, essa se encontra em uma relação de oposição ao outro sentido de unidade na noção, a saber, a essência de cada substância. Ou seja, Sócrates parece poder ser apreendido em uma unidade nocional, não enquanto é carne e ossos sob uma certa configuração, mas a essência deste, a saber, “homem”, que acontece ser também o nome universal da espécie a qual pertence aquele. Assim, o filósofo não parece ter cometido um deslize em suas considerações acerca da unidade

<sup>144</sup> Como consideramos acima, p. 125-127.

<sup>145</sup> Aristóteles considera a forma que nomeia vários indivíduos de uma mesma espécie, isto é, o caráter universalizante da forma, como um acidente para o indivíduo, diz: “*pois o médico não cura o homem, senão segundo acidente, mas Cálias ou Sócrates ou algum assim dito ser homem acidentalmente;*” (*Metaph.* A 981a<sub>18-20</sub>: οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρούων ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἄνθρώπῳ εἶναι·). Segundo Tricot (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 6, n. 2) Ross explica em um modo muito superficial que o emprego do termo συμβεβηκός nesse passo indica que o médico não cura diretamente o homem, mas diretamente Cálias e indiretamente o homem, porque Cálias é um homem. E reconsidera Tricot que, em relação à essência de Cálias, homem é um συμβεβηκός καθ’ αὐτό no sentido enumerado em *Metafísica* Δ 30 1025a<sub>30</sub>. Nesse ponto não estamos em pleno acordo com Tricot, pois não nos parece que “homem” como universal seja uma propriedade, tal como a soma dos ângulos iguais a dois retos é uma propriedade do triângulo, exemplo dado pelo Estagirita para esse sentido de acidente. Propriedade, e não mero acidente de Cálias é, por exemplo, “falar”, mas “homem” parece-nos ser denominado acidente ainda em um outro sentido. E concordamos com Tricot no que ele segue com Alex., *Quaest.*, 23-23 Bruns, a saber, a universalidade é para Aristóteles um acidente da essência, pois se por hipótese existisse somente um indivíduo, a essência “homem” não deixaria de existir. Ou seja, julgamos que “homem” é considerado um acidente na medida em que não é próprio da forma ser um nome universal, antes, próprio dela é ser a essência que determina a matéria, mas se acontece serem muitos os indivíduos cuja essência é a mesma, então essa é tomada como um universal. Sequer nos parece adequado dizer que a forma é o universal apreendido pelo intelecto, melhor seria falar que ela é a essência inteligida, pois ainda que existisse um único indivíduo (como parece ser o caso do primeiro motor imóvel), julgamos que seríamos capazes de inteligir seu εἶδος.

nocional apreendida por meio de uma intelecção indivisível. Mas parece apenas não estar explícito o sentido do termo “segundo cada um” (cf. *Metaph.* I 1 1052a<sub>35</sub>: καθ’ ἕκαστον) em oposição ao “universal” (cf. *Metaph.* I 1 1052a<sub>36</sub>: καθόλου). Oposição esta que não nos parece ser entre o particular sensível e o universal genérico, mas oposição bem mais tênue e interior à unidade nocional, a saber, entre a forma como essência de cada um e a mesma considerada universalmente como espécie<sup>146</sup>.

Após essa classificação, Aristóteles segue em sua análise da noção de unidade, mas dando um novo rumo à investigação. O próprio Estagirita distingue esses passos da pesquisa ao considerar que tendo examinado os tantos modos em que se diz o “um” nessas linhas iniciais de I 1, e em Δ 6, é necessário agora investigar o que é o ser “um” e qual é a sua noção (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>1-15</sub>: καὶ τί ἐστὶ τὸ ἐνὶ εἶναι καὶ τίς αὐτοῦ λόγος). E como pudemos verificar nessa recapitulação dos modos de se dizer o “um”, o filósofo associa mais diretamente a noção de unidade à indivisibilidade ao relacionar a unidade do contínuo e do inteiro à indivisibilidade na percepção do movimento, e a unidade da essência e específica

---

<sup>146</sup> Está em jogo nessa discussão o problema da individuação, ver acima nota 131. Reale explica, no que concordamos, que Aristóteles passou repentinamente do significado de εἶδος como forma individuante ao de espécie, sendo esta predicável de vários e, nesse sentido, embora não exatamente, qualificável como universal. (cf. Reale, *op. cit.*, p. 498, n. 17). Cf. *Metaph.* B 4 999b<sub>21</sub>, Z 7 1032b<sub>1</sub>, Z 13 1038b<sub>14</sub>, são passos nos quais o Estagirita atribui a individuação à forma, e sobretudo Δ 5 1071a<sub>27-29</sub>, quando diz: “*e dentre as coisas na mesma forma [as causas e elementos] são diferentes, não na forma [especificamente], mas porque dentre os segundo cada um é diferente [a causa], é que tua matéria e a forma e o movimento e a minha [são diferentes], enquanto na noção são universalmente os mesmos.*” (*Metaph.* Δ 5 1071a<sub>27-29</sub>: καὶ τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἄλλ’ ὅτι τῶν καθ’ ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὅλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταυτά.). Nesse passo o filósofo novamente estabelece uma relação de oposição entre os termos καθ’ ἕκαστον e καθόλου interior à mesma espécie, logo, oposição entre a forma considerada como uma essência que determina cada coisa e como um nome universal dos membros de uma mesma espécie. Leo Elders (cf. Leo Elders S.V.D. *Aristotle’s theology – a commentary on book Δ of the Metaphysics*. Van Gorcum & Com. N. V., Assen, 1972, p. 133-134) comenta que nos tratados de biologia εἶδος é muitas vezes usado no sentido de coisa concreta na medida em que tem uma certa figura e características. E explica o comentador que este significado de εἶδος como causa da existência de coisas individuais leva Aristóteles mesmo a denominar a forma como indivíduo (τὰ ἔσχατα εἶδη – cf. *Phys.* 209b<sub>3</sub>; *P.A.* 644a<sub>25</sub>). Entretanto o exegeta considera que o passo supracitado de Δ 5 não trata da questão de saber qual é a causa das diferenças individuais (isto é, do princípio de individuação) que, segundo ele, alguns comentadores interpretam erradamente (cito as referências destes dadas pelo autor: L. Robin, *La pensée hellénique*, 486ff.; Ross, *Met.* CXII; Tricot, *Métaphysique* I, 393), mas esse passo somente indicaria que as formas de coisas individuais são diferentes, sem enunciar as causas destas diferenças. Ora, a afirmação de que as formas de um grupo de coisas são diferentes, ainda que pertençam a uma mesma espécie, talvez não seja suficiente para asseverarmos que a forma é a causa da individuação, mas é o bastante para dizermos que a forma pode ser individual. Assim, a partir desta afirmação podemos inferir que a matéria não é o único elemento próprio em um indivíduo e, quicá, único responsável pela individuação.

à indivisibilidade na intelecção. Esse destaque para a indivisibilidade correlacionada aos sentidos do “um” antevê a seqüência da argumentação de *Iota*, na qual o Estagirita enuncia certa natureza comum à noção de unidade a despeito das diferentes coisas ditas unas. Elucida, então, o filósofo: “*por isso o ser para o um é o ser para o indivisível, aquilo que é isto e nele próprio, separável ou quanto ao lugar ou quanto à forma ou no pensamento, ou também quanto ao todo e indivisível e, sobretudo, é ser primeiramente a medida em cada gênero e mais propriamente da quantidade;*” (*Metaph. I 1 1052b<sub>15-19</sub>*; διὸ καὶ τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι, ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ χωριστῶ ἢ τόπῳ ἢ εἴδει ἢ διανοίᾳ, ἢ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρῶτῳ ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ·). Aristóteles explicita que o ser “um” é ser indivisível, sendo essa a natureza comum a todos os sentidos do “um” examinados. Portanto, uma substância é una, assim como indivisível, porque é algo determinado e subsistente por si mesmo, e de fato separada segundo o lugar. E a forma é una e indivisível, pois é nela própria uma essência que determina a matéria, separável enquanto princípio distinto da matéria, causa do ser, ou ainda, de fato separada, como afigura ser o primeiro motor imóvel. Além disso, a linha é também algo uno e indivisível, pois é uma propriedade das coisas, uma matéria inteligível que pode ser separada pelo pensamento, e nesse modo é uma realidade matemática. Em suma, todos os sentidos do “um” exprimem uma realidade indivisível que é ou algo determinado e separado que subsiste por si mesmo, ou o que determina a matéria, ou ainda é uma propriedade de algo, sendo estes separáveis apenas pelo pensamento.

O filósofo parece, por conseguinte, pretender contrapor-se à posição daqueles que julgam ser o ἐν um princípio separado das coisas que são ditas unas<sup>147</sup>. Assim, “um” não é em si mesmo uma substância separada, mas isto separado segundo o lugar, a saber, um indivíduo, um artefato, em outras palavras, um corpo extenso, indivisível no número, isto é, na matéria

<sup>147</sup> Tricot (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 530, n. 1) observa que essa especificação da noção do “um” (cf. *Metaph. I 1 1052a<sub>16-17</sub>*: ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ) é visivelmente dirigida contra a concepção platônica de unidade, como assevera também Alex., 606, 23-24, ὅπερ ἐν οὐ καθ’ αὐτό ἐστὶν ἀλλὰ τόδε τι.

(cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>32-33</sub>). E não é uma forma separada, mas esta essência de algo, determinação da matéria, noção apreendida em uma intelecção indivisível capaz de separar o ser de cada coisa (cf. *Metaph.* I 1 1052a<sub>29-31</sub>). Nem é um princípio universal extrínseco às coisas, mas noção comum que se predica de muitos segundo cada modo de ser, e separado somente pelo pensamento. E o Estagirita adiciona ainda ao ser do “um” a noção de medida, parecendo, no passo supracitado (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>15-19</sub>), opor-se aos que pensam ser o “um” e os números dele decorrentes princípios de todas as coisas, ao nuançar tratar-se da medida segundo cada gênero, e não tão-somente da medida da quantidade<sup>148</sup>. Em suma, Aristóteles, uma vez mais, sustenta sua tese henológica segundo a qual ἓν não é mais do que um predicado comum cujo significado é múltiplo, embora o termo seja o mesmo, igualdade de termos não por simples homonímia, mas segundo uma relação πρὸς ἓν. Ainda em outras palavras, ἓν é apenas predicado de todos os modos de ser, sem ser próprio de nenhum deles, nesse caso, noção com máxima extensão, por conseguinte, pouco explicativa acerca da natureza de cada coisa<sup>149</sup>.

<sup>148</sup> Julgamos que Aristóteles ao identificar o “um” com a noção de medida e observar que esse é medida, mas segundo cada gênero, parece opor-se aos pitagóricos como são considerados em *Metafísica* A, a saber, “*que não pensaram o limitado e o ilimitado [e o um] serem outras tantas naturezas – por exemplo, fogo ou terra ou algum outro como tal, mas o próprio ilimitado e o próprio um eram as substâncias daqueles dos quais predicam, por isso era [para esses filósofos] o número a substância de todas as coisas*” (cf. *Metaph.* A 5 987a<sub>13-19</sub>: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι ..., ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον [καὶ τὸ ἓν] οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾤθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων.). Ora, se o “um” é apenas predicado segundo cada gênero, certamente não é uma substância a partir da qual adviriam todos os números que, por sua vez, constituiriam todas as realidades, e o adendo supracitado, τὸ μέτρω εἶναι ... ἐκάστου γένους, parece-nos opor-se justamente a essa doutrina dos pitagóricos examinada pelo Estagirita em A 5.

<sup>149</sup> Cf. *Metaph.* Γ 2 – importante e revisitado capítulo da *Metafísica* dedicado ao estudo dos múltiplos significados do ser, bem como da relação deste com o “um”, no qual Aristóteles assevera a reciprocidade entre esses termos (“*pois, ‘um homem’ e ‘homem’ é o mesmo, ‘é homem’ e ‘homem’ também, e é evidente que não é algo diferente segundo duplicação da expressão o ‘um homem’ e ‘um é homem’ ... deste modo é manifesto que a adição naqueles evidencia o mesmo, e não é algo outro o ‘um’ à parte do ser,*” – *Metaph.* Γ 2 1003b<sub>26-32</sub>: ταῦτο γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὧν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ἐστὶν εἷς ὧν ἄνθρωπος ... ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταῦτο δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν.). Nas linhas finais desse mesmo capítulo o filósofo introduz a expressão πρὸς ἓν para explicar o que é então o “um” e o “ser”, já que não são propriamente homônimos e nem sinônimos, e sequer universais idênticos em todas as coisas, ou ainda um princípio separado. Assim, explica: “*e se não é o ‘ser’ ou o ‘um’ universal e o mesmo em todas as coisas ou separado, como provavelmente não é, mas algumas coisas [são um e ser] com relação ao um [sentido unívoco], outras por serem consecutivas.*” (*Metaph.* Γ 2 1005a<sub>8-11</sub>: καὶ εἰ μὴ ἐστὶ τὸ ὄν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταῦτο ἐπὶ πάντων ἢ χωριστόν, ὥσπερ ἴσως οὐκ ἐστὶν ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς.). Bem conhecida é essa discussão



Mas embora o “um” seja um predicado comum a todos os modos do ser, seu ser e noção advêm originalmente do gênero da quantidade, como observou o filósofo no passo supracitado (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>15-19</sub>: ... κυριώτατα τοῦ ποσοῦ). E desenvolve essa observação nos passos que se seguem: “*mas o ser do um alguma vez será em algum destes, outra vez também em outro que é mais próximo do nome, mas aqueles [é um] em potência, ... pois a partir daqui [do gênero da quantidade] sobreveio às outras coisas.*” (*Metaph.* I 1 1052b<sub>5-7</sub> ... 19-20: τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ὅτῃ μὲν τούτων τινὶ ἔσται, ὅτῃ δὲ ἄλλω ὃ καὶ μᾶλλον ἐγγύς τῷ ὀνόματι ἔστι, τῇ δυνάμει δ’ ἐκεῖνα, ... ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν.). Evidentemente potência nesse passo não é tomado no sentido técnico, mas designa apenas que os demais sentidos do “um” são secundários e oriundos do que é propriamente “um”, a saber, do princípio dos números e medida das quantidades. Deste modo, o “um” no seu sentido original de quantidade é eminentemente indivisível e medida, e essas noções são transpostas aos sentidos do “um” segundo os demais gêneros do ser. Assim, Aristóteles enunciou em *Delta* a indivisibilidade da unidade enquanto princípio dos números nos seguintes termos: “*assim então, de uma parte, o indivisível segundo a quantidade, inteiramente e sem posição, diz-se unidade,*” (*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>24-25</sub>: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντα καὶ ἄθετον λέγεται μονάς.). Ou seja, o “um” como princípio dos números é absolutamente indivisível e sequer ocupa uma posição, diferentemente do ponto que tem uma posição, e nesse sentido pode ser divisível, pois o mesmo ponto pode ser utilizado simultaneamente como começo e fim de uma linha (cf. *DA* III 2 427a<sub>10-11</sub>). E também a

---

do significado da expressão πρὸς ἓν, de difícil tradução e entendimento, como mencionamos acima (cf. Puente, F. [2001], *op. cit.*, p. 33-45; Tricot, *op. cit.*, p. 176, n. 2; p. 268, n. 1; acima, p. 127-128, n. 134). Tricot a compreende como um intermediário entre o συνώνυμον e o ὁμώνυμον (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 176, n. 2), afinal, o nome “um” é comum, mas não é igual a noção de cada coisa a que se atribui unidade, logo, não é um sinônimo (cf. *Categ.* I 1a<sub>6-7</sub>), e embora a essência não seja a mesma, há certa natureza comum entre todas as coisas a que se atribui unidade, por conseguinte, também não é um homônimo (cf. *Categ.* I 1a<sub>1-2</sub>). Portanto, ainda seguindo com Tricot, a única identidade possível entre as coisas que em comum denominamos “ser” e “um” é por analogia (diversamente Puente – cf. Puente, F. [2001], *op. cit.*, p. 35-36), não a analogia de proporcionalidade, mas relação segundo a qual o termo análogo exprime uma noção realmente comum, e que não tem significado definido senão segundo cada gênero. E quanto ao “um”, essa noção comum afigura ser a indivisibilidade e a medida, mas que se expressam distintamente em cada modo do ser, embora eminentemente no gênero da substância.

unidade numérica é eminentemente indivisível, diversamente da linha, pois essa é indivisível enquanto um comprimento contínuo, mas pode ser dividida segundo uma dimensão, ou da superfície que embora seja apreendida com uma largura indivisível, pode ser dividida em duas dimensões, e enfim, contrariamente ao corpo que é divisível segundo a quantidade em todas as dimensões, ainda que certo corpo natural seja uma substância indivisível (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>24-28</sub>). Logo, “um” como o princípio dos números parece ser a máxima expressão da noção de indivisibilidade.

E o “um” no gênero da quantidade enquanto princípio numérico é também primordialmente medida, pois, segundo o Estagirita, “*é medida, com efeito, aquilo pelo que se conhece a quantidade;*” (*Metaph.* I 1 1052b<sub>20</sub>: μέτρον γάρ ἐστὶν ὃ τὸ ποσὸν γινώσκειται). E, continua o filósofo, “*toda quantidade enquanto quantidade conhece-se mediante o um, e por meio do que primeiramente conhece-se a quantidade, isso é o próprio um; por isso o um é princípio do número enquanto número.*” (*Metaph.* I 1 1052b<sub>22-24</sub>: πᾶν τὸ ποσὸν γινώσκειται ἢ ποσὸν τῷ ἐνί, καὶ ὃ πρῶτῳ ποσὰ γινώσκειται, τοῦτο αὐτὸ ἐνδιὸ τὸ ἐν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ἢ ἀριθμός.). Medida é, portanto, primeiramente, aquilo por meio do qual se conhece as quantidades, sendo que nos passos supracitados Aristóteles parece referir-se somente à quantidade enquanto uma pluralidade numerável, e não às grandezas mensuráveis, sendo o “um”, então, a medida dessas quantidades, isto é, dos números. E somente a partir desse sentido primeiro de medida advêm os demais, como explica o filósofo: “*e daqui [da medida das quantidades] também nos outros se diz medida aquilo primeiro mediante o qual se conhece cada coisa, e a medida de cada um deles é ‘um’;*” (*Metaph.* I 1 1052b<sub>24-26</sub>: ἐντεῦθεν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις λέγεται μέτρον ὃ πρῶτῳ [τε] ἕκαστον γινώσκειται, καὶ τὸ μέτρον ἑκάστου ἔν.). Assim, o “um” como princípio numérico no gênero da quantidade é o paradigma dos demais sentidos de unidade porque mais exatamente esse é indivisível e medida, como explica Aristóteles: “*pois de tudo que buscamos a medida,*

*essa é algo uno e indivisível; ... quando, com efeito, parece não se poder tirar ou adicionar [algo da parte que se toma como medida], isso é a medida perfeita, por isso a [medida] do número é a mais perfeita; pois a unidade pomos como inteiramente indivisível; e nos outros casos imita-se isso:*” (*Metaph.* I 1 1052b<sub>33</sub>-1053a<sub>2</sub>: πανταχοῦ γὰρ τὸ μέτρον ἔν τι ζητοῦσι καὶ ἀδιαίρετον· ... ὅπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον, διὸ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ ἀκριβέστατον· τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντη ἀδιαίρετον· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον·). Ou seja, a indivisibilidade nos demais sentidos do “um” é apenas relativa, e não absoluta, como é o caso do “um” no gênero da quantidade numérica<sup>150</sup>. Afinal, medida é a menor parte dos constitutivos de algo, da qual nada se pode retirar ou acrescentar, como é o caso do “um” como princípio numérico, e se algo for acrescentado ou extraído, é preciso que tal não passe despercebido, como aconteceria a medidas que fossem maiores (cf. *Metaph.* I 1 1053a<sub>2-13</sub>).

Entretanto, Aristóteles parece pretender assinalar nessa discussão de *Iota* que embora tenha afirmado em *Delta* que “o ser do um é ser um princípio do número;” (*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>17-18</sub>: τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχῇ τινὶ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι·), detendo-se naquela ocasião ao ser da unidade quantitativa, agora o sentido mais geral e comum desta noção, a saber, o de indivisibilidade e medida, deve ser transposto aos demais gêneros do ser. Assim, se o princípio dos números é a medida perfeita no gênero da quantidade, pois absolutamente indivisível, é também medida o que é indivisível quanto à qualidade, como o Estagirita observa: “e isso [algo uno e indivisível] é o simples ou quanto à quantidade ou quanto à qualidade.” (*Metaph.* I 1 1052b<sub>34-35</sub>: τοῦτο δὲ τὸ ἀπλοῦν ἢ τῷ ποιῶ ἢ τῷ ποσῶ·). Ou ainda, como considera alguns passos depois: “assim, o um é medida de todas as coisas, porque conhecemos de fato a partir do que é a substância dividindo ou segundo a quantidade ou segundo a forma.” (*Metaph.* I 1 1053a<sub>18-20</sub>: οὕτω δὲ πάντων μέτρον τὸ ἔν, ὅτι

<sup>150</sup> Como observa Tricot (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 532, n. 5), seguindo Alexandre 609, 5-7, no que concordamos.

γνωρίζομεν ἐξ ὧν ἔστιν ἡ οὐσία διαιροῦντες ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ εἶδος.)<sup>151</sup> O filósofo parece, portanto, nessas passagens mais uma vez sumarizar os sentidos do “um”, agora a partir de duas grandes classes, a saber, toda unidade é ou segundo a quantidade, ou segundo a qualidade. Ora, mas o termo forma (εἶδος), bem como a indivisibilidade segundo a qualidade (τῷ ποσῷ) aparecem nesses passos relacionados de modo bastante inesperado e sem maiores explicações. Lembremos então que mesmo em Δ 6 Aristóteles reagrupou os vários sentidos do “um” em duas grandes classes, como nos passos supracitados, ou seja, por um lado unidade e indivisibilidade segundo a quantidade, e por outro segundo a forma, como enunciou: *“em todos esses casos o um é indivisível seja quanto à quantidade seja quanto à forma.”* (*Metaph. I 1 1016b<sub>23-24</sub>: πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν ἢ τῷ ποσῷ ἢ τῷ εἶδει ἀδιαίρετον.*). E Aristóteles finaliza sua investigação acerca dos sentidos do “um” novamente considerando a noção de medida e indivisibilidade como o ser da unidade em geral segundo uma classificação bipartida, conclui: *“é evidente, então, que o ser do um segundo o nome preciso é, sobretudo, uma medida, e mais propriamente da quantidade, depois da qualidade. E será tal [uno] se de uma parte for indivisível segundo a quantidade, e de outra for segundo a qualidade; justamente por isso o um é indivisível ou absolutamente ou enquanto um.”* (*Metaph. I 1 1053b<sub>4-8</sub>: ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐνὶ εἶναι μάλιστα ἔστι κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι μέτρον τι, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ, εἶτα τοῦ ποιοῦ, φανερόν· ἔσται δὲ τοιοῦτον τὸ μὲν ἄν ἢ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν, τὸ δὲ ἄν κατὰ τὸ ποιόν· διόπερ ἀδιαίρετον τὸ ἐν ἢ ἀπλῶς ἢ ἢ ἓν.*). O Estagirita parece, portanto, de fato estabelecer dois grandes grupos de coisas ditas unas, a saber, um cuja unidade é segundo a quantidade (o contínuo, o inteiro), e outro segundo a qualidade (a forma, o gênero, a noção, ou como resume esses sentidos aqui em *Iota*, os universais)<sup>152</sup>. E se nestes casos medida e indivisibilidade são o ser do “um”

<sup>151</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 503, n. 36, observa que se pode entender “forma” (εἶδος) literalmente, ou talvez no sentido de qualidade (cf. Elders, *Ar. Th. Of the One*, p. 77).

<sup>152</sup> Qualidade (ποιόν) nessas enumerações dos sentidos do “um” remete-nos ao primeiro sentido de ποιόν da *Metafísica* Δ 14 1020a<sub>33</sub>-b<sub>2</sub>, a saber, como diferença específica (cf. Reale, *op. cit.*, p. 265-266, n. 2; Tricot, *op.*

relativo a cada gênero, apenas um πρὸς ἕν, já o princípio dos números é absolutamente indivisível e medida perfeita.

Enfim, como Aristóteles explica, “*nem tudo é indivisível do mesmo modo, por exemplo, um pé e uma unidade, mas esta é de fato inteiramente [indivisível], e aquele deve ser posto entre os indivisíveis em relação à sensação, como já foi dito, pois do mesmo modo todo contínuo é divisível.*” (*Metaph. I 1 1053a<sub>21-24</sub>: οὐχ ὁμοίως δὲ πᾶν ἀδιαίρετον, ὅιον πρὸς καὶ μονάς, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντη, τὸ δ' εἰς ἀδιαίρετα πρὸς τὴν αἴσθησιν ἐθέλει, ὥσπερ εἴρηται ἤδη· ἴσως γὰρ πᾶν συνεχὲς διαιρετόν.*). Portanto, o pé é apreendido por meio da percepção desse corpo como algo que possui certa continuidade, pois é constituído de uma mesma matéria e cujo movimento é indivisível. Logo, trata-se da unidade do contínuo enumerada em todas as classificações das coisas ditas unas (cf. *Metaph. Δ 6 1015b<sub>36</sub>-1016a<sub>17</sub>; 1016b<sub>6</sub>; 1016b<sub>9</sub>; 1016b<sub>32-33</sub>; I 1 1052a<sub>19-20</sub>*). Mas nem todo o sentido do “um”, ou de indivisibilidade, se restringe à unidade na figura da quantidade, como é o contínuo, ou à absoluta unidade do princípio dos números, há ainda a unidade quanto à qualidade. E esta é entendida no sentido abrangente de unidade nocional, ou seja, é a unidade na forma, no gênero, ou ainda, os universais em geral, unidades apreendidas tão-somente pelo intelecto.

Após essa tortuosa incursão pelos sentidos do “um” e constatação de que a indivisibilidade é o ser da unidade e noção comum a todas as coisas ditas unas, passemos ao exame dos indivisíveis do *De anima* III 6. Julgamos que o estudo dos indivisíveis em discussão na obra de psicologia correlacionados com os modos de se dizer o “um” da *Metafísica* possibilitará maior consistência, coerência e inteligibilidade à análise desse lacunar capítulo.

---

*cit.*, p. 291, n. 2). Tal gera algumas dificuldades interpretativas, pois esse sentido de qualidade não é mencionado no texto das *Categorias*, sendo atribuído antes à substância. Mas, segundo Reale, Aristóteles de fato oscila nessa atribuição da diferença seja à substância seja à qualidade. E Tricot acrescenta que a qualidade compreendida como diferença específica ilumina a estreita solidariedade entre as noções de substância e qualidade, separadas apenas pela necessidade da análise. Observa o comentador que na realidade não existe substância sem qualidade, que seja pura indeterminação, nem qualidade sem substância, afinal, a diferença da substância é uma qualidade.

### 2.3.1 Indivisível segundo o quanto

Como verificamos acima, Aristóteles inicia sua argumentação acerca da intelecção dos indivisíveis em *De anima* III 6 por meio de um estudo comparativo da noção de verdade própria à intelecção destes em oposição à verdade na intelecção dos compostos<sup>153</sup>. Após essa discussão preambular que será retomada ao término do capítulo, começa então propriamente seu exame dos indivisíveis e operações correspondentes para a intelecção destes. Principia, então, sua análise, nos seguintes termos:

*“E já que o indivisível é de dois modos, ou em potência ou em atividade, nada impede inteligir o indivisível quando o comprimento é inteligido (pois é em atividade indivisível), e em um tempo indivisível; pois semelhantemente ao comprimento o tempo é divisível e indivisível.”* (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-10</sub>)<sup>154</sup>

Primeiro é preciso observar que o comprimento (τὸ μῆκος) é um tipo de grandeza (μέγεθος) como enumera o Estagirita: *“e dentre as grandezas a que é contínua em uma direção é um comprimento, a em duas é uma largura, e a em três é uma profundidade.”* (*Metaph.* Δ 13 1020a<sub>11-12</sub>: μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ’ ἓν συνεχὲς μῆκος τὸ δ’ ἐπὶ δύο πλάτος τὸ δ’ ἐπὶ τρία βάθος.). E explica o filósofo que *“diz-se pluralidade o potencialmente divisível em [partes] não contínuas, e grandeza o [potencialmente divisível] em [partes] contínuas;”* (*Metaph.* Δ 13 1020a<sub>10-11</sub>: λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ.). Logo, as grandezas, assim como as pluralidades numeráveis, são quantidades, pois, como nos ensina a *Metafísica*, *“diz-se quantidade o divisível em partes imanentes das quais uma e outra ou cada uma é por natureza algo uno e algo determinado”* (*Metaph.* Δ 13 1020a<sub>7-8</sub>: ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν [ἑκάτερον ἢ] ἕκαστον ἔν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.). Sendo, por

<sup>153</sup> Como vimos nesta segunda parte, item 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis.

<sup>154</sup> *DA* III 6 430b<sub>6-10</sub>: τὸ δ’ ἀδιαιρετὸν ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, οὐθέν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαιρετὸν ὅταν νοῆ τὸ μῆκος [ἀδιαιρετὸν γὰρ ἐνεργείᾳ], καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτω· ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαιρετὸς τῷ μήκει.). Ver acima p. 69, n. 52 sobre tradução.

consequente, a pluralidade uma quantidade numerável e a grandeza uma quantidade mensurável, pois ambas são constituídas respectivamente de partes não contínuas e contínuas (cf. *Metaph.* Δ 13 1020a<sub>8-10</sub>) imanentes e unas nelas mesmas. E, evidentemente, tal sucede ao comprimento na medida em que é uma grandeza, isto é, uma quantidade mensurável, pois pode ser dividido em partes integrantes, unas e quantificáveis. No exame dos sentidos do “um” ou das coisas indivisíveis de *Metafísica* Δ 6 e I 1, pudemos verificar com clareza que o contínuo, ou a grandeza, são coisas determinadas cujas partes possuem unidade e determinação nelas mesmas, por conseguinte, são unidades por si segundo a quantidade (cf. *Metaph.* Δ 6 1015b<sub>36</sub>-1016a<sub>17</sub>, I 1 1052a<sub>19-21</sub>). Assim, se o comprimento (τὸ μῆκος) é uma quantidade porque é uma grandeza (μέγεθος) contínua em uma dimensão, e portanto, divisível em partes imanentes e mensurável, podemos concluir que esse primeiro indivisível do *DA* III 6 o é com respeito à quantidade, ou como denominamos este item, é um indivisível segundo o quanto.

Ora, se nossa longa incursão pelos sentidos do “um” na *Metafísica* nos forneceu uma explicação precisa do nome que o próprio Estagirita dá em sua psicologia a esse primeiro indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>14</sub>: κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαιρέτον; indivisível segundo o quanto), entretanto, a análise deste em comparação com os sentidos do “um” produzirá algumas dificuldades. Passemos, então, à análise desses óbices aos nossos raciocínios, pois julgamos que se sanadas essas agruras, teremos alguns ganhos interpretativos no estudo desse obscuro sexto capítulo do livro três do *De anima*.

A primeira dificuldade diz respeito às linhas iniciais do passo supracitado (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-7</sub>: τὸ δ' ἀδιαιρέτον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ), que parecem ser uma justificativa às linhas seguintes (cf. *DA* III 6 430b<sub>7-8</sub>: οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαιρέτον ὅταν νοῆ τὸ μῆκος). Ou seja, o Estagirita explica que nada impede a inteligência do indivisível ao se inteligir o comprimento devido ao fato do indivisível ser tanto em potência

como em atividade<sup>155</sup>. Contudo, se temos em conta somente as discussões dos sentidos do “um” de *Metafísica* Δ 6 e I 1, não nos parece evidente as razões dessa explicação e, por conseguinte, também não é claro o entendimento dessa justificativa. Entendamos melhor, Hicks observa que 430b<sub>7</sub> (οὐθὲν κωλύει) responde a 430b<sub>6</sub> (ἐπεὶ), e explica que é porque todo indivisível é ora potencial ora atual, que ao pensarmos a linha ou o comprimento podemos ao mesmo tempo trazer o indivisível à existência atual, que é até então somente inteligível em potência<sup>156</sup>. Bodéüs também explica que como as quantidades contínuas parecem evidentemente divisíveis, então seria impossível apreendê-las no ato simples e infalível do intelecto que conhece tão-somente indivisíveis, tema do capítulo em discussão. Por conseguinte, ainda segundo este comentador, é esta dificuldade que Aristóteles resolve nos passos supracitados através da distinção do indivisível potencial (que é da ordem do sensível, isto é, um comprimento efetivamente divisível) do indivisível efetivo, que é apenas potencialmente divisível, ao infinito, aliás, que constitui o contínuo inteligível das matemáticas<sup>157</sup>. Concordamos em parte com essas explicações. Com Hicks ao considerar que o indivisível é atualizado na intelecção do comprimento. Portanto, antes dessa atividade intelectual, o indivisível enquanto uma realidade matemática é uma propriedade em potência nas coisas sensíveis. E com Bodéüs ao explicitar que o contínuo das matemáticas é potencialmente divisível ao infinito e inteligível enquanto indivisível. Entretanto, Hicks parece pressupor nesse passo que a potencialidade para se dividir pertencente à linha ou ao comprimento exprime a natureza dessas realidades, do que discordamos. De fato, em sua análise de 430b<sub>14</sub>, Hicks considera que o comprimento e o tempo são por si divisíveis e

---

<sup>155</sup> Após essa análise das dificuldades interpretativas decorrentes da leitura desses passos em correlação com os sentidos do “um” mencionaremos algumas exegeses mais tradicionais de 430b<sub>6-7</sub>: τὸ δ’ ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, bem como em que medida nos distanciamos delas.

<sup>156</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 517, nota à 430b<sub>7</sub>.

<sup>157</sup> Cf. Bodéüs, *op. cit.*, p. 231, n. 5.



somente por acidente indivisíveis.<sup>158</sup> Bodéüs, por sua vez, distingue o comprimento sensível – indivisível em potência –, do contínuo das matemáticas – indivisível em efetividade. Contudo, em *Metafísica* Δ 6 vimos que o contínuo é inclusive percebido como indivisível, porque o seu movimento é também percebido em sua indivisibilidade, portanto, até mesmo no âmbito da sensação o contínuo é apreendido como efetivamente indivisível (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>5-6</sub>), nuança que Bodéüs não observa. Afinal, como constatamos em nosso estudo dos sentidos do “um”, a linha ou o comprimento são contínuos, e o contínuo é uma das coisas unas por si mesmo, e não apenas por acidente, logo, eminentemente indivisível, pois o ser da unidade é a indivisibilidade. Portanto, a natureza do contínuo afigura ser de preferência a indivisibilidade, e não a potencialidade para ser dividido. É isso inclusive o que Aristóteles parece pretender ressaltar logo na seqüência do passo, ao considerar que o comprimento é em atividade, ou efetivamente, indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>8</sub>: [ὀδίαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ]). Como elucidada também Koninck<sup>159</sup>, ao citar a *Física*: “Pois é um acidente para a linha ser uma infinidade de metades, mas [sua] substância e [seu] ser são outros.” (*Phys.* VIII 8 263b<sub>7-9</sub>: συμβέβηκε γὰρ τῆ γραμμῆ ἄπειρα ἡμίσεα εἶναι, ἢ δ’ οὐσία ἐστὶν ἕτερα καὶ τὸ εἶναι.)<sup>160</sup>. Ou seja, o próprio Estagirita parece asseverar que a natureza da linha não é a divisibilidade, ainda que ela possa ser dividida, mas sua essencial indivisibilidade.

Ora, mas dizer que o contínuo é essencialmente indivisível pode soar bastante dissonante caso se tenha presente as discussões da *Física* (cf. *Phys.* VI 1-2). Afinal,

<sup>158</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 518, nota à 430b<sub>14</sub>, “length and time, which per se are divisible and only per accidens indivisible.”; igualmente: Tricot, *op. cit.*, p. 186, n.1, “Ces continus, la ligne par exemple, sont, en effet, essentiellement divisibles en puissance à l’infini (...), mais indivisibles en acte par accident,” e Hamlyn, *op. cit.*, p. 143, nota à 430b<sub>6</sub>, “When one thinks of an actually undivided length (which is of course potentially divided, i.e. divisible in principe)”. Diversamente, considera Estéfano: “A length is actually continuous but potentially divided. Understand ‘length’ here [b8, b10] as being in place of ‘continuous’. He says, then, that nothing hinders intellect from thinking a length not insofar as it is divided but insofar as it is continuous. For it is continuous in actuality.” (cf. Stephanus, *op. cit.*, 549, 16-19; p. 129). Estéfano, portanto, não parece pressupor a divisibilidade potencial do comprimento como a essência do contínuo, mas ao contrário, a indivisibilidade. Também Koninck assinala antes a essência indivisível do contínuo (cf. Koninck, T. [1987], *op. cit.*, p. 218).

<sup>159</sup> Cf. Koninck, T., *ibidem*: “C’est un accident (συμβέβηκε) pour la ligne d’être une infinité de demi-lignes, mais sa substance et son être sont autres.” (cf. *Phys.* VIII 8 263b<sub>7-9</sub>).

<sup>160</sup> Aristotelis. *Physica*, ed. W. D. Ross, Scriptorum Clarriscorum Bibliotheca Oxoniensis, OXONII, 1950.

Aristóteles assevera em seu estudo do movimento que “*é então evidente a partir do que foi dito que nem uma linha, nem uma superfície, nem em geral nenhum dos contínuos são inseparáveis,*” (*Phys.* VI 2 233b<sub>15-17</sub>: φανερόν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὡς οὔτε γραμμὴ οὔτε ἐπίπεδον οὔτε ὅλως τῶν συνεχῶν οὐθὲν ἔσται ἄτομον.). E explica o que entende por contínuo: “ *digo contínuo o divisível em [partes] sempre divisíveis;*” (*Phys.* VI 2 232b<sub>24-25</sub>: λέγω δὲ συνεχῆς τὸ διαιρετὸν εἰς αἰεὶ διαιρετά·), conclusão do que já havia postulado no início do sexto livro da *Física*, a saber: “*é impossível algo contínuo ser a partir de indivisíveis, por exemplo, uma linha a partir de pontos, se de fato a linha é contínua e o ponto indivisível.*” (*Phys.* VI 1 231a<sub>24-26</sub>: ἀδύνατον ἐξ ἀδιαίρετων εἶναί τι συνεχῆς, οἷον γραμμὴν ἐκ στιγμῶν, εἴπερ ἢ γραμμὴ μὲν συνεχῆς, ἢ στιγμή δὲ ἀδιαίρετον.). E considera sobre o indivisível: “*Dado que o indivisível é sem partes,*” (*Phys.* VI 1 231b<sub>2</sub>: ἐπεὶ δ’ ἀμερῆς τὸ ἀδιαίρετον.). Ou seja, em um contexto no qual o filósofo discute a hipótese de que as grandezas contínuas sejam constituídas de indivisíveis, polemizando com os atomistas e Zenão de Eléia, indivisível se define como o que é absolutamente sem partes<sup>161</sup>. Aristóteles assinala, portanto, que o contínuo não pode ser constituído de indivisíveis, isto é, o comprimento ser constituído de pontos ou o tempo de “agoras”, em uma argumentação fortemente marcada pelas oposições entre as noções de contínuo e ponto, divisível e

<sup>161</sup> Como Pierre Pellegrin bem explica a estrutura da argumentação da *Física*, os primeiros cinco livros dessa obra estariam ocupados com um estudo dos princípios, da noção de natureza, das causas, do infinito, do lugar, do tempo, do vazio, enfim, uma discussão no nível das especulações filosóficas da época, contra elas, mas em meio a uma investigação doxográfica. Enquanto nos três últimos livros Aristóteles então abordaria o movimento do seu interior por meio de um estudo que pode ser considerado o primeiro estudo coerente e completo do contínuo. Nesse contexto seus dois adversários, Zenão de Eléia e os atomistas, embora não tenham muito em comum, ambos são considerados em uma posição contrastante com a noção de contínuo do Estagirita. E cabe lembrar, como nos ensina Pellegrin, que se pode supor a noção de contínuo introduzida nas matemáticas como uma resposta à crise surgida da descoberta das relações irracionais. Assim, a teoria das proporções dos pitagóricos não deu conta de resolver o problema da incomensurabilidade dos lados de um quadrado e da sua diagonal, e várias outras tentativas foram feitas para se encontrar o número das grandezas incomensuráveis, como aquela da quadratura do círculo (cf. *Phys.* I 2 185a<sub>17</sub>), sendo que a posição teórica que foi a base de todas essas tentativas parece ser o que Aristóteles toma por alvo de suas críticas, a saber, as concepções que consideravam os indivisíveis como elementos constitutivos do contínuo. (cf. Aristote. *Physique*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2000, p. 53-55). Julgamos, portanto, que nesse contexto no qual se insere a discussão do livro sexto da *Física* não é estranhável a forte oposição que o Estagirita estabelece entre a noção de contínuo e indivisibilidade. Oposição que será preciso melhor qualificar, se comparada com as discussões do livro oitavo desse mesmo tratado do movimento, e mais ainda com as discussões acerca dos indivisíveis do *De anima* III 6 e dos sentidos do “um” da *Metafísica* Δ 6 e I 1.

indivisível, parte e todo. Deste modo é preciso observar que a noção de indivisibilidade em discussão nesses capítulos da *Física* parece menos extensa do que a presente no estudo dos indivisíveis do sexto capítulo do *De anima*, bem como mais restrita do que a presente nas discussões dos sentidos do “um” da *Metafísica*  $\Delta$  6 e I 1. Pois, como vimos, na *Metafísica* o contínuo é um dos sentidos por si do “um”, e o ser do “um” é a indivisibilidade. Ademais, como nos ensinou *Metafísica*  $\Delta$  13, o contínuo é um dos tipos de grandeza que, por sua vez, é um dos sentidos de quantidade, e quantidade é o que se divide em partes unas nelas mesmas. Logo, as partes do contínuo não poderão ser definidas como o que se divide atualmente ao infinito, embora evidentemente Aristóteles não admita que uma parte do contínuo seja algo sem partes, como o ponto, mas são antes outras tantas partes também contínuas e unas nelas mesmas, e divisíveis somente em potência. Em suma, enquanto nesse sexto capítulo da *Física* indivisível é ser sem partes, uma realidade discreta como o ponto e o “agora”, já em *Metafísica*  $\Delta$  6 e I 1, indivisível é o ser da unidade, sendo que “um” não é necessariamente algo absolutamente sem partes. E por fim, em *De anima* III 6 o ponto é apenas um dos indivisíveis em discussão, e entre esses indivisíveis encontra-se enumerado o próprio comprimento, isto é, o contínuo.

No entanto, se admitimos que o contínuo em Aristóteles é essencialmente indivisível, não um indivisível absolutamente sem partes, uma realidade discreta, mas indivisível porque exprime um tipo de unidade, continuamos sem compreender a intenção explicativa do passo supracitado (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-8</sub>). Ou seja, por que o Estagirita explica que devido ao fato do indivisível ser tanto em potência como em atividade nada impede a intelecção do indivisível ao se inteligir o comprimento, dado que já aceitamos ser o contínuo um indivisível. Julgamos, assim, que embora a noção de indivisibilidade presente em *Física* VI seja evidentemente menos extensa do que a de *Metafísica*  $\Delta$  6 e I 1, estando de preferência estes estudos de filosofia primeira em relação com o exame dos indivisíveis do *De*

*anima* III 6, entretanto, parece que nesses passos da psicologia ainda reverbera uma polêmica recorrente nos estudos do movimento. Ou seja, talvez nos passos supracitados Aristóteles pretenda responder aos célebres argumentos de Zenão, como observa Koninck e Tricot<sup>162</sup>. Deste modo, como é um procedimento comum do filósofo, não parece que seu estudo do contínuo parta de alicerces absolutamente novos, mas de um certo diálogo, crítica e reapropriação das concepções do seu tempo. Compreendamos, então, um pouco dessa possível remissão de Aristóteles às aporias de Zenão que, como é bem sabido, através da exposição de limites e incongruências das posições a favor da multiplicidade e movimento, o eleata buscou então defender teses imobilistas.

Bem conhecida é a aporia de Aquiles, testemunho fornecido pelo próprio Estagirita do pensamento de Zenão<sup>163</sup>, segundo o qual Aquiles, o herói grego mais veloz, tendo concedido uma vantagem em uma corrida a uma tartaruga, jamais poderia alcançá-la, pois ao alcançar a metade da distância, nova metade se interporia entre ele e a tartaruga, e atingida essa metade, ainda outra metade deveria ser transposta, dado que o espaço entre ele e o quelônio – segundo o eleata – é divisível ao infinito. Ou seja, Zenão com essa aporia, supondo que o contínuo é divisível ao infinito por ser constituído de infinitos pontos, objetivava criticar teses mobilistas, e contra tal formulação Aristóteles ofereceu por solução sua doutrina da potência e do ato<sup>164</sup>. Entendamos melhor, em última instância a tese que o Estagirita critica, e que está suposta nos argumentos de Zenão, é a do contínuo constituído de realidades discretas<sup>165</sup>. Assim, todo o esforço do filósofo em seu primeiro e segundo capítulo

<sup>162</sup> Cf. Koninck, T. [1987], p. 218; Tricot, *op. cit.*, p. 186-187, n. 2.

<sup>163</sup> Cf. *Physique* VI 9 239b<sub>14-30</sub>.

<sup>164</sup> Como observa Léon Robin: “*La distinction de la Puissance et de l’Acte permet d’ailleurs de résoudre la difficulté contenue dans l’argument de Zénon.*” (cf. Robin, Léon. *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d’après Aristote – étude historique et critique*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, p. 244).

<sup>165</sup> Cf. Aristote. *Physique*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2000, p. 54-55, e ver acima n. 161. Bem como Robin: “*De plus, s’il était vrai de prétendre que la ligne est composée de points en acte, il serait impossible de réfuter l’argument de Zénon. Celui-ci soutient qu’on ne peut, dans un temps fini, parcourir un espace infini, ou, en d’autres termes, toucher un à un un nombre infini de points.*” (cf. Robin, L., *op. cit.*, p. 243).

do livro VI da *Física* é o de mostrar que o contínuo não é composto de indivisíveis, isto é, de pontos, indivisível no sentido restrito do que é absolutamente sem partes<sup>166</sup>. Sendo assim, o contínuo então se divide não em indivisíveis, mas em outros contínuos também sempre divisíveis (cf. *Phys.* VI 2 232b<sub>24-25</sub>). Logo, a cada metade percorrida por Aquiles, sempre nova metade se interporá entre ele e a tartaruga, mas não haverá uma parada (e, propriamente, uma divisão em partes), pois o contínuo não se divide em pontos, e sim em outros contínuos, não existindo, por conseguinte, infinitas metades em ato a serem percorridas. Entretanto, para Zenão, essa divisibilidade do contínuo se estenderá efetivamente ao infinito, sendo, portanto, impossível que em um tempo finito Aquiles, o mais veloz dos heróis gregos, ultrapasse todas as partes, metades infinitas, interpostas entre ele e o quelônio (cf. *Phys.* VI 2 233a<sub>21-23</sub>). Aristóteles explica, então, que em dois sentidos o comprimento e o tempo são infinitos, isto é, quer segundo a divisão quer segundo o acréscimo das extremidades (cf. *Phys.* VI 2 233a<sub>24-26</sub>). Assim, se não é possível percorrer a distância infinita quanto ao acréscimo das extremidades em um tempo finito, contudo, a distância divisível ao infinito o será, pois o tempo é também divisível nesse modo (cf. *Phys.* VI 2 233a<sub>24-28</sub>). Evidentemente essa solução – a divisibilidade ao infinito do tempo, assim como do comprimento – não é ainda a resposta completa à aporia de Zenão, resta introduzir a noção de potência e ato, solução definitiva apresentada somente no último livro do estudo do movimento<sup>167</sup>.

Considera, então, o Estagirita, em resposta definitiva à Zenão: “*Com efeito, caso se divida o contínuo em duas partes, utiliza-se uma marca [ponto] única como duas; pois um mesmo [ponto] se faz princípio e fim. Assim o faz quem numera e quem divide em metades [o contínuo]. Todavia, assim divididos não são contínuos nem a linha nem o movimento, pois o movimento contínuo é de um contínuo, porém no contínuo há infinitas metades, mas não em*

<sup>166</sup> Não reconstituiremos a inteira argumentação de Aristóteles aqui, por não ser o foco da nossa discussão.

<sup>167</sup> Cf. Robin, L., *op. cit.*, p. 248: “*Cette réponse, toutefois, n’est que provisoire; (...); car il ne suffit pas de dire que le temps se divise parallèlement à l’espace; il faut, laissant de côté l’étendue, examiner si le temps se divise réellement à l’infini. C’est dans ce sens que, Phys. VIII, 8, 263a, 4-b, 9, Arist. corrige sa première réponse, (...).*”

*atividade, mas em potência.*” (*Phys.* VIII 8 263a<sub>23-29</sub>: ἔαν γάρ τις τὴν συνεχῆ διαιρητὴν εἰς δύο ἡμίση, οὗτος τῷ ἐνὶ σημείῳ ὡς δυσὶ χρῆται· ποιεῖ γὰρ αὐτὸ ἀρχὴν καὶ τελευτήν. οὕτω δὲ ποιεῖ ὅ τε ἀριθμῶν καὶ ὁ εἰς τὰ ἡμίση διαιρῶν. οὕτω δὲ διαιροῦντος οὐκ ἔσται συνεχῆς οὐθ’ ἢ γραμμῆ οὐθ’ ἢ κίνησις· ἢ γὰρ συνεχῆς κίνησις συνεχοῦς ἐστίν, ἐν δὲ τῷ συνεχῆι ἔνεστι μὲν ἄπειρα ἡμίση, ἀλλ’ οὐκ ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει.). Ora, como bem definiu Aristóteles, “*digo ser um contínuo quando o limite de cada parte pelo qual é em contato vem a ser o mesmo e um,*” (*Phys.* V 3 227a<sub>11-12</sub>: λέγω δ’ εἶναι συνεχῆς ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἐν τὸ ἐκατέρου πέρασ ὅις ἄπτονται.). Ou seja, o contínuo é aquilo cujos limites de suas partes são da mesma espécie e em contato, exprimindo uma unidade, sendo que o ponto, limite virtual do contínuo<sup>168</sup>, quando efetivado, destrói aquele contínuo. Essa peculiar natureza do contínuo, a saber, em potência divisível ao infinito, enquanto em ato é em alguma medida indivisível, pois é algo uno, é a resposta definitiva do filósofo às incongruências levantadas pelo eleata quanto à possibilidade do movimento. E Aristóteles explicita melhor sua solução: “*Assim se deve dizer ao que inquire se é possível percorrer o que é infinito quer no tempo quer no comprimento, que em um sentido é [possível], em outro não. Pois sendo em atividade não é possível, mas em potência é possível; pois o que é movido continuamente percorreu coisas infinitas por acidente, mas não absolutamente. Pois é um acidente para a linha ser uma infinidade de metades, mas [sua] substância e [seu] ser são outros.*” (*Phys.* VIII 8 263b<sub>3-9</sub>: ὥστε λεκτέον πρὸς τὸν ἐρωτῶντα εἰ ἐνδέχεται ἄπειρα διεξελθεῖν ἢ ἐν χρόνῳ ἢ ἐν μήκει. ὅτι ἔστιν ὡς, ἔστιν δ’ ὡς οὐ. ἐντελεχεία μὲν γὰρ ὄντα οὐκ ἐνδέχεται, δυνάμει δὲ ἐνδέχεται· ὁ γὰρ συνεχῶς κινούμενος κατὰ συμβεβηκὸς ἄπειρα διελήλυθεν, ἀπλως δ’ οὐ· συμβέβηκε γὰρ τῇ γραμμῇ ἄπειρα ἡμίσηα εἶναι, ἢ δ’ οὐσία ἐστὶν ἕτερα καὶ τὸ εἶναι.). Assim, no que diz respeito ao comprimento

<sup>168</sup> Expressão tomada emprestada de Granger: “*De sorte qu’un continu, comme la ligne, n’est pas composé d’indivisibles comme les points, qui ne sont que les limites virtuelles communes à deux parties, lesquelles sont elles-mêmes des lignes.*” (cf. G. G. Granger, “Le concept de continu chez Aristote et Bolzano”, *Les Études Philosophiques*, 1969, n.4, esp. p. 517).

no passo supracitado do *De anima* III 6, ou melhor, ao contínuo, é provável que o filósofo pretenda explicar, ainda em resposta às discussões levantadas pelos argumentos de Zenão, que o comprimento pode ser infinitamente dividido, mas tal somente em potência, por abstração<sup>169</sup>. Afinal, apreendemos o contínuo como algo que exprime uma unidade, como vimos em nossa análise dos sentidos do “um” de *Metafísica* Δ 6 e I 1, ainda que possa ser dividido em partes igualmente unas e inteiras nelas mesmas. Nessa medida, o ser do contínuo afigura ser a indivisibilidade, pois é um acidente para ele ser uma infinidade de metades. Por conseguinte, Aristóteles parece explicar que nada impede entender o indivisível, mesmo sendo o comprimento em potência divisível ao infinito, pois em atividade é indivisível, e tal é possível porque o indivisível é nesses dois modos, ou em potência ou em efetividade (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-10</sub>: τὸ δ’ ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαίρετον ὅταν νοῆ τὸ μῆκος [ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ].).

Assim, se não nos parece mais haver dúvidas no interior do pensamento aristotélico com relação à natureza indivisível do comprimento, talvez ainda o filósofo pretenda explicar outra coisa, a saber, a operação intelectual que o entende como indivisível. E essa é a segunda dificuldade que devemos enfrentar se temos em conta as discussões acerca do contínuo como um dos sentidos do “um”. Como vimos, em nossos estudos da *Metafísica*, a unidade do contínuo não é inteligida, mas percebida, pois é por causa da percepção do seu movimento uno que se dá também em um tempo indivisível que o apreendemos em sua indivisibilidade (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>5-6</sub>). Ademais, como também já mencionamos, o comprimento é uma grandeza (μέγεθος), e o Estagirita enumera as grandezas dentre os

<sup>169</sup> Essa questão da apreensão por meio do pensamento da divisibilidade ao infinito do contínuo não é livre de discussões, o que demandaria um estudo mais cuidadoso, que não empreenderemos aqui por nos afastar do foco de nossa atenção, da análise dos passos do *De anima* III 6. Mas citamos, a título de breve alusão às dificuldades aqui levantadas, uma explicação de Robin: “*en effet, tandis que, dans les Seconds Analyt.* (I, 22, 83v, 6sq; cf. *Phys.* III, 6, 207a, 25sq.), *Ar. declare qu’il est impossible d’achever dans la pensée une division infinie, car il est impossible de nombrer un nombre infini* (*Phys.* VIII, 8, 263a, 9-11), *il affirme d’autre part dans la Métaphysique* (Θ, 6, 1048b, 14sq.) *que l’infini n’existe pas en puissance en un sens tel qu’il puisse être actualisé comme chose indépendante, car il ne s’actualise que par la pensée. Or cela signifie seulement que, par abstraction, nous pouvons concevoir achevé le développement de l’infini, mais non qu’un infini achevé existe réellement dans la pensée.*” (cf. Robin, L., *op. cit.*, p. 247).

sensíveis comuns, portanto, apreendido pela “sentido comum” (cf. *DA III 1 425a<sub>14-16</sub>*). Mas é preciso agora observar que Aristóteles no passo supracitado de sua psicologia não se reporta à percepção, mas explicitamente à intelecção do contínuo. Todavia, o filósofo não se refere a qualquer contínuo, mas tão-somente ao comprimento, ou à linha, cremos então que ele evoca de preferência uma realidade matemática, e não um sensível comum. Ora, realidades matemáticas são separadas pelo pensamento, e não percebidas, pois a percepção é dos sensíveis, das coisas extensas, mas a despeito disso, destas separamos aqueles inteligíveis<sup>170</sup>. Assim, agora julgamos compreender o alcance dessa explicação do filósofo. O Estagirita parece atentar para a apreensão de uma matéria inteligível que inere às coisas como propriedades separáveis pelo pensamento, e não como sensíveis ou ainda essências dessas coisas (cf. *Metaph. Z 10 1036a<sub>11-12</sub>*). Portanto, ao Aristóteles introduzir a doutrina do ato e potência nas linhas supracitadas, afigura também repercutir nessa explicação uma discussão acerca do estatuto ontológico das realidades matemáticas, como veremos possível crítica à separabilidade destas na seqüência da argumentação (cf. *DA III 6 430b<sub>17-19</sub>*). Julgamos, assim, que por causa da natureza do inteligível em discussão, do comprimento, isto é, do contínuo (noção indispensável para se compreender o movimento), Aristóteles não pode simplesmente ignorar as dificuldades levantadas por Zenão. Bem como, enquanto uma realidade matemática, não pode também abster-se de alguma consideração sobre o estatuto ontológico desse inteligível. Afinal, nos argumentos do eleata há um correto entendimento acerca da dificuldade em se apreender noções, como o contínuo e, por conseguinte, o movimento, no âmbito das coisas cortadas, segmentadas e que possuem também o repouso. E se essa propriedade (comprimento) nas coisas parece ser antes compreendida enquanto abstraída pelo pensamento, resta então saber como esse inteligível é nos sensíveis e separado no pensamento.

---

<sup>170</sup> Cf. *Metaphysica* M 1-3.



Entendamos melhor, como bem o sabemos, não há movimento retilíneo contínuo no pensamento aristotélico, sendo o movimento circular, isto é, o das esferas fixas, o movimento absolutamente uno e contínuo (cf. *Phys.* VIII 8). Mas com isso Aristóteles não pretende abdicar da realidade do contínuo e do movimento justamente no terreno da φύσις, compreendido pelo filósofo como propriamente o lugar do movimento (cf. *Phys.* II 1 192b<sub>13-23</sub>; *Metaph.* E 1 1026a<sub>13-14</sub>). cremos, então, de fato ser cara ao filósofo a concepção de uma divisibilidade ao infinito do contínuo, pois todas as coisas no mundo sublunar têm uma ruptura, não podem ser contínuas segundo uma adição ao infinito das extremidades, o que tornaria o lugar (τόπος) infinito, bem como o movimento retilíneo eterno. Todavia, o τόπος em Aristóteles é finito (cf. *Phys.* IV 5 212b<sub>16-22</sub>) e o movimento eterno é aquele circular das esferas fixas (cf. *Phys.* VIII 8). Entretanto, ainda assim há a continuidade, bem como o movimento, no âmbito das coisas que não são esferas e cuja trajetória não é circular, afinal, é possível conceber uma divisibilidade em potência ao infinito do contínuo, e esse é o contínuo no mundo sublunar. Compreendemos, então, que o movimento é possível no mundo sublunar, embora exista também o repouso, pois o lugar limitado, um comprimento, não é constituído de infinitos pontos em efetividade, mas estes são apenas os limites efetivos – começo e fim – que determinam um comprimento, uma trajetória, divisível em potência ao infinito não em elementos discretos, mas em outros contínuos. E nessa medida, a despeito dos limites, o comprimento determinado é uma realidade contínua, ou ainda, em razão dos limites, o intelecto é capaz de conhecer o comprimento. Assim, a noção do contínuo se aplica também a um comprimento determinado, pois este contém partes em contato da mesma espécie, e isso ao infinito, pois pensamos o comprimento como sendo divisível em potência ao infinito. Deste modo, na experiência sensível evidentemente Aquiles alcança e ultrapassa a tartaruga, a despeito de que o contínuo seja divisível em partes ao infinito, pois essas partes não são em efetividade, afinal, os pontos que dividem não são atuais. Entretanto, precisamos ainda

conceber, e nesse caso não mais como uma exigência da experiência sensível, que o contínuo seja divisível em potência ao infinito em outras partes contínuas, pois caso contrário, a noção de continuidade se destruiria no mundo sublunar. Ou seja, o contínuo como um acréscimo ao infinito das extremidades que se fundem constituindo o movimento circular é transferido para o interior de uma trajetória retilínea no modo de uma divisibilidade em potência ao infinito do comprimento. E tal é uma exigência intelectual, e não da ordem da percepção, e nessa medida Zenão parece ter confundido esses dois âmbitos. E compreendemos, também, como a continuidade é apreendida em sua noção indivisível, isto é, como uma realidade matemática. Pois, mesmo a partir da percepção de coisas que são cortadas ou de movimentos que possuem uma parada, nestes há propriedades em potência (como o contínuo das matemáticas) efetivadas somente por meio do pensamento que separa a matéria inteligível.

Julgamos, então, que com sua teoria do ato e potência Aristóteles pode explicar que, embora as esferas fixas e o movimento circular sejam absolutamente contínuos, pois seus limites se fundem, entretanto, também no mundo sublunar a noção de continuidade inere às coisas cortadas, segmentadas, bem como os movimentos retilíneos que possuem uma parada. Pois a continuidade pertence a estas não segundo um contínuo acréscimo das extremidades e fusão das mesmas, mas conforme uma possível divisibilidade ao infinito do contínuo em outros contínuos. E não em pontos, pois nesse caso cessaria a possibilidade de divisão ao infinito, bem como a noção de continuidade no mundo sublunar, e a possibilidade da apreensão intelectual da efetiva unidade e indivisibilidade do contínuo. Logo, nada impede entender o indivisível quando se entende o comprimento, pois (ainda que seus limites não possam de fundir como acontece às esferas fixas que então possuem um movimento absolutamente contínuo, uno e indivisível), o intelecto é capaz de separar o contínuo indivisível das matemáticas que efetivamente exprime a realidade nocional da linha, do comprimento, em suma, do contínuo em geral no mundo sublunar. O contínuo assim

compreendido inere o sensível sem ser propriamente sua essência ou um acidente, e sim uma propriedade em potência separável pelo intelecto, e nessa medida efetivada, mas não uma realidade de fato separada.

Note-se bem que nesse ponto nos aproximamos da interpretação de Hicks e Bodéüs que criticamos acima, mas não tal como os comentadores formulam. Ambos consideraram o desdobramento da noção de indivisibilidade em potencial e atual nos passos supracitados do *De anima* como uma resposta à exigência de se compreender a indivisibilidade do comprimento, bem como a intelecção desse enquanto indivisível. Mas é preciso nuançar que a divisibilidade do contínuo não é a propriedade mais evidente deste nas coisas sensíveis, como considerou Bodéüs, e nem a potencialidade em questão se refere à indivisibilidade apenas accidental do comprimento, como analisou Hicks. Afinal, Aristóteles parece referir-se nos passos em questão do *De anima* apenas às realidades matemáticas, isto é, noções em potência nas coisas que, quando separadas pelo intelecto, então são atualizadas<sup>171</sup>. Assim, não é algo sensível que é o potencialmente indivisível em discussão, como pensou Bodéüs, mas é o contínuo que, enquanto comprimento determinado, é em potência divisível ao infinito, já que não pode ser contínuo segundo um acréscimo infinito das extremidades. E esse estado potencial do contínuo nas coisas corruptíveis, isto é, divisível em potência ao infinito, não é um dado da percepção, como confundiu Zenão, mas a noção mesma do contínuo infinito no mundo sublunar cujos limites não se fundem. E quando o intelecto separa esse inteligível do sensível, então o apreende em sua efetiva indivisibilidade, apreende o contínuo das matemáticas. Como considera Aristóteles: “(...) *em relação à linha, na qual a divisão não se detém, não é, todavia, possível inteligir não tendo cessado* [a divisão] (...)”, (*Metaph. α* 994b<sub>23-24</sub>: [...] ἐπὶ τῆς γραμμῆς, ἢ κατὰ τὰς διαίρεσεις μὲν οὐχ ἴσταται,

---

<sup>171</sup> Cf. *Metaphysica* M 3.

νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα [...],<sup>172</sup>. Ou seja, o contínuo no mundo sublunar (uma linha, um comprimento), embora como propriedade das coisas sensíveis deva ser considerado divisível em potência ao infinito, quando separado pelo intelecto, não mais poderá ser apreendido em seu modo potencial, mas efetivamente como indivisível. Como o Estagirita explica em sua *Metafísica*: “*E assim de modo excelente pode-se contemplar cada coisa, se se considera separado o que não é separado, justamente o que faz o aritmético e o geômetra. Com efeito, é um e indivisível o homem enquanto homem; e o [aritmético o] considera um indivisível, (...). Mas o geômetra [o considera] nem enquanto homem, nem enquanto indivisível, mas enquanto sólido. (...) Pois o ser é de dois modos, em atividade e como matéria [em potência].*” (*Metaph. M 3 1078a<sub>21-31</sub>*: ἄριστα δ' ἂν οὕτω θεωρηθεῖη ἕκαστον, εἴ τις τὸ μὴ κεχωμένον θεῖη χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης. ἐν μὲν γὰρ καὶ ἀδιαίρετον ὁ ἄνθρωπος ἢ ἄνθρωπος· ὁ δ' ἔθετο ἐν ἀδιαίρετον, ... ὁ δὲ γεωμέτρης οὐθ' ἢ ἄνθρωπος οὐθ' ἢ ἀδιαίρετος ἀλλ' ἢ στερεόν. ... διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχέϊα τὸ δ' ὑλικῶς.). Tricot e Reale explicam que as realidades matemáticas não existem nem como seres separados, nem em ato nos sensíveis, mas somente em potência, e ὑλικῶς, o ser como matéria do passo supracitado, significa o ser em potência (δυνάμει), pois o modo de ser da matéria é em potência<sup>173</sup>.

Conjecturamos, portanto, que a distinção modal do indivisível, ora em potência ora em atividade, dos passos supracitados do *De anima* III 6 tem por pano de fundo a solução aristotélica ao problema do estatuto ontológico das realidades matemáticas. Ou seja, as realidades matemáticas não são separadas e nem imanentes aos sensíveis, como se fossem suas essências, mas propriedades em potência dos sensíveis que podem ser separadas pelo

<sup>172</sup> Reale explica, citamos: “*é verdade que a linha é divisível ao infinito, mas não pode ser conhecida procedendo desse modo. Para pensar a linha devemos interromper o processo de divisão, e devemos captá-la no seu conjunto, com o nosso intelecto, o qual, justamente para poder captá-la no seu conjunto, não deve mover-se de uma parte a outra dela.*” (cf. Reale, *op. cit.*, p. 108, n.15). Logo, a linha só parece poder ser apreendida pelo intelecto em sua indivisibilidade, e não como divisível em potência ao infinito.

<sup>173</sup> Cf. Tricot, *op. cit.*, p. 732, n. 1; Reale, *op. cit.*, p. 665-666, n.8.

intelecto, trazidas, por conseguinte, à efetividade. cremos então que essas elípticas linhas em análise do *De anima* pressupõem de fato a discussão do contínuo como sentido por si do “um”, logo, efetivamente indivisível, em contraposição ao contínuo de Zenão, divisível em ato ao infinito. Ademais, aludem ao estatuto ontológico das realidades matemáticas, isto é, à possibilidade de se separar por meio da atividade intelectual noções que existem somente enquanto separadas pelo pensamento, a saber, uma linha ou um comprimento como um contínuo efetivamente indivisível. Enfim, parece reverberar nessas inquirições acerca da efetiva indivisibilidade e unidade do comprimento um grave debate sobre o modo de ser dessas realidades entre Aristóteles e algumas concepções de seu tempo<sup>174</sup>.

Por fim, poderíamos resumir a dificuldade que o filósofo pareceu pretender solucionar por meio da sua doutrina da potência e do ato nas breves linhas supracitadas do seu tratado da alma nos seguintes termos. O comprimento é uma grandeza, como vimos anteriormente, e as grandezas são sensíveis comuns cuja unidade pode ser apreendida por meio da percepção da indivisibilidade do seu movimento. Mas, evidentemente, Aristóteles não trata nesses passos da percepção dos sensíveis comuns, antes, explicitamente refere-se à intelecção do comprimento. Nessa medida, devemos considerar novamente que não é por mero acaso que o Estagirita mencione apenas o comprimento como indivisível apreendido pelo intelecto, e não o contínuo em geral, pois parece referir-se ao comprimento enquanto uma realidade matemática separada pelo intelecto. Ou seja, nesses passos o filósofo parece remeter-nos ao âmbito das ciências matemáticas, mais propriamente, ao estudo das quantidades, e por isso abstrair o contínuo do movimento. Diferentemente do que fez em *Metafísica* Δ 6 e I 1, quando examinou o contínuo como um dos sentidos do “um”

---

<sup>174</sup> Para uma leitura circunscrita àqueles passos do sexto capítulo do tratado da alma de Aristóteles pode parecer muito especulativa e desnecessária tal remissão às discussões dos sentidos do “um” de *Metafísica* Δ 6 e I 1, bem como à polêmica com os platônicos de M 1-3, e aos argumentos de Zenão recorrentes no tratado do movimento (cf. *Phys.* VI 1-2, VIII 8). Mas uma leitura conjunta desses textos não nos deixa dúvidas quanto aos ganhos interpretativos ao se compreender a intelecção dos indivisíveis, no caso, o contínuo enquanto uma realidade matemática, no contexto da polêmica peripatética com os eleatas e os platônicos.

apreendido através da percepção do seu movimento unitário. E se o contínuo em questão é o matemático, então deparamo-nos com duas dificuldades: entender em que medida essa noção é uma propriedade não separada das coisas no mundo sublunar, e em que medida ela é apreendida pelo intelecto nos sensíveis em sua indivisibilidade. Interpretamos, assim, que continuidade inere mesmo as coisas que são cortadas, pois, o contínuo nesses sensíveis pode ser concebido como divisível em potência ao infinito. Deste modo, a noção de continuidade não é destruída, mesmo que o comprimento determinado não apresente uma absoluta fusão e unidade de todos os seus limites. Pois, embora certa grandeza contenha um começo e um fim, é contínua na medida em que conceitualmente sempre poderá se dividir em outras tantas partes também contínuas. Contudo, quando separado pelo intelecto, então o contínuo, mesmo o comprimento, é apreendido em sua essencial indivisibilidade, e o matemático, enfim, pode pensar no contínuo não segmentado, a despeito deste existir no mundo sublunar apenas como realidade apreendida pelo pensamento. Afastamo-nos, portanto, em definitivo já a partir do exame desse primeiro indivisível do *De anima* III 6 da esfera da sensação, mesmo que o contínuo matemático, o indivisível então em questão, seja uma propriedade nas coisas sensíveis.

Mas, depois de todo esse esforço interpretativo, vale reconsiderar qual é nosso principal pressuposto na leitura de 430b<sub>6-7</sub> (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-7</sub>: τὸ δ' ἀδιάρητον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ,) que nos levou a uma certa heterodoxia em relação à algumas exegeses mais tradicionais. Hicks remonta uma interpretação de Temístio do passo supracitado da qual discorda, mas que teve alguma fortuna na leitura dessa passagem; também não a seguimos, todavia, é preciso considerar essa influente exegese<sup>175</sup>. De acordo com Temístio, explica o comentador, δυνάμει ἀδιάρητον tem prioridade, é mais verdadeiramente indivisível do que ἐνεργείᾳ ἀδιάρητον, e o objetivo dessa interpretação

---

<sup>175</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 507, nota à 430b<sub>6</sub>.

parece ser forçar a distinção entre indivisível em potência e indivisível em atividade respectivamente como indivisível na forma e segundo a quantidade. Assim, os exemplos do exegeta antigo de ἐνεργείᾳ ἀδιάρητον são a linha e a grandeza, que seriam indivisíveis segundo a quantidade, e de δυνάμει ἀδιάρητον são as formas imateriais com a adição do ponto. Mas seguramente, considera Hicks, indivisível em potência não pode ser anterior e mais verdadeiramente indivisível do que o indivisível em atividade, pois isso é contrário a tudo o que nós entendemos da relação, em Aristóteles, entre δύναμις e ἐνέργεια. Tricot, na linha interpretativa de Temístio, parece também estabelecer essa prioridade da indivisibilidade em potência em relação à atual<sup>176</sup>. Puente<sup>177</sup>, por sua vez, observa que Aristóteles distingue dois tipos de indivisíveis nesses passos, o indivisível em potência e o em ato, e propõe então para estes uma divisão um pouco distinta daquela de Temístio. Explica que indivisíveis em potência são todos os elementos discretos (unidade, ponto, “agora”), pois eles são por definição conceitos simples e, por conseguinte, indivisíveis conceitualmente. O que quer dizer, segundo considera, potencialmente indivisíveis ao serem pensados em um único ato. Assim, Puente também agrupa, como o comentador antigo, os elementos discretos entre os indivisíveis em potência, mas diferentemente daquele, não faz nenhuma menção a possíveis formas imateriais, antes, considera as formas em geral como um dos indivisíveis em ato. Por fim, ele classifica então como indivisível em ato, segundo caso de indivisibilidade, os indivisíveis em relação à quantidade e na forma<sup>178</sup>. M. C. Gomes dos Reis parece também acompanhar essa linha interpretativa que supõe ser τὸ ἀδιάρητον διχῶς no passo em exame uma distinção dos tipos de indivisíveis, a saber, indivisos em ato e em potência.<sup>179</sup> Entretanto, nosso pressuposto interpretativo é que o filósofo não distingue nesses passos tipos de indivisíveis. Ou seja, de fato Aristóteles enumera ao longo do capítulo três indivisíveis, a

<sup>176</sup> Cf. Tricot, *op. cit.*, p. 186, n. 1: “*l’indivisibilité en puissance, la seule qui soit absolue, caractérisant seulement les formes spécifiques*,”.

<sup>177</sup> Cf. Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 217.

<sup>178</sup> Cf. Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 218.

<sup>179</sup> Cf. Gomes dos Reis, M. C., *op. cit.*, p. 311, nota à 430b<sub>6</sub>.

saber, os segundo a quantidade (que estamos estudando), o indivisível na forma e os que, como o ponto, são divisões e indivisíveis. Todavia, no passo em exame não distingue esses indivisíveis, antes, refere-se ao modo de ser dos indivisíveis em geral. Em outras palavras, os indivisíveis, sejam eles quantitativos, formais ou elementos discretos, são todos de dois modos, ou em potência, ou em atividade. Nessa medida, não parece haver nesses passos a intenção de determinar quais desses inteligíveis são indivisíveis em ato, e quais são em potência, afinal, todos eles exprimem um tipo de unidade, portanto, todos são essencialmente indivisíveis. Supomos, assim, de preferência estar implícito no *De anima* III 6 uma reflexão sobre o estatuto ontológico desses inteligíveis, bem como as operações envolvidas na intelecção dos mesmos.<sup>180</sup> Assim, o filósofo parece explicar que tanto o comprimento, propriedade das coisas sensíveis divisível em potência ao infinito, como as formas, determinação da matéria divisível, ou ainda o ponto, que divide, são divisíveis somente em potência, mas quando apreendidos pelo intelecto em suas respectivas noções, cada um destes é inteligido como indivisível.

Mas resta ainda uma dificuldade observada por alguns comentadores decorrente do uso do termo ἀδιάρετον (indivisível) no passo em exame. Ora, a palavra “indivisível” nas línguas modernas, como assinala Berti, indica uma impossibilidade, portanto, o que é indivisível não poderia ser em nenhuma medida dividido, o que não é o caso em Aristóteles no que concerne a esses indivisíveis segundo a quantidade<sup>181</sup>. Hamlyn também destaca esse embaraço na tradução do termo ἀδιάρετον, traduzido normalmente por “*indivisible*”, o que poderia levar a se supor que o comprimento não pode ser dividido, oferecendo então a tradução alternativa “*undivided*”.<sup>182</sup> Angioni considera que ἀδιάρετον pode ser traduzido

---

<sup>180</sup> Como tentamos demonstrar na discussão anterior sobre o estudo do contínuo em Aristóteles em contraposição aos argumentos de Zenão, bem como brevemente mencionamos o problema do modo de ser das realidades matemáticas nos sensíveis – polêmica com os platônicos.

<sup>181</sup> Cf. Berti [1996], *op. cit.*, p. 394-395.

<sup>182</sup> Cf. Hamlyn, *op. cit.*, p. 143, nota à 430b<sub>6</sub>.



tanto por “indivisível”, como “indiviso”, isto é, “não dividido”<sup>183</sup>. M. C. Gomes dos Reis observa também que o termo ἀδιάρητον poderia ser traduzido por “invisível” ou “indiviso”, mas escolhe a tradução “indiviso”, por considerar que essa segunda alternativa se ajusta melhor ao andamento da argumentação.<sup>184</sup> Entretanto, não nos parece problemático que utilizemos a tradução “indivisível”, pois mesmo que esse termo em nossa língua exprima uma impossibilidade, e nessa medida signifique que o comprimento não pode ser dividido, de fato, se se trata da intelecção de um contínuo, este é apreendido em sua continuidade, em seu ser, somente se não for efetivamente dividido em suas infinitas partes<sup>185</sup>. Em outras palavras, no ato do pensamento não podemos pensar o contínuo de outro modo senão como indivisível. E se o dividimos, pois o comprimento pode de fato ser dividido, nesse caso apreendemos partes do comprimento cada uma nela mesma contínua e indivisível. E se as partes forem novamente reagrupadas em um todo, e não mais divididas, podemos então outra vez inteligir aquele primeiro comprimento indivisível (cf. DA III 6 430b<sub>10-14</sub>). Em suma, julgamos que a tradução “indivisível” ajusta melhor à nossa interpretação que pressupõe ser os inteligíveis do DA III 6 essencialmente indivisíveis, e somente assim apreendidos, ainda que o contínuo em potência possa ser dividido ao infinito, mas tal é um acidente para ele, sendo sua noção indivisível<sup>186</sup>.

Para concluirmos nossa análise da passagem supracitada, 430b<sub>6-10</sub>, resta-nos ainda discutir sobre o tempo. Observa Koninck que o tempo surge novamente nesse passo do DA III 6 ocupando um notável lugar nas discussões desse capítulo, mas, diferentemente de 430a<sub>31-b<sub>1,5</sub></sub>, χρόνος é agora considerado como um indivisível, tal como o comprimento<sup>187</sup>. Em nosso estudo da noção de verdade própria à intelecção dos indivisíveis em contraposição à verdade e

<sup>183</sup> Cf. Angioni [01/2002], *op. cit.*, p. 99, n. 29.

<sup>184</sup> Cf. M. C. Gomes dos Reis, *op. cit.*, p. 309, nota à 430a<sub>26</sub>.

<sup>185</sup> Como veremos em nosso exame dos passos seguintes, DA III 6 430b<sub>10-14</sub>.

<sup>186</sup> Cabe aqui lembrar, como mencionamos acima, que não nos parece ser possível considerar acidental a indivisibilidade do comprimento, afinal, como vimos em nosso exame de *Metafísica* Δ 6 e I 1, o Estagirita classifica o contínuo como um dos sentidos por si do “um”, tendo nesses mesmos capítulos asseverado que a indivisibilidade exprime o ser da unidade. Ora, se o comprimento é um contínuo e este uma unidade, e a unidade é indivisível em seu ser, então o comprimento é essencialmente indivisível.

<sup>187</sup> Cf. Koninck [1987], *op. cit.*, p. 218.

falsidade na intelecção dos compostos, tema das linhas iniciais desse capítulo, vimos que o tempo era mais uma possibilidade de erro na composição de intelecções. Assim, quando unimos um acidente a um sujeito, a saber, “Cleonte é branco”, podemos ainda dizer era ou será, sendo possível errar tanto na predicação quanto na determinação do tempo. Mas julgamos que o tempo, assim como a noção de verdade, envolvido na intelecção de indivisíveis deve ser considerado em um outro modo. Ademais, diferentemente de Koninck, e de muitos outros comentadores<sup>188</sup>, embora o tempo em questão não seja exatamente o envolvido na composição de intelecções, não cremos que Aristóteles ao mencionar um tempo indivisível esteja então se referindo ao agora (v̂v). Entendamos melhor, e para tal, vale remontar a posição de Koninck, bem como a oposição de Berti à sua exegese, polêmica emblemática para compreendermos as questões envolvidas na leitura dos passos 430b<sub>8-10</sub>, e depois, por nossa vez, explicitemos nossa interpretação.

Koninck busca elucidar o que é esse tempo divisível e indivisível no qual pensamos o comprimento também divisível e indivisível – relação de semelhança entre tais contínuos assinalada pelo próprio Estagirita (cf. *DA* III 6 430b<sub>8-10</sub>). Explica o comentador que o “agora” (τὸ v̂v)<sup>189</sup>, indivisível do tempo segundo as célebres análises de *Física* IV, VI e VIII, pode servir igualmente para unificar como para dividir o tempo. Deste modo, quando pensamos separadamente as metades da linha, nós a dividimos, e dividimos também o tempo, sendo o instante o que divide o tempo, assim como o ponto é o que divide a linha. Portanto, se pensamos sucessivamente as partes de um contínuo, isto é, o comprimento dividido, o

<sup>188</sup> Cf. Koninck [1987], *op. cit.*, p. 218-219; Themistius 110.15, *op. cit.*, p. 120; Philoponus 72,38-73,64, *op. cit.* p. 88; Stephanus 549,10-14, *op. cit.*, p. 129; Hicks, *op. cit.*, p. 517, nota a 430b<sub>8</sub>; Bodéüs, *op. cit.*, p. 231, n. 6, todos esses comentadores, antigos e contemporâneos, compreendem que o tempo em discussão no passo em exame cuja indivisibilidade e divisibilidade é semelhante ao comprimento, trata-se do instante (v̂v). Diversamente, Berti (cf. Berti [1996], *op. cit.*, p. 395-396).

<sup>189</sup> Traduz-se comumente o termo grego v̂v por “instante”, mas preferimos a tradução por “agora”, pois instante pode significar uma parte muito breve do tempo, contudo, não é esse o sentido do termo grego em Aristóteles, pois τὸ v̂v, como veremos, não é uma parte do tempo, mas limite deste. Portanto, o termo “agora” parece-nos mais fiel ao sentido do termo grego. Cf. Dicionário grego-português (DGP): vol. 3 / [equipe de organização Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008, p. 204: v̂v *adv.* agora.

pensamos no tempo, pois esse também é dividido. Mas se pensamos a unidade deste comprimento constituído de duas metades, pensamos no que unifica uma e outra parte do tempo, a saber, no “agora”. Conclui Koninck que considerar sucessivamente as partes de um contínuo é pensá-lo no tempo, mas o considerar em sua indivisibilidade atual, isto é, na unidade de suas partes, é apreendê-lo instantaneamente e fora do tempo, o que é dizer no “agora”<sup>190</sup>.

Berti polemiza em seu artigo diretamente contra essa posição que remontamos de Koninck. Explica, por sua vez, que o “agora” em relação ao tempo é o análogo do ponto em relação à linha, sendo, portanto, indivisível não somente em ato, mas também em potência. Afinal, a partir da própria definição aristotélica do “agora” como “divisão” e “limite” do tempo, tal designaria justamente sua indivisibilidade não apenas em ato, mas também em potência. E considera que, ao contrário do “agora” que é absolutamente indivisível, a intelecção dos indivisíveis segundo a quantidade pode exigir um certo tempo, uma duração. E exemplifica dizendo que para compreender a diagonal, encontrar a sua definição exata, é necessário um certo tempo. Deste modo, o tempo para pensar a diagonal é indivisível em ato porque pensamos a diagonal em sua unidade, em sua totalidade, indiferentemente do fato de que ela possa ser dividida. Assim, neste tempo, o intelecto não pensa outra coisa, mas pensa o mesmo em cada um dos numerosos “agoras” de que o tempo é constituído. E conclui o comentador mencionando afirmação feita em estudo precedente, a saber, que Aristóteles não é um intuicionista, isto é, ele não concebe a intelecção dos indivisíveis em uma intuição imediata, simples, instantânea, posição que também manteria nesse artigo<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Cf. Koninck [1987], *idem*. Parafrazeamos, neste parágrafo, passos da argumentação do comentador, embora mais resumidamente.

<sup>191</sup> Cf. Berti [1996], *idem*. Também neste parágrafo parafrazeamos, embora em um modo mais sucinto, a argumentação do comentador.

É preciso de fato mencionar que o tempo é também uma quantidade contínua<sup>192</sup>, e nessa medida, divisível e indivisível, ou um indivisível que é em dois modos, ora em potência ora em atividade, como o comprimento. Diferentemente do “agora”, assim como o ponto, que embora possa ser uma divisão, é absolutamente sem partes<sup>193</sup>, uma estrutura discreta, contrária em relação ao contínuo<sup>194</sup>, enfim, não é um tempo, e nisso seguimos Berti. Nem sequer o “agora” ou o ponto são partes constitutivas respectivamente do tempo e da linha, mas são apenas limites destes<sup>195</sup>. Julgamos então que a indivisibilidade do tempo em discussão no passo supracitado deve ser pensada em relação ao que é a indivisibilidade para o contínuo. Em nosso exame de *Metafísica* Δ 6 vimos que o contínuo é apreendido em sua unidade devido à percepção do seu movimento que é indivisível segundo o tempo (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>5-6</sub>)<sup>196</sup>. Assim, o exemplo de Aristóteles dessas coisas unas por si porque contínuas nos

<sup>192</sup> Cf. *Metaphysica* Δ 13 1020a<sub>28-32</sub>; *Phys.* VI 2 232b<sub>23-24</sub>; *Categoriae* 4b<sub>22-25</sub>, 5a<sub>6-8</sub>.

<sup>193</sup> O ponto geométrico não afigura ser absolutamente indivisível, afinal, ele pode ser dois, como diz o Estagirita: “Mas tal como isto que alguns chamam ponto, enquanto é um e dois, nisto é também divisível. Assim, enquanto indivisível, o que discrimina é um e simultâneo, embora enquanto subsiste divisível, utiliza-se duas vezes da mesma marca simultaneamente; assim, enquanto utiliza-se duas vezes o limite, discrimina duas coisas [separadas] e é de certo modo separadamente; mas enquanto [utiliza-se] uma única vez, é um e simultâneo.” (*DA* III 2 427a<sub>9-14</sub>: ἄλλ’ ὥσπερ ἦν καλοῦσιν τινες στιγμῆν, ἢ μία καὶ δύο, ταύτη καὶ διαιρετή. ἢ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἐν τῷ κρινόνῳ ἐστι καὶ ἅμα, ἢ δὲ διαιρετὸν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρήται σημεῖω ἅμα· ἢ μὲν οὖν δις χρήται τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ [κεχωρισμένα] ἔστιν ὡς κεχωρισμένως). Já a unidade numérica, essa sim parece ser absolutamente indivisível, como considera Aristóteles: “*pois a unidade pomos como inteiramente indivisível; e nos outros casos imita-se isso.*” (*Metaph.* I 1 1053a<sub>1-2</sub>: τὴν γὰρ μονάδα τιθέασιν πάντῃ ἀδιαίρετον· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον·), afinal, essa é indivisível em todas as dimensões e sem posição (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>24-25</sub>).

<sup>194</sup> Não vamos nos delongar na análise do discreto (διωρισμένον) e contínuo (συνεχές) tratados nas profícuas discussões da *Física* de Aristóteles, pois metodologicamente o eixo de leitura que nos levou a tal discussão foi o exame dos sentido do “um” de *Metafísica* Δ 6 e I 1 para compreendermos a noção de indivisibilidade nesses capítulos que se encontram em relação mais direta com as análises do *DA* III 6. Para estudo mais cuidadoso dessas noções ver Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 45-62, mas cabe aqui considerar, como observa o comentador, que o contínuo não é um contraditório em relação ao discreto, pois ambos pertencem ao mesmo gênero categorial, a saber, à categoria de quantidade, sendo então apenas termos contrários (cf. Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 46).

<sup>195</sup> Como elucida Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 204, citamos: “*é evidente que o agora não é nenhuma parte do tempo*’ (*Phys.* 220a<sub>18-19</sub>: φανερόν ὅτι οὐδὲν μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου). Além disso, tampouco a divisão (διαίρεσις) é parte do movimento ou o ponto (στιγμή) parte da linha. Ou seja, em qualquer um desses três contínuos que o Estagirita constantemente correlaciona, o operador conceitual que estabelece sua divisão não é uma parte integrante de qualquer um deles, antes é aquilo por meio do qual as partes desses contínuos são estabelecidas.” O tempo não é então constituído de numerosos instantes, como parece afirmar Berti (cf. Berti [1996], *op. cit.*, p. 396: “*il la pense même dans chacun des nombreux instants dont ce temps est forme,*”), embora o instante seja uma noção fundamental para compreensão do tempo, pois é o que o divide e delimita, tornando-o inteligível (cf. Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 207), bem como o que une suas diferentes partes (cf. *Phys.* 220a<sub>2-5</sub>).

<sup>196</sup> Ver acima, item 2.3 Os modos de se dizer o indivisível: sentidos do ἔν, p. 117-118, no qual analisamos esse tipo de unidade.

ajudará a compreender o tempo indivisível em sua continuidade relacionado ao movimento indivisível do contínuo.

Como vimos, Aristóteles observa que uma linha, sendo contínua, exprime uma unidade, mesmo quando quebrada, e deste modo também cada uma das partes, tal como perna e braço. (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>2-3</sub>). E explica que “*contínuo se diz daquilo cujo movimento é uno por si mesmo e não é possível ser de outro modo; e é uno porque indivisível, e indivisível segundo o tempo.*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>5-6</sub>: συνεχές δὲ λέγεται οὐ [ἡ] κίνησις μία καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως· μία δ’ οὐ ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον.). E depois estabelece uma espécie de hierarquia dos graus de unidade do contínuo, considera: “*diz-se um as coisas que em geral são contínuas mesmo que tenham dobra, e ainda mais as coisas que não têm dobra, por exemplo, tíbia ou coxa mais do que a perna, porque o movimento da perna pode não ser uno.*” (*Metaph.* Δ 6 1016a<sub>9-12</sub>: τὰ τε δὴ ὅλως συνεχῆ ἐν λέγεται κἂν ἔχη κάμψιν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ μὴ ἔχοντα κάμψιν, οἷον κνήμη ἢ μηρὸς σκέλους, ὅτι ἐνδέχεται μὴ μίαν εἶναι τὴν κίνησιν τοῦ σκέλους.). Ora, a partir desse exemplo das partes do corpo compreendemos com maior clareza a noção de indivisibilidade do tempo relacionada à indivisibilidade do movimento do que é contínuo. Ou seja, o movimento da perna pode ser e não ser simultâneo, pois podemos deslocar a tíbia, mas não a coxa. Entretanto, quando deslocamos uma dessas partes, a tíbia, por exemplo, o movimento de toda essa parte é necessariamente simultâneo, é dizer, sempre indivisível, pois a tíbia, quando deslocada, o é sempre inteiramente e ao mesmo tempo. E nesse ponto Aristóteles considera que essas partes tomadas separadamente são mais contínuas do que a perna inteira, pois o movimento é então indivisível, e indivisível segundo o tempo. Fica, assim, bastante evidente nessa argumentação acerca do contínuo que a indivisibilidade do tempo, que também é um contínuo, não envolve nenhuma reflexão sobre o “agora” (τὸ νῦν), absolutamente sem partes, discreto, e que não é um tempo. Deste modo, dizer que o movimento de uma coisa

contínua se dá em um tempo indivisível significa que ela se desloca inteiramente e simultaneamente em um mesmo tempo, e o filósofo refere-se não ao “agora”, mas a um único intervalo de tempo no qual algo acontece simultaneamente e não dividido em partes. Transpondo essa análise para a intelecção do comprimento indivisível em um tempo indivisível – o que parece perfeitamente possível, já que Aristóteles também se referiu à linha naquela discussão de  $\Delta 6$  –, entendemos então que tal atividade não pode se dar no “agora”, mas em um mesmo intervalo de tempo que apreende o comprimento inteiro, isto é, todo simultâneo sem dividi-lo em partes. Em outras palavras, é uma mesma e única intelecção que apreende o comprimento em sua unidade, e isto se dá em um único intervalo de tempo, como diz Berti, no qual não pensamos outra coisa, isto é, não pensamos as diferentes partes em que o comprimento pode se dividir, mas apreendemos este em sua noção unitária.

Mas julgamos que essa análise da noção do tempo nesse contexto da intelecção dos indivisíveis segundo o quanto possui ainda outras repercussões importantes. Assim, os exemplos das partes do corpo como contínuas cujo movimento é indivisível e segundo um tempo também indivisível nos ajudou a compreender que este não é o “agora”, mas um intervalo de tempo, afinal o tempo é um contínuo, e não um elemento discreto. Contudo, em *De anima* III 6, o contínuo em discussão não se encontra diretamente relacionado ao movimento, pois ele é antes uma realidade matemática separada pelo pensamento. Julgamos, por conseguinte, que o tempo deve ser considerado em um outro modo no que diz respeito à intelecção dos indivisíveis, embora, certamente, não como um “agora”. Entendamos melhor, ao compor a proposição “Corisco é branco” precisamos não apenas unir um acidente a um sujeito, compor intelecções, mas também perceber o tempo, saber se essa afirmação corresponde a um fato presente, passado, ou se é apenas uma possibilidade futura. Em contrapartida, cremos que apreender o comprimento em sua unidade independe da percepção

do tempo, ainda que essa atividade tenha uma duração e se dê em um único intervalo de tempo.

Compreendemos, então, que o tempo na intelecção dos indivisíveis relaciona-se diretamente com a noção de verdade própria a essa atividade intelectual. Ou seja, como não há composição de intelecções, não há, por conseguinte, a possibilidade do erro, pois não se une um acidente a um sujeito, sequer uma propriedade, em razão de estarmos no âmbito da intelecção dos simples<sup>197</sup>. Por conseguinte, se neste momento, antes, ou depois, apreendemos o comprimento, a percepção do tempo nessa atividade em nada alterará a verdade então apreendida, ainda que essa atividade possua uma duração. Nesse sentido, considera o Estagirita sobre o tempo na intelecção de realidades matemáticas em passos centrais da inquirição acerca do ser como verdadeiro: *“também é evidente que acerca dos imóveis não há engano segundo o quando, se se admite que há coisas imóveis. Por exemplo, pensa-se que o triângulo não muda, não se pensará que ora tem dois [ângulos] retos ora não (pois então mudaria),”* (*Metaph. Θ 10 1052a<sub>4-7</sub>*: φανερόν δὲ καὶ ὅτι περὶ τῶν ἀκινήτων οὐκ ἔστιν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτὲ, εἴ τις ὑπολαμβάνει ἀκίνητα. οἷον τὸ τρίγωνον εἰ μὴ μεταβάλλειν οἴεται, οὐκ οἰήσεται ποτε μὲν δύο ὀρθὰς ἔχειν ποτὲ δὲ οὐ [μεταβάλλοι γὰρ ἄν].). Ou seja, se as propriedades de um triângulo exprimem uma realidade imóvel e sempre verdadeira, pois não se dá que ora tenha dois ângulos retos, ora não, a percepção do tempo nesse caso em nada alterará a apreensão dessa verdade. Ora, *De anima* III 6 examina noções simples ou incompostas, logo, também imóveis e sempre verdadeiras, cuja percepção do tempo parece em nada alterar a apreensão desses inteligíveis. Deste modo, tanto não poderá acontecer que ora o comprimento tenha uma noção ora outra, de modo que a percepção do tempo possa produzir o erro, quanto também é em um único intervalo de tempo que apreendemos seu ser indivisível, pois sequer há um desdobramento do tempo tal que apreendamos em diferentes

---

<sup>197</sup> Retomaremos essa questão da verdade na intelecção dos simples no exame das linhas finais desse capítulo do *De anima* (cf. *DA* III 6 430b<sub>26-30</sub>), terceiro capítulo desta tese.

intervalos diferentes partes da sua essência. Em outras palavras, não podemos descobrir aos poucos essas realidades segundo uma pesquisa que contenha erros e acertos (nem sequer segundo uma pesquisa dos predicados que constituem as definições), mas, ou apreendemos necessariamente esses inteligíveis, ou não os apreendemos. Sendo assim, a percepção do tempo parece de fato ser incapaz de produzir o erro na apreensão dos indivisíveis, e mesmo não poder se desdobrar segundo diferentes momentos da pesquisa.

Julgamos, entretanto, que o Estagirita não concebe a intelecção dos indivisíveis em uma intuição instantânea, como compreende Koninck e muitos outros comentadores. No entanto, não estamos dispostos a conceder que a apreensão das essências se dê por meio de uma investigação segundo um procedimento dialético, como parece pretender Berti<sup>198</sup>. Nos *Analíticos Posteriores*, quando Aristóteles considera a natureza imediata daquilo de que procede a ciência demonstrativa, observa que “*imediato é aquilo para o qual não há outro anterior*” (*Anal. Post. I 2 71b8*: ἄμεσος δὲ ἧς μὴ ἔστιν ἄλλη προτέρα.). E em II 19 dessa mesma obra, o filósofo explica que os princípios da demonstração são imediatos por não serem precedidos por conhecimentos da mesma espécie, entretanto, são antecidos por um conhecimento inferior, a saber, pela sensação (cf. *Anal. Post. II 19 99b<sub>32-35</sub>*). Berti parece não atentar para essa compreensão do termo “imediato” (ἄμεσος) explicitado nos passos do tratado da ciência demonstrativa. “Imediato”, portanto, não afigura estar, em Aristóteles, necessariamente relacionado à instantaneidade, a algo súbito, quiçá nem sequer à noção de tempo, mas antes referir-se à ausência de um meio (ἀμέσος). Ou seja, os princípios da ciência, mais propriamente, as definições, não são mediatizadas, descobertas por meio de silogismos, não há para elas um termo médio, pois são as primeiras proposições do pensamento, anteriores às demonstrações. E, ainda, anteriores às definições são os simples que constituem as definições ou λόγος da essência (cf. *Anal. Post. II 13 96b<sub>21-25</sub>*), e tais

---

<sup>198</sup> Cf. Berti [1996], *op. cit.*, p. 403-404.



afigram não poder ser antecidos por nenhum raciocínio, mas tão-somente por conhecimentos de outra esfera, a saber, pela sensação<sup>199</sup>. Por isso os princípios da ciência são primeiros e anteriores em relação às demonstrações, e a ciência demonstrativa é possível, pois neles encontra o seu princípio imediato e verdadeiro<sup>200</sup>. Assim, de fato, Aristóteles não parece ser um intuicionista, como pensou Koninck, se isso pressupõe um conhecimento dos indivisíveis instantâneo, quer dizer, fora do tempo. E tampouco é um dialético, como parece supor Berti que apreensão dos princípios é a partir de uma discussão entre dois interlocutores. Pois, se as definições não são antecidas por silogismos e demonstráveis, sequer os simples ou primeiras intelecções a partir dos quais se constituem as definições são mediatizadas por algum raciocínio<sup>201</sup>.

Aristóteles finaliza esse exame dos indivisíveis segundo o quanto explicando o que é a divisibilidade em potência para estes, o que julgamos corroborar a tese de que a divisão é uma propriedade inessencial do contínuo. Esclarece, então, o filósofo:

*“Certamente não é [possível] dizer o que inteliu em cada uma das metades: pois não há [metades], no caso de não serem divididas, senão em potência. Mas, inteliu cada uma das metades separadamente divide simultaneamente também o tempo; então é como se fosse um comprimento. Porém, se [se inteliu] como que a*

<sup>199</sup> Desenvolveremos melhor esse argumento, bem como o papel da indução na intelecção dos simples no terceiro capítulo, item 3.2 Indução dos gêneros do ser.

<sup>200</sup> Cf. *Anal. Post.* I 2, 10.

<sup>201</sup> Não vamos nos deter aqui no exame dos *Analíticos Posteriores*, mais especificamente do célebre e breve capítulo 19 do segundo livro, no qual Aristóteles trata da apreensão dos princípios da ciência. Esse estudo seria certamente bastante profícuo para nossa pesquisa, e embora não percamos de vista as discussões em torno da intelecção dos princípios do tratado da ciência demonstrativa (que retomaremos no item 3.2 Indução dos gêneros do ser) não nos demoraremos na análise dos *Analíticos Posteriores*. Entretanto, vale destacar já aqui o emérito trabalho de Porchat [2001] e as repercussões deste nos estudos críticos de Angioni, Zingano, Francis Wolff e réplicas de Porchat (cf. ANALYTICA: revista de filosofia – sobre Ciência e Dialética em Aristóteles, v. 8, n.1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2004) sobre o papel da dialética na apreensão dos princípios da ciência. Iniciamos um estudo (“Dialética e Exposição dos Princípios em Aristóteles”, Anpof 2008) no qual compreendemos que o procedimento dialético tem um importante papel na exposição e discussão dos princípios indemonstráveis, mas que estes são antes apreendidos pelo intelecto. E observamos que para sustentarmos a tese de que os princípios são adquiridos de fato pelo intelecto, mas não segundo uma misteriosa intuição ou, em contrapartida, por meio do embate das opiniões mais autorizadas, seria necessário examinar a inteira operação intelectual, o que não fizemos naquela ocasião, extenso trabalho que não caberia a uma comunicação, mas que é agora a nossa tarefa. Assim, neste trabalho, investigamos a atividade intelectual, todavia, não discutimos o papel que poderia desempenhar a dialética em relação a discussão dos princípios indemonstráveis, inquirição que exigiria um estudo mais cuidadoso dos *Tópicos* e dos *Analíticos Posteriores*, o que não empreenderemos aqui.

*partir de ambas, também é no tempo que envolve ambas.”* (cf. DA III 6 430b<sub>10-14</sub>)<sup>202</sup>

Assim, na primeira parte desses passos, 430b<sub>10-11</sub>, o Estagirita refere-se ainda à passagem anterior na qual o comprimento é considerado em atividade indivisível. Nesse caso, se inteligimos o comprimento em sua unidade, como um indivisível, não apreendemos as metades do mesmo, pois essas se encontram apenas em potência como uma possibilidade de divisão dessa grandeza. Mas se dividimos o comprimento e inteligimos cada parte separadamente, dividimos conjuntamente também o tempo, e inteligimos cada uma dessas partes nelas mesmas como sendo um comprimento inteiro e em intervalos de tempo distintos. E se novamente unimos as partes, unimos também o tempo, e a divisão é subsumida e outra vez potencial. Ou seja, o filósofo parece dizer que não há outro modo de inteligir o comprimento senão como indivisível, e mesmo quando o dividimos, ao inteligir as partes, as inteligimos separadamente, sendo cada uma nela mesma apreendida enquanto um comprimento indivisível<sup>203</sup>.

Passemos, então, ao exame das polêmicas quatro linhas reservadas à discussão dos indivisíveis na forma.

<sup>202</sup> DA III 6 430b<sub>10-14</sub>: οὐκ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐνόει ἐκατέρω· οὐ γὰρ ἔστιν, ἂν μὴ διαιρεθῆ, ἀλλ’ ἢ δυνάμει. χωρὶς δ’ ἐκάτερον νοῶν τῶν ἡμίσεων διαιρεῖ καὶ τὸν χρόνον ἅμα· τότε δ’ οἶονεὶ μήκη. εἰ δ’ ὡς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ ἐπ’ ἀμφοῖν (...).

<sup>203</sup> A leitura de Maria Cecília Gomes dos Reis dos passos supracitados é muito semelhante à que propomos, por isso citamos sua inteira explicação: “(...) *quando pensamos em um comprimento que se apresenta como uma unidade (portanto, como indiviso em ato, embora potencialmente divisível), ele é um ato intelectual único e que acontece também de uma só vez (isto é, em um tempo também único). Mas tanto o comprimento como o tempo são potencialmente divisíveis. É possível, então, saber o que é pensado em cada metade? Aristóteles sugere que não, da seguinte maneira: que se divida, então, o comprimento! Ora, ao pensarmos uma de suas partes, novamente o fazemos por um ato único e em um tempo único, de maneira que o intelecto opera exatamente como operou diante do comprimento inteiro – pois, mesmo que seja uma parte, ela por sua vez também é pensada como um objeto indiviso. E, igualmente, se, em vez de dividir, somarmos duas partes do comprimento, este novo todo será pensado mais uma vez como um objeto inteligível unitário: em um ato único do intelecto e de uma só vez.*” (Gomes dos Reis, *op. cit.*, p. 311, nota à 430b<sub>6</sub>). Entretanto, a comentadora não retira a consequência que julgamos necessária da análise desses passos, a saber, que a essência do contínuo é a indivisibilidade, e a divisibilidade é uma propriedade não essencial do mesmo.

### 2.3.2 Indivisível na forma

Breves e elípticos são os passos do *De anima* III 6 dedicados ao exame dos indivisíveis na forma, o que produziu grandes dificuldades na exegese dessas linhas e sérias intervenções na estrutura e ordem da argumentação. Vejamos, então, o que diz o filósofo:

*“E o indivisível não segundo o quanto, mas na forma, entende no tempo indivisível e no indivisível da alma. Mas segundo acidente, e não enquanto aquilo que entende e no tempo são divisíveis, mas enquanto indivisíveis.”* (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>)<sup>204</sup>

Primeiramente é preciso considerar que, como se vê, não aceitamos a transposição proposta por Bywater e Ross das linhas 430b<sub>14-15</sub> para depois de 430b<sub>20</sub>, passo este que marcaria o fim da discussão acerca dos indivisíveis segundo o quanto. Entendem aqueles exegetas que 430b<sub>14-15</sub> interromperia a discussão sobre os indivisíveis segundo o quanto, sendo necessária tal transposição que, aliás, resolveria várias dificuldades interpretativas na análise desses passos<sup>205</sup>. No entanto, concordamos com a crítica de Koninck endereçada a Ross, e nisso também concorda Berti, a saber, que *κᾶν τούτοις* de 430b<sub>17</sub> refere-se aos indivisíveis segundo o quanto e na forma, logo, pressupõe a menção anterior de 430b<sub>14-15</sub> aos indivisíveis na forma<sup>206</sup>. Em suma, como explica Berti, 430b<sub>14-15</sub> estabelece uma comparação entre os indivisíveis na forma e os segundo o quanto, e não uma interropção na argumentação, não havendo razões para tal deslocamento<sup>207</sup>.

Feitas essas considerações preliminares sobre o estabelecimento do texto, passemos propriamente à interpretação dos passos supracitados. Primeiramente é preciso

<sup>204</sup> *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>: [τὸ δὲ μὴ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς]· κατὰ συμβεβηκὸς δέ, καὶ οὐχ ἢ ἐκεῖνα διαίρετὰ ὃ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ' ἢ ἀδιαίρετα·

<sup>205</sup> Das traduções que utilizamos Hamlyn [1968], Angioni [2002], M. C. Gomes dos Reis [2006] seguem a transposição de 430b<sub>14-15</sub>, proposta por Bywater. Não assumem tal deslocamento Hicks [1907], Tricot [1959], Bodéüs [1993], Pierre Thillet [2005].

<sup>206</sup> Cf. Koninck [1987], *op. cit.*, p. 219, n. 22, fundamenta sua crítica no comentário de W. Theiler (Cf. *Ueber die Seele*, Berlin, Akademie Verlag, 1959, *ad loc.*, p. 145 – referência que citamos a partir de nota fornecida por Koninck).

<sup>207</sup> Cf. Berti [1996], *op. cit.*, p. 396 e 397 (n. 17).

observar que 430b<sub>14-15</sub> é a única menção explícita do Estagirita no *De anima* III 6 aos indivisíveis na forma, e esses são examinados em comparação com os indivisíveis segundo o quanto. É necessário então mencionar que em nosso estudo dos tipos de unidade pudemos verificar que essa bipartição em indivisibilidade quantitativa e formal é comum às discussões dos sentidos do “um” da *Metafísica* (cf. *Metaph.* Δ 1016b<sub>11-13</sub>, 1016b<sub>23-24</sub>; I 1052b<sub>34-35</sub>, 1053a<sub>18-20</sub>, 1053b<sub>5-8</sub>), como assim também assinala Hicks<sup>208</sup>. Entretanto, Aristóteles apresenta nos passos supracitados do *De anima* não apenas uma bipartição dos tipos de indivisíveis, mas uma análise comparativa. Ademais, o Estagirita antes e mais demoradamente examina os indivisíveis segundo o quanto, depois, e em certa medida como um desdobramento desta análise, enuncia muito brevemente os indivisíveis na forma. Essa estrutura da argumentação não é de toda surpreendente, pois na análise dos sentidos do “um” (cf. *Metaph.* Δ 6 e I 1), o filósofo enumera dentre estes primeiro o contínuo e em *Iota* considera o “um” no gênero da quantidade como paradigma dos demais sentidos do “um” (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>33-1053a<sub>2</sub></sub>)<sup>209</sup>. Logo, é do gênero da quantidade que advêm as noções de unidade e indivisibilidade, o que pode tornar compreensível essa análise anterior e mais cuidadosa do comprimento como um tipo de indivisível, e a posterior e mais breve do indivisível na forma.

Se é compreensível então a ordem da argumentação desse sexto capítulo do *De anima*, contudo, as profundas lacunas presentes nessa rápida e elíptica menção aos indivisíveis na forma produziu uma vertiginosa e controversa história de exegese desses passos, parecendo nenhuma interpretação poder fugir de uma esfera apenas conjectural. Isso porque o texto do Estagirita não esclarece, por exemplo, em que medida se deve compreender a comparação entre os indivisíveis segundo o quanto e os na forma. Por meio do uso da conjunção adversativa ἄλλὰ (cf. 430b<sub>14</sub>), o filósofo parece pretender marcar uma oposição entre esses indivisíveis. Contudo, as considerações acerca da intelecção dos indivisíveis na

<sup>208</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 518-519, nota à 430b<sub>14</sub>. Ver acima p. 141-143

<sup>209</sup> Ver acima p. 139-141 sobre a anterioridade do sentido do “um” no gênero da quantidade.

forma não parecem se contrapor à intelecção do comprimento que a antecede, afinal, também esta é uma atividade indivisível do intelecto que se dá em um tempo não dividido em partes. Além disso, não é livre de discussões, como vimos, o que é uma intelecção no tempo indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: νοεῖ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ), se se refere ao “agora” ou a um intervalo de tempo no qual se pensa uma única realidade não dividida. E nem é claro o que significa a expressão “*inteligir... no indivisível da alma*” (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: νοεῖ ... ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς), se Aristóteles refere-se ao ato indivisível do intelecto, ao intelecto ele mesmo, ou a outra parte da alma indivisível, quiçá à φαντασία, ou ainda ao “sentido comum”. E como se não bastassem essas dificuldades na interpretação de 430b<sub>14-15</sub>, os passos que se seguem, 430b<sub>16-17</sub>, figuram-se ainda mais nebulosos, pois não é manifesto qual é o sujeito da expressão subsequente que adverte “*mas segundo acidente*” (cf. 430b<sub>16</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς δὲ.). Ademais, sequer sabemos exatamente a que o pronome demonstrativo ἐκεῖνα (cf. 430b<sub>16</sub>) se refere. Tais lacunas geraram tamanha controvérsia que resultaram em exegeses bastante díspares, o que dificulta a ordenação das mesmas em grandes linhas interpretativas. Resta-nos, então, reconstituir algumas interpretações consagradas, bem como, após esse esforço dialético, expormos nossa própria tentativa de reconstruir esse mosaico em que se constituem essas elípticas linhas do *De anima* III 6.

Consideremos inicialmente a exegese dos antigos, primeiramente a de Temístio, que teve melhor fortuna, depois as de Filopono e Estéfano, bem como passemos rapidamente pela vertente árabe, a saber, pelo comentário de Averróis ao *De anima*, caro ao pensamento do medievo. Depois consideremos as análises contemporâneas de Hicks, Tricot, Bodéüs, e Hamlyn, bem como o debate entre Koninck e Berti. Evidentemente essa análise de cunho historiográfico não pretende em nada ser exaustiva, mas apenas representativa das discussões em voga na investigação desses passos do *De anima*. E, por fim, expomos nossa posição a partir dessas análises propondo algumas alternativas exegéticas. Afinal, dado ser a história de

interpretação desses passos tão controversa, supomos lícito nesta pesquisa propormos também uma leitura, ainda que apenas conjectural.

Deixemos então falar Temístio<sup>210</sup>, explica o exegeta antigo que o intelecto pensa coisas como “homem” e “Sócrates”, indivisíveis segundo a espécie, em um tempo e pensamento indivisíveis<sup>211</sup>. Ou seja, em tal atividade não pensamos a metade de Sócrates na metade do tempo, e a outra metade em outra metade do tempo, nem pensamos ao longo de uma combinação de sílabas que nos permita dizer “homem”. Antes, o intelecto pensa estas coisas indivisas quanto à espécie em um tempo e pensamento ambos indivisos. E assinala o comentador ser este o milagre do intelecto que ouve no tempo e pensa não no tempo, mas no agora (τὸ νῦν), que ou não é tempo sem qualquer qualificação, ou é tempo sem partes. E se esse pensamento é dividido, o é acidentalmente (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς), não nele mesmo, mas somente na medida em que o intelecto se expressa e pensa através da palavra e da voz que são divididos. Assim, observa o exegeta, é difícil descrever como o pensamento sem partes adapta-se à voz, não obstante essa última possua partes. E muitas outras coisas são divididas acidentalmente e não nelas mesmas, mas somente na medida em que as coisas pelas quais elas vêm a ser conhecidas são divididas. Afinal, em tudo que é dividido há também algo indiviso, assim como há algo incomposto em todo composto, e enquanto isso não pode ser separado e capaz de existir nele mesmo, é no que é dividido. Deste modo, o indiviso é também presente no tempo, no comprimento e em absolutamente tudo o

---

<sup>210</sup> Cf. Themistius 110.15-111.12, *op. cit.*, p. 119-121. Neste parágrafo, não na íntegra, mas no que é fundamental para nossa discussão, apenas parafraseamos a interpretação do exegeta antigo a partir da tradução de Robert B. Todd.

<sup>211</sup> Robert B. Todd traduz Themistius 110.15 nos seguintes termos: “*Take that which is undivided not in quantity but in species, e.g., man or Socrates.*” Εἶδός é traduzido por espécie. Temístio explica que ambos, “homem” e “Sócrates”, devem ser considerados indivisíveis na espécie, pois o pensamento de “homem” não é dividido em espécie, e é ainda mais indivisível se se assume este como indivíduo, a saber, “Sócrates” (cf. Themistius 110.15, *op. cit.*, p. 119). Filopono critica Temístio nesse ponto, pois considera que se a forma em discussão é limitada à espécie, então Aristóteles não diz como entendemos coisas que são mais gerais, tais como “animal” ou “substância” (cf. Philoponus 78,15-79,20, *op. cit.*, p. 94). Concordamos com essa crítica de Filopono, e vamos um pouco mais longe, supomos que forma (εἶδος) como um dos indivisíveis do *DA* III 6 deve remeter-nos de preferência às noções mais universais, como as figuras das categorias, do que propriamente à espécie (argumento que desenvolveremos no terceiro capítulo desta tese).

que é contínuo; isto faz o comprimento “um” e o tempo “um”, pois o que é contínuo é também o que é “um”.

Temístio parece, então, em sua interpretação compreender a contraposição entre os indivisíveis segundo o quanto e na forma introduzida por meio da conjunção adversativa *ἀλλὰ* (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>: [τὸ δὲ μὴ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἶδει ...]) nos seguintes termos: enquanto a forma é acidentalmente divisível em razão dos meios divisíveis através dos quais a conhecemos, sendo nela mesma indivisível, já o contínuo torna-se “um” e indiviso por causa do indivisível que há nele, ou seja, para o comprimento a causa da unidade é o ponto, e para o tempo o agora (τὸ νῦν). Entretanto, é preciso observar que apesar da forma, segundo o exegeta, ser nela mesma indivisível e somente acidentalmente divisível, enquanto o contínuo é indivisível por causa do indiviso que há nele (ponto, agora), Temístio em nenhum momento afirma que o contínuo é indivisível por acidente, o que poderia sugerir a sua exegese.

Além disso, quanto ao tempo indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>: τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ), para Temístio, como para os outros exegetas antigos, esse é o agora (τὸ νῦν), e não um intervalo de tempo. Como verificamos acima, não nos parece que tal atividade se dê no “agora”, pois esse é o limite do tempo, fundamental para apreendermos esse contínuo, mas não é ele mesmo um tempo. Logo, julgamos ser o tempo indivisível em questão um intervalo de tempo no qual pensamos sem dividir em partes ou em movimentos distintos uma realidade indivisível, tal como o comprimento, ou a forma. Ou seja, entendemos que pensamos esses indivisíveis inteiramente ou todas as suas partes simultaneamente em um mesmo intervalo de tempo.

Quanto à expressão “segundo acidente” (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς δέ.), para o exegeta antigo deve-se subentender διαίρετὸν como complemento da expressão, termo este não explicitado pelo Estagirita. Portanto, o pensamento que apreende o indivisível

em discussão, indivisível na forma, é sujeito de *κατὰ συμβεβηκὸς* e *διαιρετὸν* o termo pressuposto. Ou seja, Aristóteles diria que o pensamento da forma é divisível segundo acidente. Afinal, explica Temístio, não o pensamento ele mesmo, mas as palavras e a voz – aquilo através do qual o intelecto se exprime e pensa –, são constituídas de partes, são divisíveis. Assim, o aspecto mais especulativo dessa interpretação é a suposição de *διαιρετὸν* como complemento da expressão *κατὰ συμβεβηκὸς*. Ademais, Temístio não examina cada termo dos passos supracitados, e não explicita a que se refere o pronome *ἐκεῖνα* (cf. 430b<sub>16</sub>) e, por conseguinte, não precisa que tipo de oposição estaria em questão na expressão “e não como aquilo” (cf. *DA III 6 430b<sub>16</sub>*: καὶ οὐχ ἧ ἐκεῖνα).

Vejamos, agora, o que Filopono<sup>212</sup> tem a nos dizer. Considera o exegeta que o tempo no qual entendemos a forma “homem”, por exemplo, bem como a parte da alma na qual a apreendemos são indivisíveis. Esse elemento do tempo indivisível no qual entendemos todas as coisas, segundo o exegeta antigo, é o agora (*τὸ νῦν*). E observa que se a faculdade sensitiva julga as coisas sensíveis em algo indivisível e sem partes, o que considera ter Aristóteles examinado anteriormente<sup>213</sup>, também a faculdade intelectual pensa em uma parte indivisível da alma. Mas diferentemente da sensação, não pensa através de um órgão corporal, e sim no próprio intelecto. E explica que talvez para tornar mais claro que não é por meio de um órgão corporal que o intelecto julga, então Aristóteles teria dito “em uma indivisível parte da alma” (cf. *DA III 6 430b<sub>15</sub>*: ὀδαιρέτω τῆς ψυχῆς). Assim, a afecção produzida pelas coisas inteligíveis é no elemento impassível da própria alma, isto é, no intelecto, sendo imediatamente próximo a ele. Mas, observa Filopono, essa afirmação não é peculiar às formas, como se isso fosse próprio delas por elas serem apreendidas por um elemento

<sup>212</sup> Cf. Philoponus 74,90-76,45, *op. cit.*, p. 89-91. Assim como fizemos em nossa análise da exegese de Temístio, neste primeiro parágrafo apenas parafraseamos parte da interpretação de Filopono a partir da tradução de William Charlton.

<sup>213</sup> Segundo nota do tradutor, W. Charlton, a referência talvez seja a *DA III 2 426b<sub>17-29</sub>*, capítulo ocupado como o exame do “sentido comum” e que será também importante para nossa análise (cf. Philoponus, William Charlton (trad.), *op. cit.*, p. 90, n. 49).



indivisível na alma, antes, isso é comum a todos os inteligíveis. Ou seja, ser apreendido em um tempo indivisível e entendido não enquanto divisível, mas enquanto indivisível é algo comum aos inteligíveis em geral. Entretanto, como o Estagirita não mencionou no começo da discussão essa parte indivisível da alma na qual apreendemos os inteligíveis, então adicionaria essa observação nesse momento da argumentação. Ademais, para a expressão κατὰ συμβεβηκòς, Filopono também, como Temístio, pressupõe o termo διαίρετòν, mas entende acidentalmente divisível de outro modo. Explica que visto ser o mesmo “agora” um fim e um começo, e nessa medida, divisível, similarmente o intelecto e a alma são divisíveis nesse modo não essencial, embora neles mesmos sejam indivisíveis. Ou seja, diferentemente das formas materiais que são divisíveis nelas mesmas, e não acidentalmente. Pois a forma no sentido de configuração é dividida, por exemplo, em nariz, olho e outras partes, e no sentido de essência é dividida em gênero e espécies, e acima de tudo é divisível em vários indivíduos. A forma tem, portanto, seu ser em muitos, e não há um homem comum singular, a não ser pelo pensamento e abstração dos muitos, então entendemos o que é comum. Enfim, o tempo e o intelecto são divisíveis acidentalmente, mas neles mesmos são indivisíveis, enquanto as formas materiais têm uma unidade adventícia e não essencial, e contrariamente àqueles, são indivisíveis acidentalmente.

Filopono parece, portanto, enfatizar a continuidade entre a argumentação anterior acerca dos indivisíveis quantitativos e a menção posterior aos indivisíveis na forma, pois ambos são indivisíveis apreendidos em um tempo também não dividido, a saber, no “agora” – como os exegetas antigos interpretam. Assim, “*inteligir no ... indivisível da alma*” (cf. *DA III* 6 430b<sub>15</sub>: νοεῖ ἐν ... ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς) refere-se também, segundo Filopono, a ambos os indivisíveis. Entretanto, enquanto Temístio entende que essa expressão trata do pensamento indivisível ou do ato indivisível do intelecto, Filopono é mais fino na análise desse passo, e remete-nos para um exame comparativo em relação à sensação. Supõe o

exegeta que Aristóteles especifica tratar-se nessa discussão de uma parte indivisível *da alma* para distinguir essa do “sentido comum”, parte também indivisível na qual podemos discriminar os sensíveis, mas essa última é *no corpo*. E embora ambos os exegetas subentendam “divisível” como complemento de *κατὰ συμβεβηκός*, lembremos que para Temístio a divisibilidade accidental do pensamento se deve aos meios pelos quais os inteligíveis são conhecidos, a saber, através das palavras e voz que são divisíveis. Enquanto para Filopono o intelecto e o tempo são divisíveis acidentalmente na medida em que pensamos formas materiais, pois essas são eminentemente divisíveis, e somente tornam-se indivisíveis em razão da abstração efetuada pelo intelecto. Filopono parece, portanto, considerar mais cuidadosamente, ou talvez mais especulativamente, o texto de 430b<sub>15</sub>, *ὀδιαιρέτω τῆς ψυχῆς*, “indivisível da alma”. Entretanto, para interpretação de *κατὰ συμβεβηκός*, o exegeta precisa pressupor distinção feita por ele mesmo entre formas materiais, para as quais há potencialidade e divisão, e formas intelectuais e divinas, que existem absolutamente em atualidade, sem nenhuma divisão nem ao menos potencial<sup>214</sup>.

Vejamos, agora, a interpretação de Estéfano<sup>215</sup>. O exegeta antigo considera que se algo é um na forma e indivisível, é então conhecido em um tempo indivisível e por meio de uma capacidade indivisível da alma que evidentemente é o intelecto. Todavia, as formas na matéria – distinção dos tipos de formas feita pelo exegeta à semelhança de Filopono<sup>216</sup> – são indivisíveis acidentalmente. A forma na matéria é nela mesma divisível, mas é indivisível acidentalmente porque sua unificação vem de fora. Assim, mesmo as formas na matéria sendo divisíveis, o intelecto as pensa em um modo indivisível porque a alma as pensa em uma parte

<sup>214</sup> Cf. Philoponus 65,64-66,70, *op. cit.*, p. 81-82.

<sup>215</sup> Cf. Stephanus 550,16-551,20, *op. cit.*, p. 130-131. Também neste primeiro parágrafo sobre o comentário de Estéfano, parafraseamos não na íntegra, mas no que é fundamental para nossa discussão, a interpretação do exegeta antigo a partir da tradução de William Charlton.

<sup>216</sup> Cf. Stephanus 543,15-16, *op. cit.*, p. 122, passagem na qual Estéfano distingue forma na matéria, quarto significado de indivisível, e forma não-material, quinto significado. Divisão essa dos tipos de indivisíveis semelhante à de Filopono (Cf. Philoponus, *op. cit.*, 65,64-66,70, p. 81-82) da qual discordamos, afinal, Aristóteles parece referir-se a todos os indivisíveis desse sexto capítulo do *De anima* igualmente como essências sem matéria (cf. *DA* III 6 430b<sub>30</sub>), logo, forma separada da matéria, como veremos mais à frente.

indivisível de si mesmo, a saber, no intelecto, e em um tempo indivisível. Mas Estéfano apresenta ainda outra leitura que, como observa o tradutor Charlton, Filopono também menciona a mesma interpretação alternativa, sendo que nenhum dos dois exegetas antigos fornece uma referência precisa dessa interpretação<sup>217</sup>. Diz, então, o exegeta que algumas pessoas entendem que Aristóteles significa com o termo “alma” do passo em exame (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ψυχῆς) a imaginação. Ou seja, é por usar a imaginação que o intelecto conhece as formas na matéria. O intelecto usaria então, segundo essa referida interpretação, a parte indivisível da imaginação, pois esta teria uma parte indivisível. Porém, segundo tal exegese, a imaginação também seria dividida acidentalmente, porque é em um sujeito divisível, e a forma é também dividida nesse modo. Assim, o instrumento pelo qual o intelecto pensa, a saber, a imaginação, é divisível acidentalmente e não enquanto imaginação. Quanto à questão do tempo, Aristóteles novamente chamaria o agora (τὸ νῦν), segundo Estéfano, de um tempo indivisível no qual o intelecto pensa. E o “agora” é também divisível acidentalmente porque é no tempo que é divisível. Conclui, então, Estéfano, que mesmo se a imaginação e o “agora” no tempo são divisíveis acidentalmente, é tomando estas coisas como indivisíveis e enquanto “um” que o intelecto pensa as formas na matéria.

Estéfano não difere muito em sua interpretação daquela de Filopono. Ambos pressupõem uma divisão das formas em formas na matéria e absolutamente imateriais, sendo que aquelas seriam divisíveis nelas mesmas e somente acidentalmente indivisíveis. E na exegese alternativa que ambos mencionam, a φαντασία desempenha o papel de instrumento por meio do qual é possível pensar essas formas na matéria. Sendo essa faculdade, assim como o tempo no qual se pensa tais formas, acidentalmente divisíveis e em si mesmos indivisíveis, afinal, divisíveis propriamente são esses inteligíveis apreendidos. E uma vez mais se supõe que o complemento de κατὰ συμβεβηκὸς ἐστὶν διαίρετόν, especulando-se então

---

<sup>217</sup> Cf. Stephanus, *op. cit.*, p. 163, n. 289, William Charlton comenta em nota da sua tradução de Estéfano que a interpretação da φαντασία como a parte indivisível da alma em discussão no passo em exame é mencionada também por Filopono em *de Intellectu* 77,63-86.

sobre o que seria acidentalmente divisível e propriamente indivisível, bem como propriamente divisível e acidentalmente indivisível. Ademais, Estéfano e Filopono mencionam uma interpretação, sem explicitarem o autor da mesma, segundo a qual a parte indivisível da alma enunciada em 430b<sub>15</sub> poderia ser a φαντασία, que seria então segundo acidente divisível.

Sigamos, agora, com Averróis<sup>218</sup>, entretanto, cabe observar que essa vertente árabe não nos traz propriamente uma leitura alternativa dessas linhas do *De anima*, mas segue exegese de Temístio. Explica o comentador que quanto ao que é indivisível segundo a forma e qualidade, e não segundo a quantidade (sendo que indivisível se diz nessas duas maneiras), o intelecto o apreende em um tempo indivisível e por uma intelecção indivisível<sup>219</sup>. Mas o tempo no qual o intelecto concebe e o que ele concebe são divisíveis acidentalmente, e não essencialmente. Afinal, o tempo no qual o intelecto concebe, isto é, o “agora”, e a coisa que ele concebe, a saber, a forma, são indivisíveis em si, mas são em coisas divisíveis. Pois o “agora” e a forma são indivisíveis, mas o “agora” é no tempo divisível e a forma proferida por meio de um nome que é em uma grandeza também divisível<sup>220</sup>. Como podemos ver, Averróis não desenvolve muito sua análise no sentido de precisar a oposição ou apenas a comparação

<sup>218</sup> Averroès. *L'intelligence et la pensée: sur le De anima*. Alain de Libera (présentation, traduction et notes). Paris: Flammarion, 1998, p. 128-129.

<sup>219</sup> Averróis denomina a indivisibilidade na forma também de uma indivisibilidade segundo a qualidade, e considera haver uma bipartição dos tipos de indivisíveis, a saber, quanto à qualidade e à quantidade. Formulação concorde com menção que fizemos acima a essa classificação bipartida de fato estabelecida por Aristóteles nas discussões sobre os sentidos do “um” (cf. *Metaph.* Δ 1016b<sub>11-13</sub>, 1016b<sub>23-24</sub>; I 1052b<sub>34-35</sub>, 1053a<sub>18-20</sub>, 1053b<sub>5-8</sub>), bem como com a denominação dada pelo próprio Estagirita à unidade e indivisibilidade na forma de qualitativa (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>34-35</sub>). Ver nossa discussão p. 141-143.

<sup>220</sup> Alain de Libera traduz assim: “*elle est dans la grandeur qui est divisible.*” (cf. Averróis, *op. cit.*, p. 129), passo que explica a divisibilidade acidental da forma, ou seja, tal é divisível na medida que é proferida por um nome que é então considerado como uma grandeza nessa tradução. Não nos parece clara essa menção ao nome como uma grandeza, e nessa medida, divisível. Talvez Averróis refira-se em sua exegese ao nome como uma quantidade, isto é, enquanto discurso falado que pode ser medido segundo sílabas longas e breves. Como Aristóteles considera nas *Categorias*, no capítulo dedicado à categoria da quantidade, que ó λόγος, o discurso, ou a palavra é uma quantidade, pois é medida por sílabas longas e breves, referindo-se então ao discurso falado (cf. *Cat.* VI 4b<sub>32-35</sub>: [ὅτι μὲν γὰρ ποσόν ἐστὶν ὁ λόγος φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῆ μακρᾷ καὶ βραχείᾳ· λέγω δὲ αὐτὸν τὸν μετὰ φωνῆς λόγον γιγνόμενον]). Tricot traduz λόγος por “discours” e Teixeira da Mata por “palavra” (cf. Aristote. *Organon*. J. Tricot (traduction et notes). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, p. 21; Aristóteles. *Categorias*. Trad., introd. e notas de José Veríssimo Teixeira da Mata. Goiânia: Ed. UFG; Alternativa, 2005, p. 86). Entretanto, Aristóteles diz antes ser o λόγος uma quantidade discreta (cf. *Cat.* VI 4b<sub>32</sub>: ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐστίν), mas a grandeza não é uma quantidade discreta, e sim um contínuo. Deste modo, ainda não nos é evidente o sentido de “*la grandeur*”.

dos indivisíveis quantitativos em relação aos qualitativos, o que nos parece importante para a compreensão da passagem que por ora estamos examinando.

Partamos, agora, para o exame de algumas exegeses contemporâneas. Começemos pela imprescindível exegese ao *De anima* realizada por Hicks<sup>221</sup>. Primeiro é preciso observar que Hicks não aceita a transposição de Bywater do passo 430b<sub>13-14</sub>. Considera então que até o passo supracitado do *DA* III 6 foram examinados os contínuos, comprimento e tempo, que por si são divisíveis e somente por acidente indivisíveis. E supõe que na passagem em discussão Aristóteles estaria mencionando a classe dos objetos do pensamento, que por si são indivisíveis e divisíveis somente por acidente. E, na seqüência dessa explicação inicial que já resume sua interpretação de 430b<sub>13-17</sub>, Hicks enumera várias passagens da *Metafísica* nas quais o Estagirita estabelece igual distinção dos sentidos do “um” em indivisibilidade segundo a quantidade e na forma (cf. *Metaph.* 999a<sub>1-6</sub>, 1016b<sub>23</sub>, 1053a<sub>18</sub>, 1053b<sub>4</sub>, 1084b<sub>14</sub>). Ademais, o comentador parece restringir a indivisibilidade na forma à espécie, como o fez Temístio. Bem como em relação à expressão ἀδιαιρέτω τῆς ψυχῆς, observa que na falta de um nome ou pronome tal como μέρει ou τινί, que então nos permitiria traduzi-la por “na parte indivisível da alma” ou “em algo indivisível da alma”, tal não se refere a uma parte da alma, mas à faculdade identificada com sua operação, a saber, à inteligência – exegese que também afigura seguir aquela de Temístio.

Quanto à κατὰ συμβεβηκός, Hicks não é impositivo, pois considera que seria apressado afirmar algo sobre os passos 430b<sub>16-17</sub>, restando então apenas fazer algumas conjecturas e apresentar algumas possibilidades interpretativas. Assim, o mais natural seria ligar “segundo acidente” a algo expresso na sentença anterior (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-16</sub>: [τὸ ... ἀδιαιρέτον ... τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς]: κατὰ συμβεβηκός δέ.). Mas, ele considera que dificilmente poderia ser νοεῖ ou ἀδιαιρέτῳ o termo

---

<sup>221</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 518-520.

subentendido, pois a unidade específica não é segundo acidente inteligível, nem indivisível acidentalmente e, mesmo se o ato de pensar a forma e o tempo no qual é pensada fosse por acidente indivisível, isso não explicaria as palavras que se seguem à essa expressão. Restaria então, conclui Hicks, pressupor διαίρετόν ou διαίρετόν como o termo implícito em relação à expressão κατὰ συμβεβηκός, o que, enfim, supuseram todas as exegeses que examinamos até aqui. Portanto, o Estagirita diria nesse passo que algo é acidentalmente divisível. Por conseguinte, deduz o estudioso, o que é por si indivisível pode ser por acidente divisível e, se partirmos dessa chave de leitura, haveria dois possíveis sujeitos para o predicado “acidentalmente divisível”. Eles são ou a unidade nocional ela mesma ou o ato de pensá-la e o tempo dessa atividade. Supondo, então, continua Hicks, que a unidade específica seja acidentalmente divisível, a passagem prosseguiria nos seguintes termos: a unidade específica é por acidente divisível, não divisível no sentido em que o ato e o tempo no qual se pensa tal unidade sejam divisíveis, mas no sentido que estes são indivisíveis. Sua indivisibilidade, portanto, apresenta alguma divisibilidade que pode ser atribuída apenas exteriormente, adventiciamente, ou seja, fora da natureza da unidade específica. Ele aproxima-se, assim, da interpretação de Temístio. Mas, em relação à outra possibilidade interpretativa, na qual o tempo e o ato de pensar a unidade nocional são os sujeitos de “acidentalmente divisível”, Hicks observa que então nós devemos inquirir o que ἐκεῖνα substitui. E considera que o pronome presumivelmente refere-se ao ato e ao tempo de pensar o objeto contínuo, como o comprimento, ou ainda ao próprio comprimento. Então, teríamos a seguinte tradução explicada de 430b<sub>16-17</sub>: “mas neste caso o ato e o tempo de pensar são por acidente divisíveis, não no mesmo modo (isto é, por si) como o ato e o tempo de pensar no primeiro caso (ou o objeto do pensamento do primeiro caso) são divisíveis, mas no mesmo modo (isto é, por acidente) como eles são indivisíveis” (cf. *DA* III 6 430b<sub>16-17</sub>: κατὰ συμβεβηκός δέ, καὶ οὐχ ἢ ἐκεῖνα διαίρετὰ ᾧ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ’ ἢ ἀδιάρετα·). Ou seja, quando o objeto

era um *quantum*, o ato e o tempo de pensar, assim como o objeto, eram por si divisíveis e somente por acidente indivisíveis; agora que o objeto é uma espécie, o ato e o tempo de pensar são por si indivisíveis e somente por acidente divisíveis.

Entendemos que tomar a unidade nocional, ou a forma, como o sujeito de κατὰ συμβεβηκὸς parece forçar menos o texto e produzir uma interpretação mais clara e simples. Contudo, qualquer que seja o sujeito de κατὰ συμβεβηκὸς, para Hicks o complemento dessa expressão deve ser διαίρετόν. E, segundo o intérprete, a discussão introduzida por essa sentença diz respeito ao caráter acidental da divisibilidade atribuída aos inteligíveis na forma por oposição à divisibilidade essencial dos indivisíveis quantitativos. Entretanto, entendemos que Aristóteles denomina todos os inteligíveis desse capítulo de indivisíveis e nuança apenas que os indivisíveis são ou em atividade ou em potência (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-7</sub>). E o filósofo assevera que o comprimento é indivisível em atividade, efetivamente indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>8</sub>: ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ); ora, se assim o é, não nos parece correto dizer que o comprimento é indivisível segundo acidente. Afinal, no interior do pensamento aristotélico parece mesmo ser um contra-senso considerar o que é atividade de uma coisa e, portanto, sua essência, como um acidente para ela, no caso, a indivisibilidade em relação ao contínuo. Ou seja, parece improvável que o comprimento seja indivisível por acidente dado ser ele um dos sentidos por si do “um”, além do Estagirita ter asseverado, como vimos, ser ele em atividade indivisível<sup>222</sup>. Por conseguinte, se o comprimento não for indivisível segundo acidente, como o quer Hicks, mas indivisível em si mesmo e divisível por acidente, então não fará sentido dizer que os indivisíveis na forma, contrariamente aos indivisíveis segundo o quanto, são divisíveis segundo acidente. Mas, enfim, julgamos que não é essa a discussão pressuposta por κατὰ συμβεβηκὸς e outra questão parece estar implícita, a saber, as operações envolvidas na

---

<sup>222</sup> Como tratamos no item anterior, a saber, em 2.3.1 Indivisível segundo o quanto.

intelecção dos diferentes indivisíveis – análise que desenvolveremos neste item mais à frente quando explicitarmos nossa interpretação.

Tricot<sup>223</sup>, como Hicks, não segue a transposição de Bywater das linhas 430b<sub>14-15</sub>. E explica que nesses passos Aristóteles examina o caso dos indivisíveis que são tais mesmo em potência, indivisíveis no sentido absoluto, a saber, as formas específicas como, por exemplo, homem. Assim, o tempo e o ato durante o qual se pensa as formas específicas não são divisíveis sequer em potência, diferentemente dos indivisíveis em ato, isto é, do contínuo (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>: καὶ οὐχ ἦ ἐκεῖνα), mas são no máximo divisíveis por acidente, enquanto o contínuo é indivisível em ato por acidente. Novamente, parece-nos estranho afirmar que um indivisível em ato o é por acidente, o que Tricot compreende em relação ao contínuo. Quanto à forma ser absolutamente indivisível, diferentemente do contínuo que em potência seria divisível, de fato parece haver uma diferença em relação ao que é a indivisibilidade para cada um desses inteligíveis. Entretanto, cabe observar que absolutamente indivisível, segundo as análises dos sentidos do “um” da *Metafísica* é a unidade aritmética, ou melhor, o princípio dos números, enquanto a forma é causa da indivisibilidade das substâncias (cf. *Metaph.* I 1 1052a<sub>33-34</sub>, 1053a<sub>1-2</sub>)<sup>224</sup>. Ademais, também Tricot, assim como Temístio e Hicks, restringe a unidade nocional à forma específica, a despeito de tal escolha interpretativa comprometer o entendimento de como então se entende os universais genéricos<sup>225</sup>.

Bodéüs<sup>226</sup>, igualmente, não aceita a transposição de Bywater e apresenta uma breve nota em sua tradução à 430b<sub>14-17</sub> com uma interpretação bem diferente das examinadas até o momento. Observa que o sentido de 430b<sub>14-15</sub> é de fato muito controverso, sua tradução conjectural, e arrisca então a seguinte explicação. Diz que uma forma específica ou essencial, se considerada acidentalmente pela inteligência que sabe ser ela forma ou essência, é então

<sup>223</sup> Cf. Tricot, *op. cit.*, p. 187, n. 1.

<sup>224</sup> Após este exame doxográfico, desenvolveremos esse raciocínio.

<sup>225</sup> Ver acima p. 176, n. 211.

<sup>226</sup> Cf. Bodéüs, *op.cit.*, p. 232, n. 4.



considerada no tempo e ao longo de vários atos; mas que isso não é o caso quando apreendida nela mesma, isto é, como indivisível. Assim, pode-se multiplicar ao infinito no tempo os atos da inteligência que pensam uma linha, porque ela é potencialmente divisível ao infinito. Mas tal é um acidente para a linha, que tem uma essência indivisível, distinta de seus acidentes. Deste modo, Bodéüs correlaciona estreitamente os indivisíveis segundo o quanto e os na forma. Pois, para ele, o comprimento é também um indivisível na forma, mas enquanto contínuo, é em potência divisível ao infinito, e nessa medida apreendido em um tempo e ato do pensamento divisível, embora sua forma seja indivisível, sendo essa então apreendida em um tempo e ato divisível somente por acidente. Julgamos que o ganho dessa interpretação (se a compreendemos bem, pois se trata apenas de uma nota do tradutor sem maiores explicações) é não considerar a indivisibilidade dos inteligíveis do *De anima* III 6, sejam eles quantitativos ou formais, um acidente. Afinal, cremos que somente a divisibilidade pode ser um acidente para o que é eminentemente um dos sentidos de unidade. Entretanto, não nos parece que o contínuo (ou o comprimento, o que é o mesmo em nossa discussão, pois o comprimento é um tipo de contínuo), ainda que o possamos conceber como divisível em potência ao infinito, se apreendido em sua noção, possa ser apreendido por acidente em um tempo e ato do pensamento divisível. Afinal, apreendê-lo significa separar esse inteligível, atividade do intelecto que efetiva essa realidade, e nessa medida, o tem em sua noção, sua essência, o que cremos querer dizer, em sua indivisibilidade. Logo, não parece haver uma apreensão acidental do comprimento, tal que então ele seja apreendido em sua divisibilidade, pois algo efetivamente dividido ao infinito não afigura ser mais um contínuo<sup>227</sup>.

Um pouco nessa linha interpretativa de Bodéüs, na qual não é preciso estabelecer uma verdadeira contorção entre as noções de divisibilidade e indivisibilidade, acidente e essência, de tal modo que essa produza uma diferença essencial entre a indivisibilidade

---

<sup>227</sup> Ver item anterior: 2.3.1 Indivisível segundo o quanto, p. 171-172.

quantitativa e a formal, seguem também Koninck e Berti. Passemos, portanto, ao exame dessas exegeses.

Koninck<sup>228</sup> considera que 430b<sub>14-15</sub> reafirma a indivisibilidade do saber intelectual, quer ele seja conhecimento de indivisíveis quantitativos quer de indivisíveis segundo a forma. Nesse ponto seguimos com o comentador e com Bodéüs – como vimos acima –, pois ambos consideram a indivisibilidade como essência tanto do contínuo quanto da unidade nocional. Explica o comentador que devemos pensar, para o exame de 430b<sub>14-17</sub>, não mais em um contínuo, cujas partes nas quais pode ser dividido são homogêneas, mas é preciso considerar como exemplo do indivisível introduzido nesses passos algo como um “elefante”, cujas partes nas quais podemos dividi-lo são, ao contrário, heterogêneas. Entendamos melhor, enquanto as partes de um comprimento são outros comprimentos, as partes de um elefante são tromba, presas, pés, etc. Todavia, observa o intérprete, a despeito das partes heterogêneas nas quais se divide o elefante, é evidente que há uma determinação única, isto é, uma forma una e indivisível, a partir da qual podemos apreender o que é o elefante, em outras palavras, o que é o ser (τὸ τί ἦν εἶναι) do elefante. Assim, continua Koninck, quando pensamos o elefante em sua divisão, sucessivamente, é evidente que o pensamos no tempo. Mas ele adverte não ser esse o ponto que nos interessa, pois nisso a intelecção do elefante é igual àquela do contínuo dividido em partes. O problema diz respeito a cada uma das partes do elefante que possuem um τὸ τί ἦν εἶναι próprio, uma forma indivisível própria conhecida pelo intelecto indivisivelmente, e apesar dessas múltiplas partes, o intelecto sabe a forma indivisível “elefante” em um tempo indivisível. Portanto, segundo Koninck, é justamente o difícil passo subsequente, 430b<sub>16-17</sub>, que irá explicar tal problema. Ou seja, o que é ser um elefante não é nunca, enquanto tal, divisível, mesmo que ele seja constituído de múltiplas partes homogêneas e heterogêneas, e que a definição também o seja. Afinal, o divisível acompanha

---

<sup>228</sup> Cf. Koninck [1987], *op. cit.*, p. 219-221.

sempre o indivisível. Assim, é por acidente que o conceito é divisível, e não nele mesmo, ou seja, é por acidente que “o que é elefante” é divisível<sup>229</sup>. Do mesmo modo como é um acidente para a linha ser uma infinidade de meias-linhas. Portanto, conclui o comentador, os dois tipos de indivisíveis são potencialmente divisíveis, sendo o indivisível o que unifica o múltiplo. Este indivisível é o εἶδος para o caso do “elefante”, o ponto para o contínuo e o “agora” para o tempo.

Concordamos com Koninck que tanto o contínuo como a forma é indivisível nele mesmo e divisível em potência, além disso, enquanto o primeiro se divide em partes homogêneas, a segunda se divide em partes heterogêneas. E se κατὰ συμβεβηκὸς refere-se à noção de divisibilidade ou indivisibilidade, parece justo entendermos que o Estagirita então considere ser o conceito, a forma, acidentalmente divisível, sem contudo precisarmos a partir disso concluir que, por oposição, então o contínuo é acidentalmente indivisível. Koninck não chega a essa conclusão, que nos parece ser de fato uma inferência falsa, diferentemente do que fizeram Filopono, Estéfano, Hicks e Tricot. Entretanto, apesar dessa interpretação figurar-nos mais consonante com nossa leitura, entendemos κατὰ συμβεβηκὸς ainda em um outro sentido, como veremos à frente. Ademais, Koninck segue os antigos na interpretação de que o tempo indivisível no qual se entende a forma é o “agora”, do que discordamos, assim como também Berti se opõe a essa tradição exegética<sup>230</sup>.

Passemos, então, à interpretação de Berti<sup>231</sup>. Como já o dissemos, nesse ponto em acordo com as justificativas de Koninck, Berti não aceita a transposição de Bywater. Diz o comentador que 430b<sub>14-15</sub> estabelece uma comparação entre os indivisíveis segundo a forma e os segundo a quantidade, ou seja, os primeiros são pensados em um tempo e por um ato

<sup>229</sup> Koninck aproxima-se nesse ponto da exegese de Temístio.

<sup>230</sup> Como discutimos no item anterior, exame dos indivisíveis segundo o quanto, p. 163-171.

<sup>231</sup> Cf. Berti [1996], *op. cit.*, p. 396-398.

divisível por acidente, enquanto os segundos o são em um tempo divisível em potência<sup>232</sup>. Mas tanto em um como em outro há um elemento indivisível que transmite sua indivisibilidade ao tempo no qual são pensados esses inteligíveis e ao ato da alma pelo qual eles são pensados. E explica Berti que os indivisíveis segundo a forma seriam as essências das realidades não quantitativas, por exemplo, do homem ou do branco, indivisíveis porque a forma é um todo, uma unidade. Essa indivisibilidade das formas se transmite ao tempo no qual o intelecto as pensa e ao ato da alma pela qual as pensa. Isso significa que as formas são pensadas em um tempo unitário que, entretanto, não é necessariamente o “agora”, mas uma única intelecção que não tem outro objeto, não pensa outra coisa senão o indivisível então inteligido<sup>233</sup>. Ademais, para Berti, os indivisíveis segundo a quantidade são divisíveis em potência, enquanto os indivisíveis segundo a forma são divisíveis por acidente, e isso no sentido que cada forma pode ser a unidade de uma pluralidade de partes diferentes, ou melhor, dado que a definição da essência é composta por gênero e diferença específica. Portanto, a diferença entre esses indivisíveis reside no fato de que os contínuos são divisíveis em potência em uma pluralidade de partes homogêneas (a linha divisível em linhas), enquanto as formas não quantitativas são divisíveis por acidente em uma pluralidade de partes heterogêneas (a forma “homem” no gênero “animal” e a diferença “bípede”, a forma “branco” no gênero “cor” e na diferença “a mais clara”). Deste modo, é por acidente, isto é, não considerada em sua unidade, mas considerada em seus elementos constitutivos, que as formas são divisíveis.

---

<sup>232</sup> Berti aproxima-se aqui, ao dizer que o contínuo é pensado por um ato e tempo divisível em potência, enquanto a forma o é por acidente, da posição de Tricot, mas sem chegar à conclusão que julgamos falsa de que o contínuo é indivisível por acidente, o que faz Tricot.

<sup>233</sup> E nesse ponto, sobre a intelecção no tempo indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>: τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαρέτῳ χρόνῳ), Berti polemiza com Koninck. Concordamos com Berti que, diferentemente da tradição exegética desses passos, entende que o tempo indivisível no qual se pensa as formas não é o agora (τὸ νῦν), pois esse não é propriamente um tempo, mas limite desse contínuo, portanto, o tempo indivisível parece ser antes um mesmo intervalo de tempo no qual não se pensa outra coisa senão um único inteligível indivisível. Mas, diferentemente de Berti, não nos parece que nesse tempo indivisível, apesar dele não ser o “agora”, possa se dar uma espécie de investigação, antes, julgamos que tal atividade é imediata, isto é, não é antecedida por nenhum outro tipo de raciocínio, senão por outro tipo de conhecimento, a saber, pela sensação, como nos ensina os *Analíticos Posteriores* II 19. Como analisamos no item anterior sobre os indivisíveis segundo o quanto, p. 163-171.

Cabe ainda mencionar a exegese de Hamlyn<sup>234</sup> que dista das demais ao assumir a transposição dos passos 430b<sub>14-15</sub> para depois de 430b<sub>20</sub>, como propôs Ross seguindo Bywater<sup>235</sup>. Assim, segundo o comentador, em 430b<sub>13-14</sub>, após Aristóteles considerar sobre a possibilidade de se dividir o comprimento e o tempo, observa então que ao se pensar as metades do comprimento como um todo, o tempo também é indivisível. Na seqüência dessas inquirições sobre a divisibilidade e indivisibilidade do comprimento e do tempo no qual se pensa esse inteligível, o Estagirita advertiria então que se estes podem ser divididos, o são acidentalmente. Deste modo, a expressão κατὰ συμβεβηκὸς de 430b<sub>16</sub>, segundo o intérprete, claramente apoiaria 430b<sub>13-14</sub>, e a transposição de 430b<sub>14-15</sub> estaria suficientemente justificada. Ademais, ele observa que se 430b<sub>14-15</sub> não for uma mera glosa, nada mais faz do que reafirmar para os indivisíveis com respeito à qualidade a discussão que se fez até então sobre os indivisíveis segundo o quanto<sup>236</sup>.

De fato, tal transposição simplifica a discussão, mas resta saber se em outras inquirições acerca dos indivisíveis segundo o quanto e na forma o filósofo admite tamanha conformidade entre os mesmos, como supõe Hamlyn. Em nossas análises dos sentidos do “um” de *Metafísica* Δ 6 e I 1 pudemos verificar que a unidade segundo a quantidade e a unidade na forma se diferencia particularmente em razão do modo em que cada uma é apreendida. Enquanto a unidade do contínuo é percebida segundo a apreensão do seu movimento unitário (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>5-6</sub>; I 1 1052a<sub>20-21</sub>, 1052a<sub>25-26</sub>, 1052a<sub>36-b1</sub>), já a unidade nocional (na forma ou no gênero) são apreendidas por uma intelecção única (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>1-3</sub>; I 1 1052a<sub>30</sub>, 1052b<sub>1</sub>). Mas em *De anima* III 6, como vimos acima, o comprimento é antes inteligido, tal que Aristóteles nesse sexto capítulo parece de preferência

<sup>234</sup> Cf. Hamlyn, *op. cit.*, p. 144.

<sup>235</sup> Assumem, também, essa transposição, Lucas Angioni e Maria Cecília Gomes dos Reis.

<sup>236</sup> Gomes dos Reis, explicando o deslocamento de 430b<sub>14-15</sub> para depois de 430b<sub>20</sub>, faz o seguinte comentário acerca dos indivisíveis na forma em clara concordância com Hamlyn: “Aristóteles, sem maiores detalhes, aplica o que foi afirmado no caso do objeto quantitativamente indiviso ao caso do que é qualitativamente indiviso.” (cf. Gomes dos Reis, M. C., *op. cit.*, p. 311, nota à 430b<sub>20</sub>).

se referir com esse indivisível a uma realidade matemática, e não ao contínuo em geral. Ora, as realidades matemáticas são propriedades das coisas, ou seja, o contínuo é uma grandeza, e nessa medida, um sensível comum, unidade perceptível que pode, entretanto, ser separada pelo intelecto e pensada a despeito do movimento, e nessa medida, em sua noção, sem a matéria. Já as formas enquanto causas da unidade da substância, essas em nenhuma medida são perceptíveis, mas apenas inteligidas, ainda que sejam essências de coisas compostas de matéria. Sendo assim, julgamos que a atividade intelectual que separa as essências não pode ser idêntica àquela dos matemáticos<sup>237</sup>. Enfim, dado o caráter elíptico desse capítulo do tratado da alma de Aristóteles, das profundas lacunas em suas discussões acerca do intelecto, e da importância e graves consequências dessa investigação para a compreensão do pensamento peripatético, não nos parece adequado nos circunscrevermos às estas poucas linhas e efetuarmos alterações no texto para tornar sua leitura mais fácil. cremos, antes, que mais adequado para exegese dessas linhas do *De anima* é termos em conta discussões correlatas do *Corpus aristotelicum* e preenchermos, na medida do possível, as omissões que encontramos nesse texto, em um esforço de coerência e aproximação da noética de Aristóteles. Deixemos, portanto, a exegese de Hamlyn que em muito se distancia de nossas análises, e sigamos em um estudo comparativo das interpretações que não aceitam essa interferência na ordem da argumentação do capítulo em exame.

Guardadas as devidas diferenças, podemos dizer que as exegeses examinadas até aqui que não aceitam a transposição de Bywater tomam διαίρετόν como termo subentendido pela expressão κατὰ συμβεβηκός. Temístio, Averróis, Hicks, Bodéüs, Koninck e Berti consideram a forma como o sujeito dessa sentença, ou seja, supõem que em 430b<sub>16</sub> Aristóteles adverte ser a forma divisível segundo acidente. Já Filopono e Tricot entendem que o pensamento da forma e o tempo são acidentalmente divisíveis. E ainda Estéfano crê ser a

---

<sup>237</sup> Alguns parágrafos à frente, na exposição de nossa interpretação de 430b<sub>14-17</sub>, desenvolvemos esse argumento.

imaginação e o “agora” os sujeitos de κατὰ συμβεβηκός. Portanto, a forma ou o pensamento da forma seria indivisível em si, enquanto a palavra e a voz, para Temístio e o nome, para Averróis, seriam divisíveis em si e causa da divisibilidade accidental da forma. Já para Filopono e Estéfano as formas materiais seriam divisíveis em si e causa da divisibilidade accidental do pensamento (da imaginação, para Estéfano) e do tempo. Já para Hicks e Tricot o contínuo (comprimento e tempo) seria o divisível em si por oposição à divisibilidade accidental da forma. E, diferentemente destes, Bodéüs, Koninck e Berti não diferenciam tipos de inteligíveis segundo uma divisibilidade em si, essencial, por oposição a uma accidental, e todos eles afirmam que os inteligíveis do *De anima* III 6 são eminentemente indivisíveis. Porém, Berti estabelece uma distinção entre divisíveis em potência, a saber, o contínuo, e divisíveis accidentais, isto é, as formas, diferentemente de Bodéüs e Koninck. Enfim, mesmo estes comentadores pressupõem como complemento de κατὰ συμβεβηκός o termo διαίρετόν. Entretanto, em toda a discussão dos sentidos do “um” de *Metafísica* Δ 6 e I 1, bem como em cada um dos passos referidos por Hicks como exemplo de bipartição dos tipos de indivisíveis em quantitativos e formais (cf. *Metaph.* 999a<sub>1-6</sub>, 1016b<sub>23</sub>, 1053a<sub>18</sub>, 1053b<sub>4</sub>, 1084b<sub>14</sub>)<sup>238</sup>, Aristóteles não faz qualquer menção à diferença na essencialidade da noção de divisibilidade e por oposição, de indivisibilidade, atribuída tanto ao contínuo como à forma. O que encontramos nessas inquirições é uma espécie de gradação dos indivisíveis, tais que uns são mais ou menos indivisíveis conforme sejam ou não divisíveis em algum aspecto.

Entendamos melhor, nessa gradação dos indivisíveis, a unidade aritmética é considerada como absolutamente indivisível, como observa o Estagirita: “*pois a unidade pomos como inteiramente indivisível; e nos outros casos imita-se isso:*” (*Metaph.* I 1 1053a<sub>1-2</sub>: τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντα ἀδιαίρετον· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον·), afinal, essa é indivisível em todas as dimensões e sem posição (cf. *Metaph.* Δ 6

<sup>238</sup> Também referem-se à bipartição dos sentidos do “um”, ou dos indivisíveis em segundo a quantidade e quanto à forma: *Metaph.* Δ 1016b<sub>11-13</sub>; I 1052b<sub>34-35</sub>, 1053b<sub>5-8</sub>.

1016b<sub>24-25</sub>). Já o ponto é também indivisível em todas as dimensões, mas tem uma posição (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>25-26</sub>), podendo, por conseguinte, ser divisível, pois o mesmo ponto pode ser utilizado simultaneamente como começo e fim de uma linha, e “*enquanto é um e dois, nisto é também divisível*” (*DA* III 2 427a<sub>10-11</sub>: ἡ μία καὶ δύο, ταύτη καὶ διαιρετή). Ao passo que a linha é divisível em uma dimensão; e divisível segundo duas dimensões é a superfície; além disso, divisível na quantidade em todas as dimensões é o corpo (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>26-31</sub>). Todavia, o corpo pode ser indivisível na medida em que é matéria determinada por certa forma, um “certo isto” (τόδε τι) ou uma substância, e sendo a forma causa da unidade, ela afigura também ser indivisível. Mas a indivisibilidade da forma parece ser antes relativa, isto é, uma unidade apenas nocional apreendida pelo intelecto que é capaz de separar o εἶδος indivisível, sendo esse o mesmo junto aos muitos da mesma espécie, logo, sem o ser absolutamente indivisível. E ainda que existisse apenas um único indivíduo, por exemplo, somente um homem, embora sua forma fosse então indivisível e absoluta unidade em relação à espécie, esse indivíduo poderia ser dividido em partes (membros, órgãos, faculdades), o que é impossível para a unidade aritmética, ou melhor, para o princípio dos números. Então, ao contrário das exegeses examinadas até aqui, se o *De anima* III 6 conta com uma discussão nos termos de uma divisibilidade em si em oposição à accidental, e ainda por contraposição, uma indivisibilidade accidental em oposição à essencial, deveríamos então supor que a unidade aritmética e, quiçá, os indivisíveis quantitativos, são de preferência eminentemente indivisíveis, e por acidente divisíveis, e não a forma. Entretanto, essa antítese parece também não ser verdadeira, afinal, nas mesmas discussões acerca dos sentidos do “um” Aristóteles assevera que “*um primeiramente é a causa da unidade nas substâncias*” (*Metaph.* I 1 1052a<sub>33-34</sub>: ἐν ἅν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός). Ou ainda, estabelecendo uma gradação ascendente da unidade, considera: “*e, em suma, aqueles cuja intelecção é indivisível e entende o que é ser, e não se pode separar nem no tempo, nem no*



*lugar, nem na noção, esses principalmente são um, e destes mais as substâncias;” (Metaph. Δ 6 1016b<sub>1-3</sub>: ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἔν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι·).* Então entendemos que, de acordo com o pensamento do filósofo, tanto o indivisível segundo a quantidade quanto o indivisível na forma são sentidos por si da unidade e, por conseguinte, ambos essencialmente indivisíveis. No entanto, se por um lado a unidade aritmética, ou o princípio dos números, é absolutamente indivisível, por outro lado, tanto as quantidades em geral quanto as formas são divisíveis em alguma medida. Mas certamente o contínuo não é divisível como a forma, pois enquanto aquele ao ser dividido divide-se em partes igualmente contínuas, a forma quando dividida divide-se em partes distintas e formas diferenciadas. Assim, κατὰ συμβεβηκὸς deverá ter outro significado, pois ainda que a divisibilidade tanto da forma quanto do contínuo não seja idêntica, a possibilidade de se dividir esses inteligíveis não se diferencia quanto ao caráter essencial ou inessencial dessa divisão. Afinal, ambos os inteligíveis são unidades por si, logo, indivisíveis, mas não absolutamente indivisíveis, portanto, podem em alguma medida serem divididos.

Resta então saber o que significa κατὰ συμβεβηκὸς nesse passo do *De anima*, ou o que é accidental para os indivisíveis na forma, pois julgamos que a famigerada expressão de fato se refere ao que foi dito no passo anterior sobre a forma. E esse é o desafio que se coloca nesse momento se pretendemos nos distanciar das exegeses precedentes e oferecermos uma interpretação alternativa. Mas, como já o dissemos, dado o estado elíptico do texto peripatético, tal esforço interpretativo não será menos conjectural que as exegeses investigadas até aqui.

Uma primeira questão a se considerar é a de saber se 430b<sub>14</sub> (cf. *DA* III 6 430b<sub>14</sub>: [τὸ δὲ μὴ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἶδει ...]) de fato introduz uma discussão acerca dos indivisíveis na forma por oposição aos indivisíveis segundo o quanto. Corroboraria

tal afirmação o uso da conjunção adversativa ἄλλὰ (“mas”) no passo supracitado, como observamos acima. Todavia, poderíamos cogitar que talvez com a conjunção o Estagirita não pretenda propriamente estabelecer uma relação de oposição entre esses indivisíveis, mas apenas marcar uma mudança de assunto. Como parece ter compreendido Hamlyn, já que ele entende haver antes uma equivalência entre as análises dos indivisíveis segundo o quanto e os na forma, do que uma contraposição. E poderia ainda confirmar essa leitura as afirmações que se seguem ao passo supracitado, a saber, que o indivisível na forma se “*intelige no tempo indivisível e no indivisível da alma*” (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ... νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς]). E conforme reza a tradição de exegese desse passo, o indivisível da alma é o intelecto ou a atividade intelectual. Ora, como analisamos no item anterior, os indivisíveis segundo o quanto são também inteligidos em um tempo indivisível e por meio de uma atividade indivisível do intelecto (cf. *DA* III 6 430b<sub>10-14</sub>). À vista disso, talvez então o filósofo não pretenda de fato estabelecer uma oposição entre esses indivisíveis.

Entretanto, se não há nenhuma oposição em 430b<sub>14-15</sub> entre os indivisíveis segundo o quanto e os na forma e não aceitarmos a transposição de Bywater desses passos, encontraremos uma segunda dificuldade. Como vimos, logo na seqüência dessa linha que enuncia o estudo dos indivisíveis na forma, Aristóteles adverte que algo é segundo acidente (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς δέ), e introduz ainda outros termos que nos fazem supor que o filósofo pretende estabelecer uma análise deste indivisível por contraposição a alguma outra coisa (cf. *DA* III 6 430b<sub>16-17</sub>: οὐχ ἧ ἐκεῖνα ..., ἀλλ’ ἧ ...). Ora, parece que, de fato, se não assumirmos a transposição de 430b<sub>14-15</sub>, é difícil negar haver uma análise por contraposição nesses passos. E cremos que não há nada além do sujeito da argumentação anterior, a saber, os indivisíveis segundo o quanto, em condições de ser o objeto da oposição com os indivisíveis na forma. Porém, como consideramos acima, ser inteligido em um tempo indivisível e por uma atividade indivisível do intelecto não é algo próprio à intelecção das

formas e que pudesse então se contrapor à intelecção dos indivisíveis quantitativos, mas algo comum a ambos. Sendo assim, se κατὰ συμβεβηκὸς reporta-se aos indivisíveis na forma e ao mencionado na linha anterior, então parece que devemos concluir que o que é comum a ambos é, no entanto, acidental para as formas. Ou seja, teríamos que dizer que ser inteligido em um tempo indivisível e por meio de uma intelecção também indivisível é um acidente para a forma. Não obstante, tal afirmação afigura ser um contra-senso no interior do pensamento aristotélico. Assim, como observa Hicks<sup>239</sup>, se é natural ligarmos κατὰ συμβεβηκὸς a algo expresso na sentença anterior, todavia, dificilmente inteligir (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: νοεῖ) ou indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ἀδιαιρέτω) poderiam ser um acidente para unidade específica. Por conseguinte, Hicks, como os demais exegetas que não aceitam a transposição de Bywater, se vê então obrigado a supor διαιρετὸν como complemento da expressão κατὰ συμβεβηκὸς. Encontramo-nos, portanto, enredados em grandes dificuldades se não aceitamos o deslocamento das linhas 430b<sub>14-15</sub>, e nem a corrente suposição de διαιρετὸν em 430b<sub>16</sub>.

Contudo, cremos que caso ἀδιαιρέτω τῆς ψυχῆς da sentença anterior não signifique o intelecto, mas outra parte indivisível da alma, poderemos ligar a expressão que lhe sucede, κατὰ συμβεβηκὸς, a esse passo precedente e dispensar a suposição do termo διαιρετὸν. Entendamos melhor; Hicks explica que em razão da falta de algum termo como μέρος ou τινί juntamente à expressão ἀδιαιρέτω τῆς ψυχῆς, que então tornaria claro o entendimento da mesma como uma parte da alma, mais adequado seria compreender essa locução como designando uma faculdade identificada com sua operação, em outras palavras, como a própria atividade intelectual<sup>240</sup>. Mas, a despeito da elipse daqueles termos, julgamos que ἀδιαιρέτω τῆς ψυχῆς designa uma parte indivisível da alma ou algo indivisível da alma. Sendo assim, restaria saber a que parte da alma ou a que algo da alma indivisível Aristóteles se refere. Rapidamente poderíamos ainda dizer que o filósofo evoca a parte intelectual da

<sup>239</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 519, nota à 430b<sub>16</sub>.

<sup>240</sup> Ver acima p.183; cf. Hicks, *op. cit.*, p. 519, nota à 430b<sub>15</sub>.

alma, ou o intelecto, seguindo a interpretação mais corrente. Porém, é preciso lembrar o problema que temos a resolver, a saber, compreendermos a que se refere a expressão κατὰ συμβεβηκὸς, dado que não pode dizer respeito à intelecção em um tempo indivisível ou em um ato indivisível do intelecto, como vimos no parágrafo anterior. E nem pretendemos supor διαίρετὸν como complemento dessa expressão, como fizeram os demais intérpretes. Assim, se ἄδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς não for uma menção à própria atividade intelectual, como considerou Hicks, mas a uma parte indivisível da alma que não o intelecto, talvez “*intelige ... no indivisível da alma*” (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ... νοεῖ ἐν ... ἄδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς]) possa ser considerado algo acidental para a intelecção dos indivisíveis na forma. Deste modo, então poderíamos aderir a uma exegese mais natural, criticada por Hicks, e preencher as lacunas de um passo subsequente com o que foi mencionado anteriormente. Mas não sem algum esforço interpretativo, pois o filósofo não diz a que parte da alma se refere, e nem porque a intelecção da forma nessa parte indivisível seria segundo acidente.

Antes de compreendermos em que sentido a intelecção da forma pode ser acidental, tentemos sustentar nossa conjectura de que ἄδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς do passo 430b<sub>15</sub> significa uma parte indivisível da alma, mas não o intelecto. Primeiro, é preciso considerar que em *De anima* III 4 e 5, capítulos particularmente dedicados ao estudo da faculdade intelectual, Aristóteles em nenhum passo refere-se ao intelecto nos termos de um “indivisível da alma”. Certo é que, em discussão com Anaxágoras, denominou o intelecto (νοῦς) como um simples (cf. *DA* III 4 429b<sub>23</sub>: ἀπλοῦν), e explicou em seu estudo dos sentidos do “um” que ἐν e indivisível é o ser simples quanto à qualidade ou à quantidade (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>34-35</sub>). Nesse sentido, tendo o Estagirita caracterizado o intelecto como algo simples, deduzimos então ser o νοῦς também uno e indivisível, o que é uma conclusão correta, todavia, não totalmente adequada. Afinal, propriamente os vocábulos da indivisibilidade e divisibilidade presentes nesse estudo dos inteligíveis e operações intelectivas do *De anima* III

6 não aparecem nos capítulos antecedentes ocupados com a investigação do intelecto (cf. *DA* III 4-5). Assim, não nos parece nada manifesto e indubitável que a expressão “*no indivisível da alma*” (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ἐν ... ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς) signifique necessariamente “no intelecto” (ἐν νῶ). Além disso, o uso da preposição ἐν (em, entre, dentro de) no passo em exame nos leva a crer que há uma menção a um lugar, um órgão, do qual haveria uma capacidade da alma que então seria propriamente a efetividade deste. Ora, se tal é o intelecto, estamos então diante de uma dificuldade, pois o intelecto, ou mesmo a intelecção, não é efetividade de órgão algum segundo o Estagirita (cf. *DA* III 4 429a<sub>24-27</sub>). Mas julgamos, enfim, que se nos ativermos apenas ao uso dos vocábulos da indivisibilidade e divisibilidade na psicologia de Aristóteles, veremos que as discussões que os empregam não são aquelas acerca do intelecto, mas sim as sobre o “sentido comum” (κοινὴ αἴσθησις)<sup>241</sup>. E cremos que não meramente ao acaso uma inquirição concernente ao “sentido comum”, *De anima* III 1-2, encontra-se inserida entre os estudos da sensação (cf. *DA* II 5-12) e do intelecto (cf. *DA* III 4-8).

Aliás, em nosso exame acima das exegeses desses passos vimos que Filopono e Estéfano aludem a uma interpretação da expressão ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς como designando a φαντασία. Ambos sequer mencionam o autor dessa exegese alternativa, mas segundo

<sup>241</sup> “Sentido comum” é a tradução tradicional da expressão κοινὴ αἴσθησις que, como observa Veloso, aparece somente em três lugares do *Corpus aristotelicum*, a saber: *De anima* III 1 425a<sub>27</sub>; *De memoria* 450a<sub>11</sub> e *De partibus animalium* IV 9 686a<sub>31-32</sub> (cf. Aristóteles. *Da lembrança e da Rememoração*. Tradução, notas e comentário de Cláudio W. Veloso. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Unicamp (Campinas), v. 12, série 3, jan.-dez. 2002. Número especial. p. 75). Segundo ele, posição com a qual concordamos, essa expressão encontra-se em direta relação com os sensíveis comuns do *DA* II 6, bem como com as expressões κοινὴ δύναμις (cf. *De somno* 2 455a<sub>16</sub>), αἴσθησις κυρία (cf. *De somno* 2 456a<sub>6</sub>), τὸ (πρῶτον) αἴσθησις (cf. *De sensu* 7 449a<sub>17</sub>, *De memoria* 1 450a<sub>14</sub>, 451a<sub>17</sub>, *De somno* 454a<sub>23-24</sub>, *De insomniis* 1 459a<sub>12</sub>). Morel considera que a clássica tradução de κοινὴ αἴσθησις por “sentido comum” pode levar a entender que há um sexto sentido, o que Aristóteles claramente não admite - cf. *DA* III 1 424b<sub>22sg</sub> (cf. Aristote. *Petits traités d'histoire naturelle*. Traduction et présentation par Pierre-Marie Morel. Paris: GF Flammarion, 2000, p. 30, n. 74). E Morel também afirma, como Veloso, que a essa faculdade cabe a função de perceber os sensíveis comuns, isto é, sensíveis que não são próprios a nenhum dos cinco sentidos (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-20</sub>, III 1 425a<sub>14-b11</sub>), bem como a capacidade de sentir que se sente, sensação da sensação (cf. *DA* III 2 425a<sub>14-25</sub>), e de diferenciar e relacionar as diversas qualidades sensíveis de um único sensível (cf. *DA* III 2 426b<sub>8-427a14</sub>) [cf. Morel, *op. cit.*, p. 30-31]. Portanto, manteremos a tradução de κοινὴ αἴσθησις por “sentido comum”, mas com a ressalva de que evidentemente essa expressão não se refere a um sexto sentido, e sim à capacidade da alma sensitiva constituída tão-somente dos cinco sentidos de relacionar os mesmos e apreender outras distinções e relações além daquelas fornecidas isoladamente por cada sentido.

Estéfano a φαντασία então seria a parte da alma indivisível por meio da qual apreendemos as formas materiais, que são divisíveis, cuja indivisibilidade adviria justamente desse indivisível da alma. Assim, divisível segundo acidente (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς δέ) seria a φαντασία, bem como o “agora” no qual se entende essas formas materiais, pois esses são indivisíveis em si mesmo, mas respectivamente em um sujeito e tempo divisíveis, e nesse sentido, acidentalmente divisíveis. Não seguimos essa linha interpretativa, contudo, concordamos ao menos com a suspeita dessa exegese alternativa de que a φαντασία deva ser considerada como uma capacidade indivisível da alma envolvida nessa discussão a propósito da inteligência dos indivisíveis quantitativos e qualitativos. Afinal, Aristóteles assevera que o φάντασμα é uma afecção do “sentido comum” (cf. *De memoria* 1 450a<sub>13-14</sub>: <καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν>)<sup>242</sup>, e se o “sentido comum” é algo indivisível, parece, por conseguinte, que sua afecção também deva ser indivisível.

Passemos, então, a uma verificação dos passos nos quais os vocábulos da indivisibilidade e divisibilidade se fazem presentes de modo semelhante ao que encontramos na discussão acerca dos inteligíveis que por ora analisamos. Façamos, assim, uma pequena digressão em direção aos estudos do “sentido comum” (cf. *DA* III 2; *De sensu* 7) com o objetivo de analisarmos se ἀδιαίρετῶ τῆς ψυχῆς poderia significar essa outra capacidade da alma que não a intelectual.

Aristóteles, tratando da capacidade da alma sensitiva de discriminar sensíveis distintos quanto ao gênero<sup>243</sup>, a saber, doce de branco, amargo de amarelo, considera: “*é preciso, no entanto, algo único dizer que é distinto, pois o doce é distinto do branco, então é*

<sup>242</sup> Enumeração do passo segundo transposição proposta por Freudenthal e assumida na edição de D. Ross. Citamos a edição de Ross indiretamente por via da tradução bilíngüe de L. Carbone (cf. Aristotele. *L'anima e il corpo – Parva Naturalia*. Introduzione, traduzione e note di Andrea L. Carbone. Milano: Bompiani Testi a fronte, 2002, p. 132-134).

<sup>243</sup> No *De sensu* Aristóteles menciona explicitamente a distinção dos sensíveis quanto ao gênero e à espécie (cf. *De sensu* 7 449a<sub>19-20</sub>: τῶ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἴδει.). E explica Morel que sensíveis distintos quanto ao gênero são tipos diferentes de sensíveis – visível, audível, etc. –, e distintos na espécie são as diferentes espécies de qualidades no interior de um mesmo gênero – como as cores no gênero das qualidades visíveis (cf. Morel, *op. cit.*, p. 103, n. 64).

*o mesmo que diz;*” (DA III 2 426b<sub>20-21</sub>: δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον· ἕτερον γὰρ τὸ γλυκὸ τοῦ λευκοῦ· λέγει ἄρα τὸ αὐτό·). Afinal, a visão distingue o branco do preto, o tato o frio do quente, pois é um mesmo sentido que discrimina as diferenças específicas entre os seus sensíveis próprios. Mas, se a vista vê o amarelo e o paladar sente o amargo, a faculdade sensitiva operando assim segundo atividade separada dos seus diferentes sentidos não pode perceber que certo amarelo é amargo, isto é, que a bílis é amarga e amarela. Para tal é preciso existir uma capacidade da alma que distinga amarelo de amargo, mas como qualidades pertencentes a um mesmo sensível, a saber, à bílis. Ora, certamente sentidos distintos que em tempos separados percebem sensíveis de gêneros diversos não poderão perceber conjuntamente que certas propriedades pertencem a um mesmo sensível (cf. DA III 2 426b<sub>22-29</sub>). Logo, explica o Estagirita acerca do tempo não separado no qual se discrimina tais sensíveis, “[...] *o quando não é segundo acidente [...], mas é assim que se diz, tanto agora como que agora, a saber, [diz-se] simultaneamente.*” (DA III 2 426b<sub>26-28</sub>: [...] οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε [...], ἀλλ’ οὕτω λέγει, καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν· ἅμα ἄρα·). Portanto, é segundo uma percepção simultânea que se sente algo amarelo e amargo, ou seja, sentidos diferentes devem ao mesmo tempo distinguir os sensíveis diversos quanto ao gênero que inerem o mesmo sensível, a saber, a bílis. Mais, é em razão de algo não separado segundo os diversos sensíveis, mas capaz de unificar as diferentes percepções, que se percebe os sensíveis próprios simultaneamente. Como Aristóteles observa: “*Por conseguinte, é algo não separado e no tempo não separado.*” (DA III 2 426b<sub>28-29</sub>: ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ.) que distingue ao mesmo tempo qualidades separadas pertencentes a um mesmo sensível. Então adverte o filósofo: “*Mas é impossível que o mesmo enquanto indivisível mova-se simultaneamente com os movimentos contrários, e no tempo indivisível.*” (DA III 2 426b<sub>29-31</sub>: ἀλλὰ μὴν ἀδύνατον ἅμα τὰς ἐναντίας κινήσεις κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἢ ἀδιαίρετον, καὶ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ·). Ou seja, não parece ser possível algo uno, indivisível, e não separado

inclusive no tempo perceber simultaneamente sensíveis contrários. E exemplifica: tal como o doce move a sensação enquanto o amargo move de modo contrário, e o branco de modo diverso (cf. *DA III 2 426b<sub>31</sub>-427a<sub>1</sub>*). Logo, assim como os movimentos contrários dos sensíveis de uma mesma espécie – doce e amargo – não podem simultaneamente produzir uma afecção da faculdade sensitiva, sequer o movimento diverso dos sensíveis de gênero distinto – doce e branco – parecem poder. Para resolver a dificuldade levantada Aristóteles então delinea uma primeira solução: “*Será então o que discrimina ao mesmo tempo indivisível no número e não separado, mas separado quanto ao ser?*” (*DA III 2 427a<sub>2-3</sub>: ἄρ’ οὖν ἅμα μὲν καὶ ἀριθμῶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον τὸ κρῖνον, τῷ εἶναι δὲ κεχωρισμένον;*)<sup>244</sup>. E em sua solução definitiva ao problema de se saber como é possível algo indivisível e não separado no tempo perceber coisas diversas simultaneamente, o filósofo estabelece então uma analogia entre essa faculdade da alma sensitiva e o ponto geométrico, reconsidera: “*Mas tal como isto que alguns chamam ponto, enquanto é um e dois, nisto é também divisível. Assim, enquanto indivisível, o que discrimina é um e simultâneo, embora enquanto subsiste divisível, utiliza-se duas vezes da mesma marca simultaneamente; assim, enquanto utiliza-se duas vezes o limite, discrimina duas coisas [separadas] e é de certo modo separadamente; mas enquanto [utiliza-se] uma única vez, é um e simultâneo.*” (*DA III 2 427a<sub>9-14</sub>: ἀλλ’ ὥσπερ ἦν καλοῦσί τινες στιγμῆν, ἥ μία καὶ δύο, ταύτη καὶ διαιρετή. ἥ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἐν τὸ κρῖνόν ἐστι καὶ ἅμα, ἥ δὲ διαιρετὸν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρῆται σημείῳ ἅμα· ἥ μὲν οὖν δις χρῆται τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ [κεχωρισμένα] ἔστιν ὡς κεχωρισμένως*). Concordamos com Hamlyn<sup>245</sup> ao considerar esse exemplo do ponto geométrico como apenas uma analogia para ilustrar a noção de ser numericamente um,

<sup>244</sup> Essa não é a solução definitiva, embora em parte já exprima o pensamento do filósofo, explicação que se confirma também nos *Parva Naturalia* (cf. *De sensu 7 449b<sub>8-20</sub>*). Diversamente Estéfano e Tricot, pois estes consideram falsa essa primeira solução ao problema levantado (cf. Stephanus 484, 10-16, *op. cit.*, p. 59; Tricot, *op. cit.*, p. 161, n.2).

<sup>245</sup> Cf. Hamlyn, *op. cit.*, p. 128.



mas dividido em funções. E tal é a natureza dessa capacidade da alma sensitiva, mas que não parece suficientemente delimitada nessas inquirições do *De anima*.

Assim, nos passos supracitados, mesmo não sendo um exame exaustivo do “sentido comum”, o filósofo enuncia haver uma capacidade da alma sensitiva que é indivisível, não separada, e que pode perceber simultaneamente a diversidade das qualidades pertencentes ao sensível<sup>246</sup>. Ora, mas se segundo argumentação anterior essa capacidade da alma não é um sexto sentido (cf. *DA* III 1 424b<sub>22sg.</sub>), e nem parece poder cada um dos sentidos próprios, enquanto separados, discriminar sensíveis simultaneamente, então ainda não compreendemos como essa capacidade da alma dividida nos diferentes sentidos pode ser indivisível ao modo do ponto geométrico. Todavia, ainda no *De anima*, obra de psicologia não exclusivamente ocupada com um exame das faculdades comuns ao corpo e à alma<sup>247</sup>, Aristóteles faz uma breve menção a um sensorio primeiro que, a despeito dos sentidos serem divididos, parece conter os diferentes sensíveis em potência. Considera o Estagirita: “e semelhantemente também o sentido é afetado por cada cor, ou sabor, ou som, mas não enquanto diz-se cada um daqueles, mas enquanto é de tal qualidade, e segundo a noção. E o sensorio primeiro é aquele no qual há [tais qualidades e noções] em potência.” (cf. *DA* II 12 424a<sub>21-25</sub>: ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ’ οὐχ ἡ ἑκάστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ’ ἡ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις.). Contudo, é nos *Parva Naturalia* que

<sup>246</sup> Nos *Parva Naturalia*, particularmente no *De sensu et sensibilibus* 7, contem um estudo mais detalhado do “sentido comum”.

<sup>247</sup> “Um exame das faculdades comuns ao corpo e à alma” é bem antes o tema dos *Parva Naturalia*, do que do *De anima*, propósito geral que Aristóteles coloca em evidência logo nas linhas iniciais do primeiro pequeno tratado daquela obra de história natural (cf. *De sensu* 1 436a<sub>1-17</sub>). E considera Morel, no que seguimos, a relação entre os *PN* e o *DA* dupla, isto é, são obras quer complementares quer afins em seu conteúdo doutrinário. Deste modo, enquanto o *DA* fornece os grandes princípios da psicologia, os *PN* examinam mais atentamente as manifestações particulares e os aspectos fisiológicos das faculdades anímicas (cf. Morel, *op. cit.*, p. 17). Nessa medida, Aristóteles analisa o “sentido comum” no *DA* considerando-o como uma capacidade da alma sensitiva, sem fornecer maiores explicações com relação à sua contrapartida corporal. Já nos *PN* o estudo do “sentido comum” aponta de preferência para uma explicação de ordem fisiológica, todavia, mesmo ali, como pondera Morel, os textos não são muito explícitos sobre os processos e os meios fisiológicos que ligam os órgãos sensoriais particulares ao órgão sensorial comum, isto é, ao coração (cf. Morel, *op. cit.*, p. 33).

essa capacidade comum ao corpo e à alma será mais bem definida. O filósofo então explica:

*“é necessário então ser algo uno da alma pelo qual tudo é sentido, como foi dito anteriormente, mas [sente] um gênero diferente a partir de um [sensório] diverso. [...] com efeito, o mesmo e um no número é branco e doce, e é muitas outras [qualidades]; pois se as afecções não são separadas umas das outras, todavia, o ser em cada uma é diferente. Assim posto, também semelhantemente a respeito da alma, o sensório de todas as coisas é o mesmo e um no número, enquanto o ser é diferente quer no gênero quer na espécie. Deste modo também pode-se sentir simultaneamente por um mesmo e único [sensório], mas não segundo uma mesma noção.”* (cf. *De sensu* 7 449a<sub>8-10,14-20</sub>: ἀνάγκη ἄρα ἓν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ὃ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι’ ἄλλου. [...] τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκύ ἐστι, καὶ ἄλλα πολλά· εἰ γὰρ μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἐκάστῳ. ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἶδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ’ ἂν ἅμα τῷ αὐτῷ καὶ ἐνί, λόγῳ δ’ οὐ τῷ αὐτῷ.). O filósofo então enuncia que há algo uno da alma (cf. *De sensu* 7 449a<sub>8-9</sub>: ... ἓν τι ... τῆς ψυχῆς) capaz de perceber simultaneamente o que os cinco sentidos apreendem separadamente. Tal não é um sexto sentido, pois opera a partir dos cinco sentidos, e sequer é uma mera reunião dos mesmos, incapaz de perceber simultaneamente diferentes sensíveis, o que já depreendemos da análise do *De anima*. Ou seja, os sentidos apreendem os sensíveis separadamente em diferentes partes do corpo das quais são efetividade, a saber, o olho, órgão da visão, apreende cor; o ouvido, órgão da audição, apreende som, etc. Mas para a percepção simultânea de sensíveis diversos quanto ao gênero pertencentes a um mesmo sensível e apreendidos por meio dos cinco sentidos é preciso supor que há algo na alma sensitiva uno, indivisível e não separado capaz de relacionar aqueles sentidos. Ora, tal capacidade, mesmo não sendo um sexto sentido, deverá ser efetividade de alguma parte do

corpo, afinal, essa habilidade da alma não parece resultar de uma mera junção dos cinco sentidos e, portanto, da apreensão separada nos diferentes órgãos dos quais os sentidos são efetividade. Ademais, como bem o sabemos, somente o intelecto não é efetividade de corpo algum (cf. *DA* II 1 413a<sub>7</sub>, III 4 429a<sub>24-27</sub>), logo, essa capacidade da alma sensitiva afigura ser função de algum órgão. Nessa medida, é os *Parva Naturalia* que nos fazem entender mais claramente que as funções dessa capacidade da alma sensitiva conhecida por “sentido comum” têm por contrapartida corporal algo uno e não separado, como encontraremos também mencionado no *De partibus animalium*, e tal afigura ser a região do coração<sup>248</sup>.

Portanto, no terceiro livro do *De anima*, precedentemente à investigação da faculdade intelectual, em uma argumentação ainda concernente à sensação, encontramos várias expressões com o termo “indivisível” (cf. *DA* III 2 426b<sub>30</sub>: ἡ ἀδιαίρετον; 426b<sub>30-31</sub>: καὶ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ; 427a<sub>1</sub>: ἀριθμῷ ἀδιαίρετον; 427a<sub>4</sub>: ἔστι δ’ ὡς ἡ ἀδιαίρετον; 427a<sub>5</sub>: τόπω δὲ καὶ ἀριθμῷ ἀδιαίρετον.; 427a<sub>11</sub>: ἡ μὲν οὖν ἀδιαίρετον,) referindo-se ao “sentido comum”. Ao passo que os capítulos centrais do mesmo livro ocupados como o estudo do intelecto não contam com uma única menção ao vocábulo da indivisibilidade (cf. *DA* III 4-5). Ademais, deparamos também no estudo do “sentido comum” com um uso da noção de indivisibilidade contraposta à de divisibilidade como modos de ser de uma mesma coisa, diferença modal análoga àquela que julgamos encontrar na análise dos indivisíveis do

<sup>248</sup> Cf. *De partibus animalium* II 10 656a<sub>28-29</sub>: ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν αἰσθήσεων ἐστὶν ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος, διώριστα πρότερον ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως, - *que sem dúvida o princípio dos sentidos é entorno da região cardíaca, distinguiu-se anteriormente no sobre as sensações*, (cf. *De sensu* 438b<sub>25sg.</sub>). Explica Morel: “L’unité du système sensoriel est assurée par la fonction dominante du cœur qui, en tant que principe général du mouvement dans l’animal, est aussi le principe général de la sensation ou encore l’organe sensoriel commun.”, e em nota remete-nos para os passos *De somno et vigilia* 2 455b<sub>34-456a<sub>2</sub></sub> e *De inventute et senectute* 1 467b<sub>28</sub>, 3 469a<sub>10-23</sub>, dos *Parva Naturalia*, bem como aos passos supracitados do *De partibus animalium* (cf. Morel, *op. cit.*, p. 33). Essas referências nos fazem entender que o coração, ou ao menos a região do coração, é o princípio da sensação, e nessa medida, κοινὴ δύναμις (cf. *De somno* 2 455a<sub>16</sub>), αἴσθησις κυρία (cf. *De somno* 2 456a<sub>6</sub>), τὸ (πρῶτον) αἰσθησις (cf. *De sensu* 7 449a<sub>17</sub>, *De memoria* 1 450a<sub>14</sub>, 451a<sub>17</sub>, *De somno* 454a<sub>23-24</sub>, *De insomniis* 1 459a<sub>12</sub>), bem como κοινὴ αἴσθησις do *De anima* III 1 425a<sub>27</sub>, *De memoria* 450a<sub>11</sub> e do *De partibus animalium* IV 9 686a<sub>31-32</sub>, parecem ser expressões que nos remetem a esse mesmo princípio. Contudo, pondera ainda Morel, o coração é o órgão sensorial principal, não é, entretanto, o órgão da faculdade comum, dado que esta se exerce já no funcionamento das sensações próprias que ele acompanha (cf. Morel, *op. cit.*, p. 34, n. 92). Ora, mas se o coração afigura ser o gerenciador das sensações, então, embora evidentemente ele não opere diretamente, senão a partir dos cinco sentidos, parece, todavia, de fato ser instrumento para realização das funções do “sentido comum”.

*De anima* III 6 (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-7</sub>: τὸ δ' ἀδιαιρέτων ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ). Além disso, para explicar o duplo modo de ser dessa capacidade da alma sensitiva, o filósofo recorre a uma analogia com o ponto geométrico, trazendo assim para a discussão (ainda que apenas com uma intenção comparativa) um dos inteligíveis enumerado no estudo da intelecção dos indivisíveis. Por fim, como se não bastasse o recorrente uso do termo “indivisível” (ἀδιαιρέτος) em contraposição ao seu contrário, “divisível” (διαιρετός), para explicar o modo de ser do “sentido comum” (em oposição às discussões sobre o intelecto que não conta com uma única menção a tais termos), também o tempo é considerado como algo que não deve ser separado ou dividido (cf. *DA* III 2 426b<sub>22-29</sub>). Ora, como vimos, também no sexto capítulo em exame do *De anima*, Aristóteles não somente considera que a intelecção dos indivisíveis é em algo indivisível da alma, mas também em um tempo indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ... νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς]). Logo, as semelhanças no uso do vocábulo da indivisibilidade e divisibilidade, bem como a estrutura da argumentação acerca do “sentido comum”, aproximam esse estudo das nossas análises dos indivisíveis do *De anima* III 6. Depois, nos *Parva Naturalia*, o vocábulo da indivisibilidade abundantemente utilizado pelo Estagirita em seu exame do “sentido comum” do *De anima* III 2 é substituído por aquele da “unidade” contraposto ao seu contrário, a saber, à multiplicidade (cf. *De sensu* 7 449a<sub>8-10,14-20</sub>: τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκύ ἐστι, καὶ ἄλλα πολλὰ), e isso também em razão de uma diferença modal no ser dessa capacidade da alma. Assim, se não encontramos propriamente a locução “*no indivisível da alma*” (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ἐν... ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς) nessas discussões sobre o “sentido comum”, deparamo-nos, entretanto, no *De anima*, com a noção de indivisibilidade comumente atribuída a essa habilidade da alma. E nos *Parva Naturalia* defrontamo-nos com uma expressão correlata, a saber, “*algo uno da alma*” (cf. *De sensu* 7 449a<sub>8-9</sub>: ... ἐν τι ... τῆς ψυχῆς) significando a unidade do “sentido comum”. Tendo visto em nossa análise dos sentidos do

“um” que a indivisibilidade é um modo de ser da unidade, por conseguinte, as discussões dos *Parva Naturalia* acerca da unidade do “sentido comum” não distam daquelas do *De anima* sobre a indivisibilidade dessa capacidade da alma sensitiva. Portanto, a partir da análise textual dos termos e argumentação nas inquirições sobre o “sentido comum” em contraposição com o estudo do intelecto, julgamos que a elíptica menção do *De anima* III 6 a uma intelecção no indivisível da alma (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ... νοεῖ ἐν ... ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς]) mais adequadamente nos aproxima de “*algo uno da alma pelo qual tudo é sentido,*” (cf. *De sensu* 7 449a<sub>8-9</sub>: ... ἐν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, ...), isto é, do “sentido comum”, do que propriamente do intelecto.

Entretanto, se temos em conta toda essa análise textual e estamos dispostos a assumir que há uma menção ao “sentido comum” no *De anima* III 6, enredamo-nos em outra grave e evidente dificuldade. Ou seja, precisamos compreender como, ou por que, ou ainda, se é possível que em meio a uma investigação sobre os inteligíveis e operações intelectivas o Estagirita correlacione essas operações a uma capacidade sensitiva. Resta, então, saber em que medida esses estudos sobre o indivisível da alma semelhantes nos termos, mas pertencentes a campos tão distintos, relacionam-se, enfim, compreendermos como é possível conceber isso que parece ser uma atividade intelectual da alma vinculada a uma parte sensível da mesma. Assim, após argumentar em sustentação da nossa conjectura de que ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς do passo 430b<sub>15</sub> significa não o intelecto, mas o “sentido comum”, podemos passar ao exame de κατὰ συμβεβηκὸς (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>). Isto é, cumpre agora compreender o papel do “sentido comum” na intelecção dos indivisíveis, e nessa medida, entender por que a intelecção da forma é considerada accidental.

Entendamos melhor, como vimos em nosso exame do indivisível segundo o quanto, o primeiro indivisível enumerado na investigação da intelecção dos indivisíveis é o

comprimento (cf. *DA* III 6 430b<sub>8</sub>: τὸ μῆκος), isto é, uma grandeza<sup>249</sup>. Ora, o comprimento, na medida em que é uma grandeza, é um dos sensíveis comuns, e não propriamente um inteligível. Pois, como é bem sabido, Aristóteles enumera a grandeza dentre os comuns porque esta não é um sensível próprio de nenhum sentido (diferentemente da cor, por exemplo, que é o sensível próprio da visão), ao contrário, pode-se perceber a grandeza por mais de um sentido, a saber, tanto pelo tato quanto pela visão (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-20</sub>). Entretanto, dado que Aristóteles no *De anima* III 6 considera o comprimento como uma realidade inteligível, pois é enumerado dentre os indivisíveis apreendidos pelo intelecto, julgamos que o pensamento é então capaz de separar essa matéria inteligível e conceber a grandeza em sua essência imóvel, eterna, enquanto uma realidade matemática. Enfim, como bem o fazem os matemáticos, a partir da percepção de grandezas sensíveis é possível separar pelo pensamento o contínuo das matemáticas (cf. *De memoria* 450a<sub>7-12</sub>). Portanto, o comprimento em discussão no estudo da intelecção dos indivisíveis não é o contínuo em geral, mas aquele que pode ser abstraído da matéria sensível pelo intelecto<sup>250</sup>. Entretanto, a despeito do comprimento ser separável pelo pensamento e apreendido como uma realidade matemática, bem como os próprios de cada ciência também poderem ser separados pelo pensamento, esses são anteriormente propriedades não separadas nas coisas sensíveis. Como nos ensina *Metafísica* M 3: *“é manifesto que é possível existir raciocínios e demonstrações sobre as grandezas sensíveis, não enquanto sensíveis, mas enquanto dotadas de determinadas propriedades. [...] deste modo, também em relação às coisas móveis existirão raciocínios e ciências, porém não enquanto móveis, mas somente enquanto corpos, e ainda [existirão raciocínios e ciências das coisas] somente enquanto superfícies, também [das coisas] apenas enquanto comprimento, e enquanto divisíveis, e enquanto indivisíveis tendo uma posição, também apenas enquanto indivisíveis, já que é possível dizer de modo simples e verdadeiro*

<sup>249</sup> Como examinamos acima, item 2.3.1 Indivisível segundo o quanto, p. 144-145.

<sup>250</sup> Como também consideramos em nossa análise dos indivisíveis quantitativos. Ver acima, p. 157-160.

*não somente as coisas separadas, mas também as não separadas” (Metaph. M 3 1077b<sub>20-22</sub>, 27-32: δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν μεγεθῶν εἶναι καὶ λόγους καὶ ἀποδείξεις, μὴ ἦ δὲ αἰσθητὰ ἀλλ’ ἦ τοιαδί. [...] οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν κινουμένων ἔσονται λόγοι καὶ ἐπιστήμαι, οὐχ ἦ κινούμενα δὲ ἀλλ’ ἦ σώματα μόνον, καὶ πάλιν ἦ ἐπίπεδα μόνον καὶ ἦ μήκη μόνον, καὶ ἦ διαιρετὰ καὶ ἦ ἀδιαίρετα ἔχοντα δὲ θέσιν καὶ ἦ ἀδιαίρετα μόνον, ὥστ’ ἐπεὶ ἀπλῶς λέγειν ἀληθές μὴ μόνον τὰ χωριστὰ εἶναι ἀλλὰ καὶ τὰ μὴ χωριστά). Ou seja, efetivamente o comprimento não é uma realidade separada dos sensíveis, mas tão-somente separável pelo pensamento. Assim, considerando ainda o estatuto ontológico das realidades matemáticas, assevera o Estagirita: “*as ciências matemáticas não serão dos sensíveis, tampouco serão além destes de outras coisas separadas*” (Metaph. M 3 1078a<sub>3-5</sub>: [οὐ] τῶν αἰσθητῶν ἔσονται αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστήμαι, οὐ μέντοι οὐδὲ παρὰ ταῦτα ἄλλων κεχωρισμένων.). E por fim, Aristóteles explica o modo de ser em potência dessas propriedades nas coisas sensíveis. Isto é, são realidades que não possuem uma existência de fato separada, mas que o intelecto as atualiza ao separá-las enquanto realidades no pensamento, ou seja, ao considerá-las não mais enquanto sensíveis, mas enquanto inteligíveis. Considera o Estagirita: “*E assim de modo excelente pode-se contemplar cada coisa, se se considera separado o que não é separado, justamente o que faz o aritmético e o geômetra. (...) Pois o ser é de dois modos, em atividade e como matéria (em potência).*” (Metaph. M 3 1078a<sub>21-23,30-31</sub>: ἄριστα δ’ ἄν οὕτω θεωρηθεῖη ἕκαστον, εἴ τις τὸ μὴ κεχωμένον θεῖη χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης. [...] διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ’ ὑλικῶς.). Sendo que matéria nesse passo, como consideramos acima<sup>251</sup>, designa por analogia o modo como é o ser da matéria, a saber, em potência. Logo, dizer que o ser é como a matéria significa que é em potência. Ou seja, porque o ser é nesses dois modos, quer em atividade quer em potência, as realidades matemáticas,*

<sup>251</sup> Ver acima, no item anterior, p. 158.

embora não tenham uma existência de fato separada dos sensíveis, são matérias inteligíveis que podem ser separadas pelo intelecto, e nessa medida, passam a uma existência separada e atual para o pensamento.

Sendo assim, não é de todo surpreendente supor que o intelecto separe o comprimento, um sensível comum, da forma sensível apreendida pelo “sentido comum”, e o considere enquanto uma matéria inteligível, isto é, separada do sensível como o contínuo das matemáticas<sup>252</sup>. À vista disso, compreendemos o papel do “sentido comum” na intelecção de ao menos um indivisível, a saber, na intelecção do comprimento. Logo, entender a elíptica expressão “*intelige ... no indivisível da alma*” (cf. *DA III 6 430b<sub>15</sub>*: ... νοεῖ ἐν ... ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς]) como uma abstração feita pelo intelecto da matéria inteligível em potência contida em algo uno da alma sensitiva, a saber, no “sentido comum”, não nos afigura mais ser uma interpretação tão dissonante como poderia parecer inicialmente. Entretanto, o passo supracitado (cf. *DA III 6 430b<sub>14-15</sub>*), no qual o Estagirita refere-se a uma intelecção em um tempo indivisível e no indivisível da alma, ocupa-se antes com a intelecção da forma em uma análise que julgamos se contrapor à intelecção do comprimento. A mesma operação, portanto, não parece poder ser tão-somente estendida à intelecção dos indivisíveis que são o ser das coisas em geral, não possuem sequer matéria inteligível, sendo absolutamente não sensíveis. Assim, se o indivisível da alma em questão (cf. *DA III 6 430b<sub>15</sub>*: ... ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς]) é o “sentido comum”, conforme buscamos sustentar, é o indivisível quantitativo que propriamente deve ser inteligido a partir do “sentido comum”, e o indivisível na forma somente em um modo muito impróprio. Portanto, ao Aristóteles considerar as quantidades, como o comprimento (na medida em que é uma grandeza), bem como o número, dentre os sensíveis comuns (cf. *DA II 6 418a<sub>18</sub>*), parece buscar solucionar o problema do estatuto ontológico e conhecimento das realidades matemáticas. Mas além da polêmica com os

---

<sup>252</sup> Entendamos bem, essa formulação não é de todo surpreendente no seio do pensamento aristotélico, em contrapartida, tal se opõe eminentemente ao pensamento platônico tal como é compreendido pelo Estagirita. Cf. *Metaphysica M* 1-3.



platônicos acerca do estatuto ontológico das realidades matemáticas, o Estagirita parece também ter uma outra dificuldade a resolver, a saber, explicar como se dá o conhecimento das formas. Porém, se o conhecimento destas deve também ser vinculado à sensação, essa relação não poderá ser compreendida sem qualquer distinção. Sendo assim, começamos a entender a advertência do filósofo, isto é, a forma é inteligida no indivisível da alma, quer dizer, no “sentido comum”, mas, diferentemente do comprimento, segundo acidente (cf. *DA* III 6 430b<sub>16-17</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς δέ.). Deste modo, Aristóteles abrange sua crítica quanto ao estatuto e conhecimento das realidades matemáticas também às Idéias, mas não sem qualquer qualificação. Essa intenção do filósofo de que suas críticas e explicações abarquem também o entendimento do estatuto e conhecimento das formas é corroborada por várias discussões da *Metafísica*<sup>253</sup>, como podemos verificar no passo que se segue: “*com efeito, nem somente em relação àqueles [aos intermediários] é razoável que sejam assim, mas é evidente que também as formas devem ser nos sensíveis (pois o mesmo raciocínio é para os dois casos),*” (cf. *Metaph.* B 2 998a<sub>11-13</sub>: οὔτε γὰρ ἐπὶ τούτων εὐλόγον ἔχειν οὕτω μόνον, ἀλλὰ δῆλον ὅτι καὶ τὰ εἶδη ἐνδέχονται ἄν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι [τοῦ γὰρ αὐτοῦ λόγου ἀμφοτέρα ταῦτά ἐστιν].).

Ou seja, inteligir no indivisível da alma (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>: ... νοεῖ ἐν ... ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς]) refere-se à inteligência tanto do comprimento quanto da forma no “sentido comum”, não sendo tais realidades separadas, mas inteligíveis em potência nas coisas. Entretanto, Aristóteles adverte que a inteligência da forma nessa capacidade não separada e una da alma sensitiva não poderá ser, como o comprimento, sem qualquer qualificação, mas é segundo acidente (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς δέ.). Certamente nesse passo κατὰ συμβεβηκὸς não significa algo eventual, pura casualidade (cf. *Metaph.* Δ 30 1025a<sub>14-30</sub>), primeiro sentido do termo “acidente” classificado pelo Estagirita em sua

<sup>253</sup> Como poderemos conferir na *Metafísica* as críticas de Aristóteles aos platônicos formuladas inicialmente em A 6, 9, nas discussões aporéticas de B e em M 1-3.

*Metafísica*, mas se aproxima do segundo sentido (cf. *Metaph.* Δ 30 1025a<sub>30-33</sub>)<sup>254</sup>. Isto é, συμβεβηκός como uma propriedade de algo sem ser sua essência, por conseguinte, é inclusive possível que esse sentido de “acidental” exprima algo eterno, enquanto aquele primeiro sentido evidentemente não pode produzir nada de eterno (cf. *Metaph.* Δ 30 1025a<sub>32-33</sub>: καὶ ταῦτα μὲν ἐνδέχεται αἰδία εἶναι, ἐκείνων δὲ οὐδέν.). Portanto, não é da natureza do “sentido comum” fornecer o que não tem sequer matéria inteligível à capacidade intelectual<sup>255</sup>. Todavia, dado que a imagem é afecção do “sentido comum” (cf. *De memoria* 1 450a<sub>13-14</sub>: <καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν>)<sup>256</sup> e o intelecto não pensa sem

<sup>254</sup> Na *Metafísica* de Aristóteles, συμβεβηκός no sentido técnico, ou preferível seria dizer, no sentido comumente utilizado, refere-se ao primeiro sentido classificado em Δ 30 1025a<sub>14-30</sub>, a saber, como algo que pertence e é dito de alguma coisa, mas não na maioria dos casos ou necessariamente. Em outras palavras, é algo eventual, ocasional, cuja causa é fortuita e não determinada, logo, impossível de ser objeto de conhecimento. Esse sentido mais frequente de συμβεβηκός podemos verificar também em *Metafísica* E 2-3; K 8. O segundo sentido de συμβεβηκός, conforme o Estagirita, é uma propriedade que pertence a algo por si mesmo, mas não é na substância, ou seja, não exprime a essência da coisa, não entra na sua definição. E Aristóteles fornece um exemplo desse sentido de acidente, a saber, que um triângulo tem a soma dos ângulos iguais a dois retos (cf. *Metaph.* Δ 30 1025a<sub>30-33</sub>). Tal não é a definição do triângulo, mas uma propriedade que lhe pertence por si mesmo e necessária, ou seja, é sempre assim, e não no mais das vezes ou eventualmente. E como se não bastasse esses dois sentidos tão distintos, quase opostos, do termo συμβεβηκός, julgamos que ainda há outros passos da *Metafísica* cujo significado de acidente se aproxima mais do segundo sentido, mas não o exprime perfeitamente, parecendo ainda haver um uso mais largo, mais amplo, desse termo (cf. *Metaph.* A 1 981a<sub>18-19</sub>; Γ 1 1003a<sub>25</sub>; Γ 2 1004b<sub>7-8</sub>; M 3 1078a<sub>2</sub>; M 10 1087a<sub>19</sub>). Vejamos ao menos um desses passos. Em *Metafísica* M 3 1078a<sub>2-3</sub> Aristóteles explica que se os objetos da geometria são sensíveis, são por acidente, e não enquanto sensíveis. Ou seja, as realidades matemáticas são propriedades pertencentes aos sensíveis e apreendidas como inteligíveis a partir da separação destas da matéria sensível. Portanto, se são sensíveis, por exemplo, número, grandeza e figura, são propriamente sensíveis comuns, e não segundo acidente, entretanto, o contínuo das matemáticas não é apreendido pelo intelecto como sensível, mas enquanto inteligível, sendo sensível somente por acidente. Ora, a reta dos geômetras não existe efetivamente como uma propriedade das coisas retas, enquanto ter a soma dos ângulos iguais a dois retos, embora não seja a definição do triângulo, é uma propriedade desse objeto da geometria. Sendo assim, nessa passagem de M, por acidente não é algo eventual, primeiro sentido de συμβεβηκός, pois não é ocasionalmente que acontece às realidades matemáticas serem abstraídas dos sensíveis. Mas também acidente nesse passo não designa uma propriedade de algo, sem ser sua essência, segundo sentido de συμβεβηκός. Pois as realidades matemáticas são sensíveis por acidente não porque são propriedades dos sensíveis, sem ser sua essência, mas porque podem ser abstraídas destes. Assim, se são percebidas, são percebidas como sensíveis comuns (grandeza, figura, número), mas enquanto inteligíveis, não são sequer propriedades dos sensíveis. Portanto, deveríamos enumerar um terceiro sentido de συμβεβηκός. Mas isso não nos parece de fato ser necessário, basta apenas não incorrerem no erro de não contextualizarmos as discussões e intransigentemente conferirmos sempre o mesmo sentido aos diferentes usos que o Estagirita faz dos seus termos. Sendo assim, creio que é bastante plausível supormos que em *DA* III 6 430b<sub>16</sub> Aristóteles emprega o termo συμβεβηκός em um sentido mais largo, distinto do primeiro e mais próximo do segundo significado classificado em *Metafísica* Δ 30 1025a<sub>14-33</sub>.

<sup>255</sup> Cf. *Metaph.* H 6 1045a<sub>36</sub>: ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, (...).

<sup>256</sup> Enumeração desses passos segundo transposição proposta por Freudenthal e assumida na edição de D. Ross.

imagens<sup>257</sup>, então acontece a essa capacidade da alma cooperar na intelecção das essências porque disponibiliza as imagens necessárias à intelecção. Ora, a intelecção do comprimento no “sentido comum” não é acidental em nenhum sentido, pois essa grandeza, dado que é um sensível comum, é propriamente afecção dessa capacidade da alma. Ao passo que as formas, ainda que sejam essências de coisas sensíveis, em nenhum sentido elas mesmas, enquanto formas inteligíveis desprovidas até mesmo da matéria inteligível, afetam a capacidade sensitiva<sup>258</sup>. Entretanto, é também no “sentido comum”, porque o φάντασμα é sua afecção, que o intelecto separa suas formas. E assim como Aristóteles não explica claramente os processos fisiológicos envolvidos na relação entre os diferentes sentidos, ou seja, não explica a conexão da região do coração com os órgãos dos sentidos, também não explicita como o intelecto separa suas formas das formas sensíveis da φαντασία. Julgamos então que, embora não encontremos nos textos do filósofo elucidado esse ponto do seu pensamento, a saber, a relação entre a sensação e a intelecção compreendida a partir da dependência do intelecto da φαντασία, essa relação não pode ser negada. Ademais, apesar do estado lacunar dos textos em discussão, não nos parece que devamos abdicar do esforço interpretativo em compreender essa relação, pois tal significaria prescindir de um passo importante do pensamento aristotélico em resposta a graves problemas na ordem do conhecimento prementes em seu tempo.<sup>259</sup>

<sup>257</sup> Como consideram Puente e Veloso, citamos: “*Mais Aristote affirme que jamais nous ne pensons sans φάντασμα (DM 1 449b<sub>31</sub>; DA III 7 431a<sub>14-17</sub>; 8, 432a<sub>3-14</sub>).*” – cf. Veloso, C. W.; Puente, F. R. Note sur la bibliographie recente (2000-2005) du *De memoria* d’Aristote. *Méthexis* XVIII, p. 97-177, 2005, p. 110.

<sup>258</sup> Nos terceiro capítulo examinaremos o que julgamos ser mais propriamente as formas em discussão no *De anima* III 6, isto é, noções absolutamente desprovidas de qualquer matéria, mesmo inteligível, ὁ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι (cf. *DA* III 6 430b<sub>28</sub>; *Metaph.* H 6 1045a<sub>36-b7</sub>).

<sup>259</sup> Pierre Aubenque considera sobre a intenção explícita, e muitas vezes não manifesta do filósofo de responder aos sofistas, e que diferentemente de Platão, talvez por Aristóteles não ter conhecido pessoalmente os sofistas do século V, teria então tomado mais seriamente seus discursos, bem como considerado insuficientes as respostas oferecidas pelos platônicos (cf. Aubenque, P. *op. cit.*, p. 94-97). Deste modo, a teoria do intelecto de Aristóteles parece também comprometida com uma resposta aos sofistas, bem como se opor em vários pontos às soluções de Platão (por exemplo, opõe-se à teoria da reminiscência, das realidades matemáticas como intermediários, ou ainda, das Idéias como substâncias separadas – sem pretendermos entrar aqui no mérito de se saber se a crítica do Estagirita toma corretamente as doutrinas dos seus predecessores). Mas a falta de uma exposição mais precisa nos textos aristotélicos da teoria do intelecto, ou ainda da relação entre a sensação e a intelecção, parece comprometer nossa aproximação dessa polêmica, bem como produziu e produz uma história de interpretação da

Mas ainda que o Estagirita não explicita o modo em que se dá a relação entre as faculdades cognitivas, assevera em alguns passos a dependência do intelecto da sensação quer na apreensão da matéria inteligível (realidades matemáticas) quer na apreensão do que é absolutamente sem matéria, pois a intelecção depende da φαντασία. O filósofo, assim, ainda no *De anima*<sup>260</sup>, explicita um pouco essa conexão entre as faculdades cognitivas, dizendo: *“Desde que, ao que parece, não há nenhuma coisa separada à parte das grandezas sensíveis, os inteligíveis são nas formas sensíveis, e os ditos por abstração tanto quanto as disposições e afecções dos sensíveis. Por isso, também, não se percebendo nada, não se pode nada aprender nem compreender, e quando se contempla, é necessário contemplar simultaneamente alguma imagem; com efeito, as imagens são como as sensações, salvo que sem matéria.”* (DA III 8 432a<sub>3-10</sub>: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ

---

noética de Aristóteles bastante especulativa. Aventa-se, então, a possibilidade de pormos termo a essa discussão, dado o caráter elíptico dos textos aristotélicos sobre o modo em que ocorre a intelecção, ou seja, colocarmos em suspenso a doutrina do conhecimento aristotélico. Contudo, não nos parece ser em vão o esforço de se entender essa teoria do intelecto, ainda que esse seja sempre um estudo aproximativo, afinal, tal é um trabalho exegético não marginal e nem de pequenas conseqüências filosóficas para compreensão de uma doutrina que não é periférica, mas cara ao entendimento do pensamento aristotélico.

<sup>260</sup> Citamos e comentamos duas passagens do *De anima* III 8, 432a<sub>3-10</sub> neste parágrafo, e 432a<sub>10-14</sub> alguns parágrafos à frente, com o objetivo de elucidar um pouco o problema da relação do intelecto com a sensação intermediada pela φαντασία. Afinal, a faculdade imaginativa da alma nada mais é do que as próprias sensações, embora sem a matéria (cf. DA III 8 432a<sub>9-10</sub>), ou ainda como conclui o capítulo do *De anima* dedicado ao estudo da imaginação, esta são aqueles movimentos produzidos pela afecção do sentido que permanecem na alma mesmo após a sensação presente (cf. DA III 3 429a<sub>1-6</sub>). Mas, como assinala Hamlyn, é preciso considerar que o oitavo capítulo do tratado da alma, que adquiriu uma certa reputação de resumo da visão de Aristóteles, antes, apresenta-se bastante fragmentário e, quiçá, inacabado (cf. Hamlyn, *op. cit.*, p. 149). Temístio também observou, em sua paráfrase, sobre o caráter sumário desse capítulo: *“Though the preceding [topics] deserve extended consideration, let us for now summarize what has been said about the soul (...);”* (cf. Themistius 115.10-11, *op. cit.*, p.130). Hamlyn ainda observa que seria mesmo razoável duvidarmos da autenticidade desse oitavo capítulo do *De anima*. Ora, não é surpreendente que mais esse texto seja colocado em questão quanto à sua autenticidade, como outros (DA III 5 e vários passos da psicologia) nos quais as formulações sobre o intelecto são bastante elípticas, obscuras e afiguram pouco coerentes com o que se cunhou denominar pensamento aristotélico. Entretanto, ainda que de fato fragmentário, julgamos que *De anima* III 8 esclarece alguns pontos da noética de Aristóteles, embora devido ao seu caráter lacunar, por parecer tratar-se de um resumo, não se coloque como uma resposta definitiva, mas sua interpretação refletirá as escolhas que já tenhamos feito na leitura dos capítulos que lhe precede, *De anima* III 4-7. Esse capítulo final da noética de Aristóteles apresenta-nos, portanto, não como o fecho definitivo que justifica nossas escolhas interpretativas anteriores, mas como mais um esforço de coerência e entendimento disso que reconstituímos ao modo de um mosaico (dado o estado lacunar e sucinto dos textos peripatéticos ocupados com essa discussão), na tentativa de apreender a teoria aristotélica do conhecimento, se é que podemos assim denominar a teoria aristotélica do intelecto.

αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη, ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης).

Nessas linhas Aristóteles afirma claramente a dependência do intelecto da sensação ao asseverar que os inteligíveis ditos por abstração, isto é, as realidades matemáticas, são nas formas sensíveis<sup>261</sup>, assim como para contemplar, é necessário ao mesmo tempo contemplar uma imagem<sup>262</sup>, ou seja, uma afecção do “sentido comum”. Esclarece Temístio, e nesse ponto seguimos o comentador antigo, que o intelecto coleta as noções de um, dois, ou número dos

<sup>261</sup> Veloso observa que a expressão “formas perceptíveis” (ou, como traduzimos τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς, “formas sensíveis”) pode surpreender alguns, e considera que estas nada mais indicam do que as propriedades perceptíveis, isto é, qualidades e quantidades (cf. Veloso, C. W. [2002], *op. cit.*, p. 67). Entretanto, cremos que essa expressão não deveria nos causar tamanho espanto, pois Aristóteles um pouco antes afirmou que “a sensação é forma dos sensíveis” (DA III 8 432a<sub>2-3</sub>: ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν). Ora, bem sabemos que a sensação é da cor, odor, som, grandeza, movimento... dos sensíveis próprios, comuns e por acidente – qualidades e quantidades das coisas sensíveis; se a sensação é depois enunciada como a forma dos sensíveis, a forma dos sensíveis é, por conseguinte, estas qualidades e quantidades sensíveis e, a despeito do uso do termo εἶδος, em nenhuma medida essa forma é algum inteligível. Ademais, bem sabido é que a sensação em ato identifica-se com seu sensível, logo, se a sensação é aquelas qualidades e quantidades, então estas são também as formas sensíveis (τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς). Julgamos, assim, que se atentarmos para a identificação, em Aristóteles, entre a sensação e o sensível, essa explicação torna-se, quiçá, pleonástica.

<sup>262</sup> Veloso explica que há um problema de texto em DA III 8 432a<sub>8</sub>: φάντασμα τι é a lição trazida por edições modernas, como por Ross (que seguimos), φαντάσματα é uma lição mais recente e de menor autoridade, e φαντάσματος é a lição de E (Parisinus gr. 1853; séc. X) e que aparece no comentário de Temístio (cf. Veloso, W. C. [2002], *op. cit.*, p. 68-69). De fato φαντάσματος parece ser a lição de maior autoridade, seguida por Veloso, que então traduz: “e, quando contemplar, é necessário que ao mesmo tempo contemple com uma aparição (ἀνάγκη ἅμα φαντάσματος θεωρεῖν).” (cf. Veloso, W. C. [2002], *op. cit.*, p. 66). Entretanto, para mantermos a coerência de sempre seguirmos a mesma edição do texto grego, no caso, a edição de Ross do *De anima*, citamos a lição φάντασμα τι, bem como traduzimos “e quando se contempla, é necessário contemplar simultaneamente alguma imagem;” (cf. DA III 8 432a<sub>8-9</sub>). Entretanto, a despeito de seguirmos essa lição, entendemos que Aristóteles não está dizendo ser possível propriamente contemplar imagens, ou seja, o intelecto apreender uma imagem enquanto é um movimento produzido pela sensação em efetividade que permanece mesmo se ela não mais está presente. A contemplação propriamente dita é dos inteligíveis, mas o intelecto parece ser capaz de abstrair dessas imagens que permanecem na alma sensitiva as realidades matemáticas, bem como induzir universais. Logo, a lição no dativo se acomoda melhor à nossa interpretação da atividade intelectual, isto é, contemplar “com uma imagem”, daí concluindo que não é possível nada pensar sem uma imagem. Embora, se mantivermos o acusativo, talvez possamos entender que Aristóteles fala assim confusamente, de uma espécie de contemplação das imagens, para depois tornar seu raciocínio mais claro, ao especificar que as imagens são como as sensações, embora sem a matéria. Aliás, no final desse mesmo capítulo (cf. DA III 8 432a<sub>12-13</sub>), o filósofo aventa a hipótese de que as primeiras intelectões possam ser confundidas com as imagens, em correlata transposição de campos (sensação/intelecção) que justamente pretende separar. Como também Veloso explica, caso aceitemos a lição no acusativo, então talvez Aristóteles queira inicialmente deixar aberta a questão, supondo que as aparições também fossem contempladas, para depois excluir essa possibilidade. Ademais, continua o comentador, o verbo θεωρεῖν (ambíguo como o nosso “observar”) é menos comprometedor do que νοεῖν, e por isso poderia ser possível contemplar uma imagem (cf. Veloso, W. C. [2002], *op. cit.*, p. 69). E explica ser somente a partir de Platão, e principalmente com Aristóteles, que esse verbo adquire um valor propriamente intelectual, afinal, é Platão, e mais ainda Aristóteles, que distinguem intelectão de sensação (cf. Veloso, W. C. [2002], *op. cit.*, p. 53). De todo modo, conclui Veloso, “está suficientemente claro que aparições e pensamentos para Aristóteles não se confundem.” (cf. Veloso, W. C. [2002], *op. cit.*, p. 69). Certamente essa é uma das conclusões do capítulo, mas, além disso, julgamos que da estreita aproximação sugerida nesses passos entre imaginação e intelectão talvez devamos também concluir a imprescindível necessidade das imagens para a atividade intelectual.

objetos da percepção, e isto explica por que, quando o intelecto pensa tais coisas (realidades matemáticas), não o pode fazer sem imagens, pois as imagens são como as sensações, embora sem a matéria sensível<sup>263</sup>. E o Estagirita ainda compara tais realidades ao modo de ser das disposições (ἔξεις) e afecções (πάθη) dos sensíveis. Entendamos melhor. Segundo Aristóteles, a saúde é um tipo de disposição (διαθέσις) com menor estabilidade do que a ἔξεις, pois o homem pode rapidamente passar de quente a frio e de saudável a doente. Contudo, se mesmo através de um longo tempo a disposição é a mesma, estabilizando-se como uma natureza, então é uma posse, isto é, uma ἔξεις (cf. *Categ.* 8, 8b<sub>26sg</sub>; *Metaph.* Δ 20). Enquanto πάθος, no passo em exame, afigura ser algo ainda mais instável e irrelevante quanto à natureza daquilo que afeta, tal como branco ou preto, doce ou amargo, isto é, as qualidades em geral (cf. *Metaph.* Δ 21). Portanto, que o homem seja branco, ou ainda, que a variação rápida da temperatura do seu corpo seja um sintoma da doença, sem que essa assim se estabilize e constitua uma natureza, tais características são tão-somente afecções do sensível. Em outras palavras, ἔξεις é uma propriedade estável, enquanto πάθος afigura significar nesse passo apenas uma qualidade que se atribui acidentalmente, e ambos são atributos perceptíveis pertencentes às coisas sensíveis<sup>264</sup>. Deste modo, Aristóteles, na passagem supracitada, compara o modo de ser dessas propriedades, sejam elas mais estáveis ou acidentais, às realidades matemáticas, na medida em que esses inteligíveis pertencem aos sensíveis tanto

<sup>263</sup> Cf. Themistius 115.35-116.9, *op. cit.*, p. 132.

<sup>264</sup> Como considera Filopono, no que seguimos, por afecções (πάθη) e propriedades (ἔξεις) Aristóteles significa, por exemplo, respectivamente, cores e estados de saúde e doença. O comentador então explica que a ciência médica conhece inclusive as qualidades sensíveis na medida em que é conhecimento da saúde, da doença e de algo neutro, sendo que a saúde e a doença são produzidas pela mistura balanceada ou não balanceada das qualidades primárias: quente, frio, seco e úmido (cf. Philoponus 117,90-98, *op. cit.*, p.130). Entretanto, o que nos parece ser necessário depreender desse passo é antes a dependência do intelecto da sensação, do que uma capacidade do intelecto de em alguma medida entender sensíveis. E para o caso da medicina, uma técnica diretamente relacionada com os dados particulares da sensação, parece estar em jogo a cooperação da sensação na aquisição desse conhecimento. Em outras palavras, sensíveis são apreendidos pela sensação e inteligíveis pelo intelecto, mas tais são faculdades de uma única alma, a saber, a alma do animal racional, que conhece por meio de ambas as faculdades cognitivas. E conhece quer essas operem em cooperação, tal que os conhecimentos da sensação contribuam diretamente para a produção intelectual de certo saber técnico (τέχνη), quer ainda em cooperação, mas uma como faculdade afetada pelos dados da sensação, outra como capacidade de separar desses dados os inteligíveis, operem separadamente, uma produzindo um conhecimento apenas sensível, outra apenas inteligível.

quanto aquelas disposições e afecções. E nesse ponto novamente fica implícito o debate do Estagirita com os platônicos concernente à separabilidade apenas para o pensamento das realidades matemáticas.

É preciso ainda mencionar as interpretações de Filopono e Estéfano dos passos supracitados, pois ambos entendem que nessa passagem Aristóteles restringe a dependência do intelecto da sensação tão-somente à apreensão das realidades matemáticas<sup>265</sup>. Filopono<sup>266</sup> interpreta que o Estagirita trata nos passos referidos do *De anima* III 8 apenas de uma atividade intelectual dependente da imaginação que, por sua vez, não existe sem a sensação, necessária à percepção do que é por natureza sensível, mas feito inteligível pelo intelecto que contempla imagens. Em outras palavras, o intelecto dependeria da imaginação e, por conseguinte, da sensação, somente para o conhecimento das realidades matemáticas, mas não teria necessidade dessas faculdades para pensar coisas que são totalmente separadas, tais como Deus<sup>267</sup>. Filopono estabelece essa distinção entre tipos de inteligíveis para explicar uma dificuldade, a saber, Aristóteles afirmou anteriormente (cf. *DA* III 4) que o intelecto é separado, sem mistura, e cujo funcionamento é completamente independente do corpo, isto é, não é efetividade de nenhum órgão, em contrapartida, nas linhas referidas assevera que a falta da percepção impossibilita algum conhecimento. E o comentador busca resolver esse problema observando que algumas coisas são atualmente e por sua própria natureza inteligíveis, enquanto outras não o são. Ou seja, as realidades que constituem as ciências

---

<sup>265</sup> Cf. Philoponus 114,15-119,59 *op. cit.*, p.127-133; Stephanus 568,30-570,5, *op. cit.*, p.149-151. Temístio, também, em sua análise dos passos supracitados do oitavo capítulo do *De anima* parece compreender que a dependência da  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  e, por conseguinte, da sensação, deve se restringir às realidades matemáticas. E em discussão anterior, análise do *De anima* III 7 431b<sub>12-19</sub>, Temístio observa que o intelecto pensa as formas naturalmente separadas de um modo diferente das realidades matemáticas, parecendo querer dizer, nesse caso, que não necessita da imaginação (cf. Themistius 113.21-22; 114.9-115.9, *op. cit.*, p. 127, n. 213; 128-130).

<sup>266</sup> Cf. Philoponus 114,15-116,89 *op. cit.*, p.127-130. Neste parágrafo apresentamos rapidamente a exegese de Filopono à passagem do *De anima* III 8 supracitada.

<sup>267</sup> Grafamos assim, “Deus”, em maiúscula, conforme tradução de William Charlton da interpretação de Filopono ao *De anima*, representando bem o tom dessa exegese sob forte influência neoplatônica. Não escrevemos, portanto, apenas “primeiro motor imóvel”, substantivação mais adequada ao pensamento peripatético dessa substância não sensível, eterna e imóvel, porque neste parágrafo apenas buscamos reconstituir a exegese de Filopono.

matemáticas são desse último tipo, mas o intelecto é por natureza capaz de abstrair tais realidades dos corpos sensíveis nos quais elas existem, e embora elas não sejam naturalmente inteligíveis, fazê-las inteligíveis. A alma, portanto, precisa da sensação para receber as marcas das coisas sensíveis e passá-las à imaginação, e o intelecto, contemplando as marcas das coisas sensíveis na imaginação, abstrai as realidades matemáticas. Porém, o mesmo não se poderia dizer para a intelecção das realidades absolutamente separadas de toda matéria, como Deus, pois nesse caso a imaginação antes seria um impedimento ao funcionamento do intelecto. Mas Filopono não encerra nesse ponto suas considerações sobre a intelecção humana de Deus, pondera ainda que alguém poderia perguntar por que é através do pensamento de coisas sensíveis que somos levados ao pensamento contemplativo das coisas por natureza inteligíveis<sup>268</sup>. E em resposta a essa questão observa inicialmente que algo desprovido de visão e audição sequer pode ser dito propriamente um animal, muito menos um homem. Depois explica que se ao contemplar por meio das sensações o universo nós chegamos ao entendimento de Deus, a sensação deve contribuir para isso somente como algo que desperta, provoca o intelecto a trazer para fora o que já está nele. Sendo assim, a sensação não contribuiria por si mesmo para o funcionamento do intelecto<sup>269</sup>.

Estéfano<sup>270</sup> também entende que nos passos supracitados desse oitavo capítulo do *De anima* Aristóteles trata de dois tipos de objetos do intelecto, a saber, as formas na matéria (DA III 8 432a<sub>6</sub>: “as disposições e afecções” – ἔξεις καὶ πάθη) e as formas em um modo na

<sup>268</sup> Nesse ponto da argumentação Filopono refere-se a Platão (*Timeu* 47A) ao considerar que por meio da audição e da visão nós adquirimos um conhecimento de tipo filosófico, então essas sensações pareceriam ainda necessárias ao entendimento das coisas divinas (cf. Philoponus I 16,66-69, *op. cit.*, p.129).

<sup>269</sup> Essa exegese de forte teor neoplatônico nos parece muito distante do pensamento aristotélico. Citamo-la por contraposição, para dizer como não interpretamos, embora o problema apontado por Filopono, a saber, a dificuldade em conciliar o intelecto separado, sem mistura com o corpo (DA III 4), com o intelecto dependente da sensação do passo em exame (DA III 8), seja de fato uma dificuldade a se resolver. Mas a solução dessa questão não nos parece exigir tamanha cisão entre o intelecto e a sensação, como veremos mais claramente no terceiro capítulo desta tese.

<sup>270</sup> Cf. Stephanus 562,16-570,5, *op. cit.*, p.143-151. Neste parágrafo apresentamos rapidamente algumas considerações do exegeta aos passos 431b<sub>12</sub>-432a<sub>14</sub> do *De anima* III 7-8 que resumem seu entendimento da função da φαντασία para a intelecção. Entretanto, essa interpretação também dista muito da nossa compreensão da passagem em exame, principalmente quando separa uma terceira classe de formas, a saber, formas absolutamente sem matéria e totalmente independentes de qualquer imagem.



matéria e em outro não-materiais (DA III 8 432a<sub>5-6</sub>: “os ditos por abstração” – τὰ τε ἐν ὀφαιρέσει λεγόμενα). Afinal, para o exegeta, há três tipos de formas que são objetos do intelecto, a forma na matéria, a absolutamente imaterial e os objetos das matemáticas, isto é, formas que são na matéria, mas pensadas sem a matéria<sup>271</sup>. Assim, no caso das formas absolutamente imateriais, o comentador considera que o intelecto as pensa sem necessidade da imaginação, enquanto pensa os objetos das matemáticas usando a imaginação. Entretanto, esclarece Estéfano, disto não segue que as imagens e os objetos das matemáticas são a mesma coisa, pois as imagens são objetos somente da imaginação, enquanto as realidades matemáticas são objetos também da alma que usa a imaginação como um instrumento para o conhecimento dessas formas na matéria<sup>272</sup>. Ademais, para o argumento de que o intelecto sempre atua com imaginação, até mesmo quando pensa coisas divinas, Estéfano então explica que nesse caso não se pensa com a imaginação, mas através desta, pois por meio dela podemos ver a boa ordem e organização do mundo, o que nos levaria a pensar o divino<sup>273</sup>.

Assim, esses comentadores antigos sob forte influência cristã crêem que somente a intelecção das realidades matemáticas depende da φαντασία e, por conseguinte, da sensação, enquanto para o pensamento de substâncias separadas e imateriais, como o primeiro motor imóvel, essa faculdade da alma ou obscurece o entendimento, ou é um mero instrumento que catalisa essa atividade intelectual.

<sup>271</sup> Cf. Stephanus 562,20-26, *op. cit.*, p. 143.

<sup>272</sup> Cf. Stephanus 562,28, 563,14-21, *op. cit.*, p.143, 144.

<sup>273</sup> Cf. Stephanus 564,10-14, *op. cit.*, p. 145. Estéfano não se distancia muito, como é comum em seu texto, da interpretação de Filopono. Ambos distinguem tipos de inteligíveis e operações envolvidas. E assim como a imaginação, na interpretação de Estéfano, desempenha um papel somente instrumental na intelecção das formas absolutamente imateriais, também em Filopono, essa faculdade tem a função de tão-somente provocar o pensamento das coisas divinas, sem estar diretamente envolvida na intelecção mesma dessas coisas. Entretanto, é preciso considerar que a despeito da similaridade entre essas interpretações, há claras distinções quanto ao estilo desses comentadores (Estéfano muitas vezes fala diretamente e argumenta vivamente apresentando várias idiosincrasias em sua discussão, o que não aparece no texto de Filopono). Além disso, Estéfano claramente afirma em 563,38-564,14 que o intelecto sempre atua com imaginação, ainda que essa seja apenas um instrumento ou meio para se chegar ao pensamento das coisas divinas, enquanto Filopono em 61,84-85 e 62,9-63,23 assevera que a imaginação é um impedimento ao pensamento dessas coisas, na medida em que essa faculdade produz imagens de figuras e magnitudes, não permitindo a contemplação dessas realidades como elas de fato são (como observa W. Charlton, cf. Stephanus, *op. cit.*, p. 9).

Contemporaneamente, Bodéüs<sup>274</sup>, por exemplo, observa que a expressão ὡς δοκεῖ (cf. *DA* III 8 432a<sub>4</sub>: “*ao que parece,*”) do passo em exame exprime que Aristóteles compartilha da opinião de que não há coisas separadas das grandezas sensíveis (opondo-se aos platônicos). Mas explica que o filósofo assumiria essa posição sob certa reserva, pois tal valeria somente para o estudo dos naturalistas e matemáticos, que consideram as formas nas grandezas. Ou seja, o comentador interpreta que apenas os inteligíveis ditos por abstração, realidades matemáticas, e as disposições e afecções dos sensíveis são nas grandezas. Parecendo, então, supor que outro estudo, como o do primeiro motor imóvel, ou ainda o estudo do ser enquanto ser da filosofia primeira, não adviria da sensação e, por conseguinte, a intelecção nestes casos não dependeria da φαντασία. Certamente as linhas iniciais (cf. *DA* III 8 432a<sub>3-6</sub>) da passagem que por ora analisamos tratam tão-somente das realidades matemáticas, bem como dos estados e qualidades dos sensíveis. Entretanto, nas linhas finais (cf. *DA* III 8 432a<sub>7-9</sub>), como vimos, o Estagirita assevera que quando contemplamos é necessário contemplar com alguma imagem. O que nos leva a crer que a dependência das imagens não se circunscreve à abstração das realidades matemáticas. Bodéüs não observa que nesses passos seguintes Aristóteles parece abranger a dependência da φαντασία inclusive à atividade filosófica. Entretanto, em um contexto de análise da operação intelectual relacionada à ação, quando o filósofo assevera que a alma nunca pensa sem imagens (cf. *DA* III 7 431a<sub>16-17</sub>), Bodéüs<sup>275</sup> então considera que a ligação da inteligência com a imaginação e, por conseguinte, com a sensação, é verdadeira para toda operação intelectual, mesmo para a especulativa. E se por especulação compreende a atividade filosófica, não restringindo, assim, a dependência da imaginação às matemáticas e à física, no entanto, o comentador não explica como o filósofo depende da imaginação para pensar, por exemplo, o primeiro motor imóvel.

---

<sup>274</sup> Cf. Bodéüs, *op. cit.*, p. 239, n. 3.

<sup>275</sup> Cf. Bodéüs, *op. cit.*, p. 235, n. 5.

Hamlyn<sup>276</sup>, por sua vez, observa que as linhas 432a<sub>3-9</sub> condensam o que é às vezes referido como o empirismo de Aristóteles, e é a origem da máxima que não há nada no intelecto que não seja previamente sentido. Contudo, pondera que essa afirmação pode contradizer outras passagens do pensamento peripatético, por exemplo, que tratam da existência separada de Deus<sup>277</sup>. Logo, segundo o referido intérprete, a indefinição presente nesses passos é a mesma da atitude sempre teológica expressa em alguns passos da *Metafísica* E 1.

Mas, mesmo no *De anima*, encontramos um passo muito obscuro (cf. *DA* III 7 431b<sub>17-19</sub>) que justamente parece remeter-nos a um estudo distinto daquele dos físicos e matemáticos, quiçá, ao estudo propriamente filosófico dos princípios, modos de ser, e do primeiro motor imóvel. Assim, em um capítulo anterior dedicado ao intelecto prático, o Estagirita inesperadamente introduz nas últimas linhas desse capítulo uma explicação do modo de ser das realidades matemáticas, diz: “*assim as [realidades] matemáticas, não sendo separadas, se integram como separadas, quando [se as] entende enquanto aquilo [enquanto algo separado por abstração].*” (*DA* III 7 431b<sub>15-17</sub>: οὐτω τὰ μαθηματικά, οὐ κεχωρισμένα <όντα>, ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῖ <ῆ> ἐκεῖνα.)<sup>278</sup>. Logo depois deparamos com outra sentença cuja relação com a anterior, ou ainda, com o tema do capítulo, não é clara. Aristóteles observa: “*mas em geral o intelecto segundo atividade é as coisas.*” (cf. *DA* III 7 431b<sub>17</sub>: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ’ ἐνέργειαν τὰ πράγματα.). E como se não bastassem essas inesperadas considerações estranhas ao contexto em que se inserem, o filósofo encerra o capítulo com uma sentença ambígua e que aponta para um posterior estudo. Adverte: “*Mas se é possível entender algum dos separados sendo ele próprio [o intelecto] não separado das grandezas, ou não, deve ser examinado depois.*” (cf. *DA* III 7 431b<sub>17-19</sub>: ἄρα δ’ ἐνδέχεται

<sup>276</sup> Cf. Hamlyn, *op. cit.*, p. 149-150, nota a 432a<sub>3</sub>.

<sup>277</sup> Cf. *idem*: “e.g., *God’s separate existence*,” p. 150.

<sup>278</sup> Cf. *Metaphysica* M 3 1078a<sub>1-23</sub>, passos no qual Aristóteles desenvolve a mesma doutrina sobre o estatuto ontológico das realidades matemáticas.

τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὐ, σκεπτόν ὕστερον.). Essa referência a um estudo posterior é incerta, sequer o filósofo parece de fato cumprir essa promessa, ou ao menos não o encontramos expressamente levado a cabo em nenhum dos textos peripatéticos que nos chegaram<sup>279</sup>. Além disso, o sentido mesmo da sentença não é claro. Ou seja, se não tivermos em conta as discussões do *De anima* III 4-5, podemos então compreender a sentença em seu sentido mais imediato. Portanto, a questão a ser investigada seria a de saber se o intelecto não separado das grandezas pode inteligir coisas separadas. Em outras palavras, o filósofo parece apresentar uma dificuldade a ser examinada, a saber, se é possível que o intelecto humano, não sendo separado do corpo, pense substâncias absolutamente separadas, como o primeiro motor imóvel. Porém, se temos em consideração os capítulos centrais da noética de Aristóteles (cf. *DA* III 4-5) e não pretendemos atenuar as suas conclusões, sabemos que neles já se afirmou que o intelecto é separado do corpo. Deste modo, o Estagirita pareceria então não seguir nesse passo do *De anima* III 7 as formulações dos capítulos anteriores (cf. *DA* III 4-5). Ao contrário, nas três linhas supracitadas Aristóteles levantaria uma questão e adiaría um estudo suscitado por justamente uma antítese do que foi mais cuidadosamente verificado nos capítulos antecedentes. Isto é, nesse passo assumiria que o intelecto não é separado do corpo. Ora, mais uma vez, se não estamos dispostos a mitigar as afirmações do *De anima* III 4-5 sobre o intelecto humano separado, e nem a aceitar uma abrupta mudança de posição nas linhas do passo supracitado do *De anima* III 7, e cremos que

<sup>279</sup> Encontramos outra menção ao problema aqui aventado no *De memoria* 450a<sub>7-9</sub>, e nesse passo Aristóteles parece já tomar por certo que não é possível pensar nada sem uma grandeza, porém, também não desenvolve o raciocínio e remete a outra discussão. Logo, essa referência não é suficiente para compreendermos o passo em exame do *De anima* III 7, que parece antes remeter-nos às discussões de filosofia primeira do que aos tratados de história natural. De todo modo, vejamos o que diz essa breve passagem: “*e por qual causa então não é possível inteligir sem um contínuo, nem sem um tempo as coisa que não são em um tempo, é outra discussão;*” (cf. *De memoria* 450a<sub>7-9</sub>: διὰ τίνα μὲν οὖν αἰτίαν οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν οὐδὲν ἄνευ συνεχοῦς, οὐδ’ ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα, ἄλλος λόγους). Segundo Hicks parece que quando o *De anima* foi composto, o que é afirmado no *De memoria* ainda não era evidente (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 542, nota à 431b<sub>19</sub>). Mas, estamos formulando uma interpretação do modo em que o intelecto apreende as primeiras inteleccões, a νόησις em seus primeiros passos. Logo, nossa análise é circunscrita à inteleccão dos indivisíveis do *De anima* III 6, e não adentramos ao problema de se saber como ocorre a inteleccão humana de uma substância absolutamente separada das grandezas, como o primeiro motor imóvel. Entretanto, trataremos no terceiro capítulo da capacidade do intelecto humano de pensar a si mesmo, e nessa discussão a dependência do intelecto humano da φαντασία será ainda admitida, mas melhor qualificada.

o filósofo é coerente, então a sentença talvez deva assumir um sentido mais capcioso. Ou seja, Aristóteles não estaria francamente disposto a assumir a dificuldade levantada, pois justamente já tendo afirmado que a atividade do intelecto humano é separada do corpo, então o intelecto é capaz de pensar substâncias absolutamente imateriais, como o primeiro motor imóvel. Aliás, o próprio Estagirita, em *Metafísica* Λ, não se mostrou nada intimidado em se embrenhar no estudo de realidades absolutamente separadas das grandezas. Assim, esse problema se colocaria somente para os que não pensam o intelecto humano como separado das grandezas, enquanto para Aristóteles tal se resolveria justamente porque já considerou que a atividade do intelecto humano é separada<sup>280</sup>. Ou ainda poderíamos interpretar os passos supracitados em um outro modo. Ou seja, primeiramente, em sua análise da faculdade intelectiva, o Estagirita afirma que o intelecto é separado do corpo (cf. *DA* III 4-5). Em um segundo momento, em sua investigação da atividade intelectiva, o filósofo reconsidera a dependência do intelecto prático da φαντασία (cf. *DA* III 7), bem como assevera que as realidades matemáticas não são de fato separadas das grandezas, mas apenas abstraídas pelo intelecto (cf. *DA* III 7 431b<sub>12-17</sub>). Por fim, em um terceiro passo de sua noética, restaria a Aristóteles a dificuldade de saber como esse intelecto – dependente de uma faculdade da alma sensível – poderia inteligir realidades absolutamente separadas das grandezas. Entretanto, o filósofo não responde ao problema levantado com os conteúdos já estudados, ao contrário, apenas posterga a investigação. Afigura-nos, assim, que embora aquelas exegeses de Filopono e Estéfano sob forte inspiração neoplatônica nos afastem das nossas pretensões interpretativas, entretanto, a dificuldade por elas assinalada em saber como o Estagirita de fato concebeu a intelecção do primeiro motor imóvel permanece. Ademais, sequer há um consenso

---

<sup>280</sup> Como observa Hicks, o fato de que pensamos τὰ κεχωρισμένα e que tal estudo é da esfera da filosofia primeira não está nesse passo do *De anima* III 7 em questão. A dúvida é se, do fato de possuímos este conhecimento, algo pode ser inferido sobre a natureza do intelecto (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 542, nota à 431b<sub>18</sub>). Concordamos nesse ponto com Hicks.

sobre o modo em que o intelecto apreende as formas ou essências das substâncias sensíveis, todavia, esse é o nosso esforço neste trabalho.

Mas, a despeito de todas as dificuldades levantadas, certo é que “*a alma jamais entende sem imagem*” (cf. *DA* III 7 431a<sub>16-17</sub>: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ), como assevera o Estagirita nesse mesmo contexto no qual examina o intelecto relacionado com a ação (cf. *DA* III 7). Porém, o *De memoria* endossa essa afirmação sem circunscrevê-la ao âmbito da ação ao dizer ter antes falado sobre a imaginação nos estudos da alma (cf. *DM* 449b<sub>31-32</sub>: ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς,) e ter considerado nesses estudos que “*não é [possível] entender sem imagem*” (*DM* 449b<sub>32-450a<sub>1</sub></sub>: καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος – ). Ou ainda, no *De sensu* observa que “*o intelecto não entende as coisas externas senão com a sensação*” (*De sensu* 6 445b<sub>16-17</sub>: νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ’ αἰσθήσεως). Ora, com a afirmação de que a alma não pensa coisas externas sem a sensação, Aristóteles afigura querer dizer mais uma vez que a alma jamais entende sem a φαντασία, pois esta é apenas o movimento produzido pela sensação que permanece mesmo quando aquela não mais está presente (cf. *DA* III 3 429a<sub>1-6</sub>). Então sequer a alma pode pensar o primeiro motor imóvel, ou as formas em geral, sem a φαντασία, pois aquele não é um inteligível no homem, mas uma substância separada, e as demais formas são determinações da matéria de substâncias diferentes do homem, sendo somente em potência em seu pensamento (cf. *DA* III 4 429a<sub>27-29</sub>). Entretanto, ainda não é claro como o intelecto apreende os inteligíveis na φαντασία.

Seguindo com nossa análise do passo supracitado do *De anima* III 8, como vimos, o Estagirita observa que “*não se percebendo nada, não se pode nada aprender nem compreender,*” (*DA* III 8 432a<sub>3-10</sub>: οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη.). Em um importante e breve capítulo do tratado da ciência demonstrativa (cf. *Anal. Post.* I 18), o filósofo, em consonância com a passagem do *De anima*, assevera novamente

que caso falte ao animal racional alguma sensação, também ignorará um certo campo do conhecimento. Porém, nos *Analíticos* o filósofo explica mais detalhadamente essa dependência da sensação para se conhecer: *"Mas também é manifesto que, se alguma sensação faltou, também necessariamente alguma ciência terá faltado, a qual é impossível apreender, se é verdade que aprendemos seja por indução seja por demonstração, pois é a demonstração a partir dos universais, e a indução a partir dos particulares, e é impossível contemplar os universais senão por meio da indução (dado que também os ditos a partir de abstração serão por meio da indução feitos conhecidos,"* (*Anal. Post.* I 18 81a<sub>38</sub>-b<sub>2</sub>: φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἢ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ' ἐπαγωγῇ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς [ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν,]). Portanto, Aristóteles é assertivo nesse passo quanto à necessidade da sensação para a inteligência tanto das realidades matemáticas quanto das noções universais em geral. E o filósofo esclarece que o intelecto depende da sensação porque aprendemos ou por meio da demonstração, ou por meio da indução. Ou seja, a indução é uma capacidade do animal racional de apreender universais a partir dos particulares (cf. *Eth. Nic.* VI 3 1139b<sub>28-31</sub>; *Top.* I 12 105a<sub>13</sub>, 18b<sub>10-12</sub>, VIII 1 156b<sub>10</sub>) e, nessa medida, este procedimento depende mais diretamente da sensação, porque é a faculdade afetada pelos particulares. Já a demonstração depende também da sensação, mas somente porque parte dos universais apreendidos por meio da indução. Em outras palavras, antes a alma sensitiva é afetada pelas coisas particulares, mas o que permanece na alma é o universal, uma forma sensível, pois *"a sensação é a forma dos sensíveis"* (cf. *DA* III 8 432a<sub>3</sub>: ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν), e não a afecção particular de certo composto de forma e matéria. Depois, a partir das formas sensíveis ou da φαντασία, o intelecto então induz seus universais, isto é, induz os indiferenciados quanto ao gênero (cf.

*Anal. Post.* II 19 100b<sub>1-3</sub>), pois, como vimos, “*os inteligíveis são nas formas sensíveis,*” (*DA* III 8 432a<sub>4-5</sub>: ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι.)<sup>281</sup>. E por meio desse procedimento indutivo o intelecto apreende os universais a partir dos quais se efetuarão as demonstrações pertencentes aos diferentes campos do saber, inclusive as demonstrações dos ditos por abstração, isto é, das matemáticas<sup>282</sup>.

Ainda nos *Analíticos*, Aristóteles assevera mais uma vez que “*por certo, nem as disposições [arte e ciência] existem em nós de modo distinto, nem vêm a ser por meio de outras disposições mais cognoscíveis, mas por meio das sensações,*” (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>10-11</sub>: οὔτε δὲ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ’ ἀπ’ ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ’ ἀπὸ αἰσθήσεως.). Esses passos se inserem em um contexto no qual o Estagirita remonta a uma progressão dos estados cognitivos da alma, semelhantemente ao que fez na *Metafísica* (cf. *Metaph.* A 1 980a<sub>27-981a30</sub>). Não examinaremos neste momento essa

<sup>281</sup> Como explica Porchat, citamos: “*Eis por que se pode dizer que cabe à ἐμπειρία fornecer os princípios de cada gênero de coisas, à ‘experiência’ astronômica fornecer, por exemplo, os princípios da ciência astronômica, o mesmo podendo dizer-se para qualquer outra arte ou ciência (cf. Prim. Anal. I, 30, 46<sup>a</sup>17 seg.); diremos, mesmo, que a falta de uma determinada sensação terá como necessária consequência a supressão de um determinado saber científico (cf. Seg. Anal. I, 18, com., 81<sup>a</sup>38-9).*” (cf. Pereira, O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 349). No item 3.2 Indução dos gêneros do ser, ampliaremos essa discussão, pois julgamos que os indivisíveis do *De anima* III 6 que por ora analisamos são noções simples e muito genéricas necessárias à constituição das definições, mas ainda anteriores às definições que são os princípios próprios de cada ciência.

<sup>282</sup> Zingano menciona uma interpretação possível dessa junção da indução ao intelecto para se apreender os princípios (modo de aquisição dos princípios da demonstração explicitado somente no último capítulo dos *Analíticos* – cf. *Anal. Post.* II 19) que consideraria tal como uma “*indução robustecida*”, pois Aristóteles reconheceria “*a fraqueza interna da indução*”, que não poderia simplesmente passar dos particulares ao universal, senão devido a um salto fornecido justamente pela intuição. E menciona outra possibilidade interpretativa, a saber, que o filósofo ao acoplar estas duas noções, indução e intelecto, “*no fundo inconsistentes*”, sequer teria “*conseguido ou mesmo desejado decidir entre elas*”. Mas reconsidera o autor: “*No entanto, contra ambas as explicações deve-se assinalar, na esteira de Barnes, que νοῦς designa o estado ou disposição que apreende os princípios; ἐπαγωγή, o meio ou método pelo qual os apreendemos (cf. Barnes, Aristote, Posterior Analytics, Oxford 1993, 2nd., pp. 259-271). Intuição e indução não respondem à mesma questão, tampouco estão em conflito. As soluções assinaladas acima estão baseadas em um falso dilema.*” (cf. Zingano, M. Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios. *Analytica: revista de filosofia*, Rio de Janeiro: UFRJ – Seminário de Filosofia da Linguagem, vol. 8, n. 1, 2004, p. 28-29). Nossas explicações dos passos supracitados dos *Analíticos Posteriores* antecipam um pouco o que vamos discutir no item 3.2 Indução dos gêneros do ser. Mas cabe já mencionarmos, na esteira dessas explicações de Zingano que, por sua vez, segue Barnes, que também compreendemos a indução como um procedimento, um método para se adquirir os universais ou princípios, e o intelecto como uma faculdade da alma que realiza esse procedimento. Ou seja, os animais em geral são capazes de, por meio da repetição das afecções dos sensíveis, perceberem semelhanças e diferenças e constituírem uma memória que os façam fugirem ou buscarem algo que apreenderam como doloroso ou prazeroso. Já o animal racional, em razão da sua faculdade intelectual, não somente percebe semelhanças e diferenças sensíveis, mas a partir das formas sensíveis induz ainda outras semelhanças e diferenças, a saber, os universais, ou ainda, princípios do pensamento, que se constituirão na base necessária para produção de outros conhecimentos.



escala do conhecimento, mas por ora cabe observar que o filósofo é explícito e enfático ao considerar novamente, agora em seu polêmico e derradeiro capítulo dos *Analíticos*, que o intelecto possui seus saberes, quer produtivos quer demonstrativos, antecedidos tão-somente pela sensação e por meio dessa faculdade cognitiva. Logo, não há um conhecimento anterior e superior a ser rememorado, mas tão-somente a sensação é anterior às artes e ciências, e estas sim são formas de conhecimento superiores, todavia, posteriores no tempo. Entretanto, certo é que o animal racional não poderia conhecer técnicas e fazer demonstrações a partir tão-somente da afecção de sua alma sensitiva, afinal, da percepção de calor e frio não passamos simplesmente ao conhecimento da medicina. Portanto, se a sensação é o ponto de partida desses conhecimentos, o intelecto é a capacidade de, por meio da indução de semelhanças, apreender o universal a partir dos dados da  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  e com esses princípios do pensamento compor os demais saberes<sup>283</sup>.

Por fim, ainda o fragmentário oitavo capítulo do terceiro livro do *De anima* tem por término de suas sumárias observações sobre a relação entre a sensação e a intelecção um passo que parece inacabado, mas que apresenta uma importante menção às primeiras

---

<sup>283</sup> Evidentemente Aristóteles não entende ingenuamente, nesse derradeiro capítulo dos *Analíticos*, a sensação como base da ciência, isto é, uma faculdade cognitiva capaz de produzir muitos erros como princípio de uma disposição do pensamento sempre verdadeira. Afinal, como explica o Estagirita, erramos não quanto ao branco, ou ao ruído, mas quanto ao o que é e onde estão estas qualidades (cf. *DA* II 6). De modo semelhante, na intelecção dos simples e essências podemos errar não nessas primeiras intelecções, na apreensão dos universais genéricos, mas nas composições de intelecções. Assim, se as definições da ciência forem compostas corretamente a partir da intelecção sempre verdadeira de noções simples, então as demonstrações a partir dessas primeiras proposições serão também sempre verdadeiras. Logo, a garantia do conhecimento verdadeiro está na capacidade da sensação, bem como do intelecto, de apreender respectivamente formas sensíveis e primeiras intelecções como noções imediatas e absolutamente verdadeiras, e a partir desses pode-se produzir composições verdadeiras ou falsas conforme se componha adequadamente ou não os raciocínios. Portanto, o Estagirita não nos afigura ser um realista ingênuo, pois bem pouco ele concedeu à sensação como incapaz de produzir enganos, isto é, apenas a aquisição das formas sensíveis é necessária, mas não a capacidade de discriminar que isso ou aquilo é tal ou tal qualidade. Bem como concedeu ao intelecto apenas a apreensão dos indivisíveis como absolutamente verdadeira e para a qual não é possível haver o falso. De resto, compor percepções e raciocínios sempre é passível de erro. Mas as primeiras noções, ainda que elas sejam poucas e não expliquem por elas mesmas as realidades compostas, são o suficiente como ponto de partida das investigações e possível constituição de conhecimentos verdadeiros. Aristóteles, nas primeiras linhas do *De anima* III 6 (como examinamos em item anterior: 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis), inicia uma discussão sobre o sentido de verdade próprio à intelecção dos indivisíveis por oposição à verdade na composição de intelecções, bem como ao término desse mesmo capítulo retoma essa discussão, o que julgamos representar a intenção do filósofo de, por meio de sua noética, responder às objeções sofisticadas e opor-se às soluções platônicas ao problema de se saber como podemos conhecer verdadeiramente.

intelecções. Observa o filósofo: “*e a imaginação é diferente da negação e da afirmação; pois o verdadeiro ou o falso são composição de intelecções. E as primeiras intelecções por que seriam diferentes das imagens? Ou nem as outras são imagens, mas não são sem imagens.*”

(*DA III 8 432a*<sub>10-14</sub>: ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τᾶλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.). Nesse passo, Aristóteles primeiro distingue a imaginação da negação e afirmação, e depois observa que o verdadeiro em contraposição com o falso se dá na composição de intelecções. Ora, se o segundo período pretende explicar o primeiro, então o filósofo diria que a imaginação nada afirma nem nega porque não tem as pretensões de verdade que se encontram nas composições de intelecções. Mas, não apenas isso, o Estagirita também afigura dizer que enquanto os enunciados apofânticos são composições de intelecções, as imagens não são compostas. Afinal, se o filósofo pretendesse distinguir imaginação de certas proposições apenas devido à ausência de pretensões de verdade para aquela capacidade da alma, seria desnecessário acrescentar que os enunciados apofânticos são composições de intelecções. Ademais, repentinamente o filósofo introduz uma outra noção, a saber, as primeiras intelecções (τὰ πρῶτα νοήματα), e pergunta-se por que então estas seriam distintas das imagens. Nesse novo passo da argumentação afigura-se então que ao supor uma possível indistinção entre as primeiras intelecções e as imagens, Aristóteles quer afirmar agora para as primeiras intelecções o mesmo que disse da imaginação no período anterior em uma análise por contraposição à composição de intelecções. Isto é, distinguiu no primeiro raciocínio que a imaginação não é como um enunciado apofântico, porque nem tem pretensões de verdade e nem parece ser uma composição de intelecções. Deste modo, parece supor com a hipótese aventada logo na seqüência dessa afirmação que as primeiras intelecções também ou não têm pretensões de verdade ou não são compostas. Resta-nos, então, para interpretarmos

adequadamente o alcance dessas considerações, compreendermos o que o Estagirita entende por primeiras inteleccões (τὰ πρῶτα νοήματα).

Lembremos que nas linhas iniciais do sexto capítulo do *De anima* (cf. *DA* III 6 430a<sub>26</sub>-b<sub>6</sub>), em uma discussão sobre o estatuto da noção de verdade na inteleccão dos indivisíveis por contraposição à verdade ou falsidade na composição de inteleccões, a inteleccão dos indivisíveis foi contraposta à composição de inteleccões<sup>284</sup>. Agora, nesse passo do oitavo capítulo do *De anima*, são as primeiras inteleccões que parecem contrapostas à composição de inteleccões. Pois, como vimos acima, a composição de inteleccões mais facilmente se distingue da imaginação ou porque tem pretensões de verdade ou porque é composta. Ao contrário, as primeiras inteleccões parecem se assemelhar àquela capacidade da alma sensitiva porque, como a φαντασία, não tem pretensões de verdade e não são compostas. Assim, as primeiras inteleccões parecem também se contraporem à composição de inteleccões nesse oitavo capítulo por razões semelhantes àquelas do sexto capítulo que opôs a inteleccão dos indivisíveis à composição de inteleccões. Ou seja, ambos os capítulos estabelecem análises por contraposição em razão de distinções na noção de verdade, bem como devido à composição ou incomposição das noções em discussão. Afigura-nos, por conseguinte, que essas primeiras inteleccões do oitavo capítulo do *De anima* correspondem aos indivisíveis do sexto capítulo (cf. *DA* III 6 e 8), pois a inteleccão dos indivisíveis e as primeiras inteleccões são pelas mesmas razões contrapostos à composição de inteleccões. E se τὰ πρῶτα νοήματα são os indivisíveis, cremos também que esses inteligíveis não se distinguem dos incompostos (τὰ ἀσύνθετα) mencionados em *Metafísica* Θ 10<sup>285</sup>. Ora, como

<sup>284</sup> Como analisamos no item 2.2 O problema da verdade: a verdade na inteleccão dos indivisíveis.

<sup>285</sup> Hicks também explica que τὰ πρῶτα νοήματα significa os simples (ἀπλᾶ), isto é, os isolados, incompostos (ἀσύνθετα), como também Freudenthal (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 547-548, nota à 432a<sub>12-13</sub>). E Veloso considera, no que concordamos: “Quanto a tais ‘primeiros pensamentos’, não vejo como não associá-los aos indivisíveis (ἀδιαίρετα) e ‘sempre verdadeiros’ de *DA* III 6, como já observa Rodier [1985], embora tais indivisíveis sejam mais amplos, na medida em que incluem os ‘indivisos’ em ato mas divisíveis em potência. (...). Eles são de se identificar, ainda, com os incompostos (ἀσύνθετα) de *Met.* Θ 10, 1051b17.” (cf. Veloso, C. [2002], p. 69-70). Entretanto, não nos afigura que o comprimento (que parece ser os indivisíveis em ato, mas divisíveis em potência mencionados por Veloso) distingue-se dos demais indivisíveis por ser divisível em potência, como já

vimos<sup>286</sup>, nesse capítulo da *Metafísica* dedicado ao estudo do ser como verdadeiro, Aristóteles explica que os compostos são simplesmente apreendidos como verdadeiros, ou então ignorados. Portanto, a verdade na apreensão dos compostos não pode ser contraposta à falsidade. Diferentemente da intelecção de algo composto (σύνθετον), pois as proposições que afirmam ou negam algo do composto podem ser verdadeiras ou falsas. Sendo assim, se as primeiras intelecções do passo em exame são esses mesmos indivisíveis ou compostos estudados, então de fato elas se assemelham às imagens devido à incomposição, mas não em razão da noção de verdade que lhe é própria. Pois a apreensão dos indivisíveis, compostos, ou ainda, as primeiras intelecções não são propriamente desprovidas de pretensões de verdade, antes, a verdade para estas é necessária, podendo apenas não ser apreendida, ser ignorada, mas não contraposta ao falso. Quanto às composições de intelecções, estas afirmam ou negam algo acerca das coisas compostas, isto é, estas enunciam algo com valor de verdade ou falsidade, pois, como já examinamos, a noção de verdade nesse último caso tem por contraposição a possibilidade do falso. Deste modo, no passo supracitado, a hipótese aventada pelo Estagirita de se confundir as primeiras intelecções com as imagens se deve antes à incomposição comum a ambas do que à noção de verdade. Afinal, se por um lado as primeiras intelecções são noções necessariamente verdadeiras, por outro, as imagens são afecções que podem produzir o erro, ainda que sejam também compostas. Notemos bem, as imagens podem produzir enganos não por elas mesmas, mas porque podem errar quanto ao o que é ou onde está tal ou tal quantidade ou qualidade, embora não erre em relação à própria qualidade, isto é, que o doce, por exemplo, é certa qualidade (cf. *DA* II 6; *Metaph.* Γ 5 1010b<sub>14-26</sub>). Ou seja, quando o animal vê o fruto e lembra que é doce, avança e come-o, todavia, este pode ser amargo, então, engana-se e rejeita-o, mas não se engana quanto ao sabor doce.

---

tratamos no item anterior (2.3.1 Indivisível segundo o quanto). E nem nos parece que o comprimento, enquanto é o contínuo em uma dimensão da matemática, não possa ser considerada uma primeira intelecção, um imediato anterior às demonstrações das matemáticas.

<sup>286</sup> Como examinamos acima, item 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis.

Assim, tendo visto que o filósofo assemelha as primeiras inteleccções às imagens porque ambas não são compostas, podemos seguir em nossa interpretação do passo. Mas Aristóteles responde à presumível dificuldade em se distinguir as primeiras inteleccções das imagens com uma construção um pouco truncada. Parece, então, supor na elíptica frase seguinte (*DA* III 8 432a<sub>13</sub>: ἢ οὐδὲ τᾶλλα φαντάσματα, – *Ou nem as outras são imagens*), uma dupla negação (ἢ οὐδε), tal que tanto certas coisas quanto outras não são imagens, porém, uma das negativas é omitida. Ou seja, o filósofo responde à questão de saber por que as primeiras inteleccções são diferentes das imagens com uma sentença econômica que se inicia com uma conjunção alternativa ἢ (ou; ou senão), parecendo estar em elipse outra oração que então completaria o sentido dessa conjunção. E a conjunção οὐδέ (e nem) também supõe outra coisa a ser negada. Ora, no contexto da argumentação nada mais do que as primeiras inteleccções nos afigura poder ser o sujeito da oração omitida. Quanto ao termo τᾶλλα, julgamos que se refere às composições de inteleccções<sup>287</sup>. A oração completa poderia então ser assim traduzida: “(as primeiras inteleccções não são imagens,) *ou nem as outras* (as composições de inteleccções) *são imagens, mas não são sem imagens*” (*DA* III 8 432a<sub>13-14</sub>: ἢ οὐδὲ τᾶλλα φαντάσματα, ἀλλ’ οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.). Portanto, a frase que de fato responderia ao problema levantado é omitida, embora sua suposição seja necessária para inteligibilidade do argumento. O Estagirita então explica que tanto as primeiras inteleccções quanto a composição de inteleccções distinguem-se das imagens, entretanto, ambas não são sem imagens. Hicks considera que a explicação desse passo é satisfatória se τὰ ἄλλα referir-se a συμποκαὶ νοημάτων e não a τὰ πρῶτα, e além disso admitirmos a conformidade das

<sup>287</sup> Veloso explica que há um problema de texto na linha 432a<sub>13</sub>, a saber, somente o manuscrito H<sup>a</sup> traz a lição ταῦτα, confirmada por Temístio-Sofonias, sendo mais autorizada a lição τᾶλλα por ele escolhida (cf. Veloso, W. C. [2002], *op. cit.*, p. 69). Escolhemos também essa lição, de acordo com a edição de Ross, que seguimos, entretanto, diversamente de Veloso, julgamos que τᾶλλα se refere à composição de inteleccções, como Hicks (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 548, nota à 432a<sub>12-13</sub>), e não às primeiras inteleccções. No entanto, se escolhemos a lição τᾶλλα, de fato a leitura da frase apresenta algumas dificuldades, é preciso supor uma elipse, mas não nos parece que tal a torne incompreensível ao ponto de sermos obrigados a mudar o significado do pronome, e por “*as outras*” – lição escolhida – entendermos “*as mesmas*”.

composições de intelectões (τὰ ἄλλα νοήματα) à lei posta em 431a<sub>16</sub>, a saber, que nunca se pensa sem imagens, e por conseguinte, também a conformidade das primeiras intelectões (τὰ πρῶτα νοήματα) à mesma lei. Se satisfizermos essas duas condições, então a dificuldade em se distinguir as primeiras intelectões das imagens desaparece<sup>288</sup>. Assim, as primeiras intelectões poderiam ser confundidas com as imagens porque ambas são coisas incompostas. Mas para se eliminar essa dificuldade é preciso entender que a afirmação de que não é possível pensar sem imagens de 431a<sub>16</sub> se estende às primeiras intelectões. Portanto, as primeiras intelectões não são propriamente imagens, apenas não podem ser pensadas sem as imagens, e como estas, são também incompostas. Notemos bem a importância desses passos para nossa argumentação, pois a partir deles pudemos concluir que as primeiras intelectões também não são sem as imagens, o que quer dizer: dependem das sensações.

Julgamos, assim, que o intelecto humano depende irrestritamente de imagens e, por conseguinte, da sensação, afinal, alguns passos do *Corpus aristotelicum* confirmam peremptoriamente essa conclusão, além de outras passagens sugerirem essa que pensamos de fato ser uma tese aristotélica<sup>289</sup>. Nosso esforço, portanto, deve ser o de conciliar a dependência do intelecto da sensação com outra tese não menos forte do pensamento aristotélico, a saber, a da incorporiedade do intelecto e separabilidade de sua atividade. Aristóteles, assim, parece entender como constitutivo do intelecto humano uma deficiência onto-gnosiológica, tal que o intelecto não se identifica inicialmente com os inteligíveis, pois eles são nas coisas externas ao pensamento, e somente por meio da percepção dessas coisas, pode o intelecto, nas formas sensíveis, buscar os seus inteligíveis. E quando os tem, o intelecto e os inteligíveis se identificam, e nessas condições a atividade do pensamento pode

<sup>288</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 547, nota à 432a<sub>12-13</sub>.

<sup>289</sup> Ver acima p. 213, n. 257, nota na qual citamos Puente e Veloso que corroboram nossa afirmação e referem-se aos passos do *De memoria* 449b<sub>31</sub>, *De anima* III 431a<sub>14-17</sub> e a que por ora analisamos, III 8 432a<sub>3-14</sub>, nos quais Aristóteles afirma que nunca pensamos sem imagens (φάντασμα). Bodéüs, por sua vez, ainda enumera outros, a saber: *De anima* I 1 403a<sub>8-10</sub>, *De sensu et sensibilibus* 6 445b<sub>16-17</sub>, *De motu animalium* 6 700b<sub>19-20</sub>, *Ethica Nicomachea* VI 12 1143b<sub>4-5</sub>, *Analytica Posteriora* II 19 100a<sub>3,9</sub>.

ser separada<sup>290</sup>. Se essas duas teses afiguram-nos incompatíveis, cremos que o filósofo julgou as ter tornado compatíveis, embora não tenha deixado de reconhecer o caráter anômalo da atividade intelectual humana. Dificuldade da noética de Aristóteles que julgamos refletir o cuidado do filósofo em não buscar soluções mais fáceis que não expressem a complexidade do problema em questão. E por isso cremos ser uma interpretação bastante plausível supor que a acidentalidade na intelecção das formas indivisíveis do *De anima* III 6 diz respeito à intelecção muito imprópria das mesmas no “sentido comum”, pois o φάντασμα, que é indispensável à toda intelecção, é afecção do “sentido comum”. Entretanto, a intelecção do comprimento não exige tal qualificação, não é acidental em nenhum sentido, pois embora o contínuo possa ser considerado como uma realidade matemática, algo dito por abstração, esse é antes propriamente um sensível comum. Ou seja, o contínuo é antes percebido, e se dessa sensação separamos a matéria e retemos o inteligível, abstraímos um princípio das matemáticas. Mas para os universais que não têm sequer matéria inteligível, esses em nenhuma medida afetam a sensação, e a despeito disso, a partir dela o intelecto os induz, portanto, o intelecto humano afigura proceder nesse modo segundo acidente.

Assim, por meio dessa longa discussão sobre a difícil relação entre a sensação e o intelecto mediada pela φαντασία para a intelecção das formas, buscamos aduzir razões que justifiquem nossa interpretação dessa operação como acidental<sup>291</sup>. E por acidental queremos dizer que a sensação coopera passivamente com o intelecto de um modo impróprio. Ou seja, o intelecto, a partir das formas sensíveis presentes na parte sensitiva da alma, separa outras formas que não possuem sequer matéria inteligível. Ora, que formas absolutamente imateriais

<sup>290</sup> Como desenvolveremos mais à frente, no 3.1 Indução dos que são por abstração, na análise do *De anima* III 6 430b<sub>24-26</sub>.

<sup>291</sup> Evidentemente não nos referimos ao primeiro sentido de acidente (συμβεβηκός) enumerado pelo Estagirita, que se refere à uma pura casualidade (cf. *Metaph.* Δ 30 1025a<sub>14-30</sub>), mas nos aproximamos do segundo, a saber, aquilo que é uma propriedade de algo, sem ser sua essência (cf. *Metaph.* Δ 30 1025a<sub>30-33</sub>). Julgamos que Aristóteles não desenvolve muito essa discussão sobre os sentidos do termo συμβεβηκός, pois o próprio filósofo parece utilizar esse termo em alguns passos de seus textos (cf. *Metaph.* A 1 981a<sub>18-19</sub>; Γ 1 1003a<sub>25</sub>; Γ 2 1004b<sub>7-8</sub>; M 3 1078a<sub>2</sub>; M 10 1087a<sub>19</sub>) em um sentido mais amplo inclusive do que os sentidos apresentados em *Metafísica* Δ 30. Ver acima p. 212, n. 254.

sejam separadas pelo intelecto nas afecções do “sentido comum”, na φαντασία (cf. *De memoria* 1 450a<sub>13-14</sub>)<sup>292</sup>, tal não afigura ser o modo mais próprio de operar do intelecto.

Mas, recobremos o fôlego e voltemos à análise das linhas finais sobre o indivisível na forma. Resta-nos, para concluir o estudo da passagem com a qual iniciamos este item (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>), a análise das linhas 430b<sub>16-17</sub>. Citamos novamente:

*“E o indivisível não segundo o quanto, mas na forma, entende no tempo indivisível e no indivisível da alma. Mas segundo acidente, e não enquanto aquilo que entende e no tempo são divisíveis, mas enquanto indivisíveis.”* (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>)<sup>293</sup>

Interpretamos que a suposição do indivisível na forma como sujeito do segundo período da passagem supracitada e, portanto, sujeito de κατὰ συμβεβηκός, torna mais natural e claro o entendimento da inteira argumentação<sup>294</sup>. Ademais, mencionamos que ao não aceitarmos a transposição das linhas 430b<sub>14-15</sub> para 430b<sub>20</sub>, dificilmente poderemos negar que há uma análise por contraposição entre os indivisíveis segundo o quanto e o na forma. Pois, como vimos, o uso da conjunção adversativa ἀλλά (cf. *DA* III 6 430b<sub>14</sub>) no período anterior afigura introduzir o estudo do indivisível na forma em uma relação de oposição com o efetuado anteriormente sobre o indivisível segundo o quanto<sup>295</sup>. Assim, o indivisível na forma é o novo tema a ser investigado introduzido pela oração precedente (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>). E o passo subsequente inicia-se com uma advertência expressa pela partícula δέ (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>: κατὰ συμβεβηκός δέ,) e o duplo uso do advérbio ἤ como um modo de ser que é negado em relação a outro que é afirmado (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>: ... καὶ οὐχ ἤ... ἀλλ’ ἤ...), sugerindo haver nessa passagem uma análise por contraposição. Ora, como não assumimos aquela alteração no texto, então o passo anterior, 430b<sub>14-15</sub>, anuncia esse estudo por contraposição e também fornece os sujeitos da oposição do passo seguinte, a saber, os

<sup>292</sup> Enumeração desses passos segundo transposição proposta por Freudenthal e assumida na edição de D. Ross.

<sup>293</sup> *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>: [τὸ δὲ μὴ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς] κατὰ συμβεβηκός δέ, καὶ οὐχ ἤ ἐκείνα διαίρετὰ ὃ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ’ ἤ ἀδιαίρετα.

<sup>294</sup> Ver acima, p. 185-186.

<sup>295</sup> Ver acima, p. 174-175, 195-196.



indivisíveis quantitativo e formal. Sendo assim, se o sujeito da oração que começa com uma advertência (cf. *DA III 6 430b<sub>16</sub>*: κατὰ συμβεβηκὸς δέ,) é o indivisível na forma, então, o pronome ἐκεῖνα (cf. *DA III 6 430b<sub>16</sub>*), subsequente a essa advertência, e que se opõe ao sujeito, só pode ser outro indivisível, a saber, o comprimento anteriormente estudado. Portanto, coerentemente com nossa interpretação proposta até aqui, compreendemos que o Estagirita começa seu estudo comparativo advertindo que embora a intelecção do indivisível na forma seja em um tempo indivisível e no “sentido comum” (semelhantemente ao comprimento), entretanto, a operação para a intelecção da forma nessa mesma parte da alma é accidental. E na seqüência desse passo que apresenta as diferenças entre os indivisíveis quantitativos e formais (cf. *DA III 6 430b<sub>16-17</sub>*), o filósofo adiciona outra qualificação para essa comparação, a saber, essa procede se o comprimento é considerado enquanto indivisível, e não em sua potencial divisibilidade. Ou seja, como vimos acima, o comprimento pode ser dividido e cada uma das suas partes ser inteligida nela mesma como um comprimento, ainda que por meio de atividades intelectivas e tempos também distintos (cf. *DA III 6 430b<sub>10-14</sub>*), pois as partes do contínuo são homogêneas<sup>296</sup>. Porém, a forma não pode ser do mesmo modo dividida e cada uma das suas partes inteligida como aquela essência inicial, pois as suas partes são heterogêneas. Notemos bem, Aristóteles não está dizendo que a forma não pode ser dividida em nenhum sentido, o que poderia nos fazer entender que a divisibilidade para essa é accidental. Mas entendemos que apenas devemos compreender que o pensamento de uma parte da forma não apreende o que é tal essência, enquanto a intelecção de uma parte do contínuo apreende a essência do contínuo. Afinal, se dividimos a forma, por exemplo, de “elefante”, inteligimos não mais “elefante”, mas tromba, presas e patas<sup>297</sup>. Ora, essas partes separadas do “elefante” sequer constituem de fato um inteiro, uma substância. Portanto, a forma do

<sup>296</sup> Cf. Berti [1996], *op. cit.*, p. 397, observa muito claramente sobre a divisibilidade homogênea do contínuo e a heterogênea da forma. Ver acima, p. 189-190.

<sup>297</sup> Cf. Koninck [1987], *op. cit.*, p. 219-221, exemplo deste autor para explicar a divisão heterogênea da forma. Ver acima, p. 188-189.

“elefante” só pode ser apreendida como tal enquanto é indivisível, pois suas partes são heterogêneas. Logo, a forma não admite a divisão em potência ao infinito do contínuo, pois se a forma for dividida, não inteligimos mais a mesma essência. Todavia, notemos bem que inclusive o contínuo só pode ser apreendido se sua intelecção for efetivamente indivisível, mesmo que seja intelecção de partes divididas, de algo extenso, e não de uma extensão infinita, pois não apreendemos as partes em sua potencial divisão ao infinito, mas enquanto são indivisíveis nelas mesmas. Portanto, o tempo no qual se pensa o indivisível formal e o ato de intelecção são indivisíveis como igualmente são para o comprimento. Deste modo, a tradução explicada do segundo período da passagem supracitado seria nos seguintes termos: *“O indivisível na forma é inteligido no indivisível da alma (isto é, no ‘sentido comum’), mas segundo acidente, e não enquanto o comprimento (ἐκείνω), cuja intelecção e o tempo no qual se entende são divisíveis, mas enquanto (a intelecção do comprimento e o tempo) são indivisíveis.”* E importa notar que esse duplo modo de ser do comprimento (divisível em partes igualmente contínuas que, a despeito da divisão, são inteligidas como indivisíveis) assinala que ele tanto pode ser percebido como um indivisível (ao se perceber o seu movimento indivisível) quanto inteligido (ao se abstrair a matéria sensível). Entendamos bem, como a afecção do sensível é produzida por coisas particulares, divididas em partes, e não pelo todo, e dado que inclusive as partes do comprimento são um comprimento, então mesmo por meio da percepção de grandezas particulares podemos perceber o comprimento. Logo, para a sensação, o comprimento é efetivamente uma afecção do “sentido comum” e, em potência, é o contínuo das matemáticas que pode ser propriamente separado daquela forma sensível pelo pensamento. Já quanto à indivisibilidade na noção (formal), as partes não exprimem a essência e, dado que, quando percebemos, somos afeccionados por coisas particulares, e não pelo todo, a noção que exprime a essência não é então em nenhuma medida percebida ou afecção do “sentido comum”. Por conseguinte, somente uma outra capacidade

da alma, a intelectual, pode por acidente induzir o ser a partir dos dados particulares do “sentido comum”.

Por fim, analisemos a última passagem que prossegue na análise comparativa entre os dois tipos de indivisíveis examinados até aqui. Aristóteles esclarece:

*“Pois há também para estes algo indivisível, mas igualmente não separado, que faz o tempo e o comprimento unos. E isso é semelhante para tudo o que é contínuo, tanto para um tempo como para um comprimento.”* (cf. DA III 6 430b<sub>17-20</sub>)<sup>298</sup>

Hicks, Koninck e Berti interpretam que o pronome τούτοις no passo supracitado refere-se aos indivisíveis na forma<sup>299</sup>. Temístio, Filopono, Estéfano, Tricot, Bodéüs e Pierre Thillet compreendem que esse pronome designa os indivisíveis segundo o quanto<sup>300</sup>. Julgamos, como o grupo mencionado primeiramente, que τούτοις substitui os indivisíveis na forma, mas com essa suposição não chegamos às mesmas conclusões daqueles exegetas. Além disso, cremos que quer compreendamos τούτοις como se referindo aos indivisíveis formais quer aos indivisíveis quantitativos, nenhuma dessas escolhas interpretativas tornam a leitura do passo livre de dificuldades. Portanto, apresentaremos rapidamente essas duas hipóteses interpretativas segundo as quais agrupamos aqueles exegetas (exegeses que se distinguem mesmo no interior de cada grupo), bem como os problemas que delas decorrem, e apresentaremos ao final nossa alternativa de leitura ainda em consonância com as escolhas que fizemos nos passos precedentes (cf. DA III 6 430b<sub>14-17</sub>).

Segundo interpretação mais tradicional o pronome τούτοις deve substituir os indivisíveis segundo o quanto, isto é, o comprimento e o tempo, ou em outras palavras, o contínuo, dado que aqueles são coisas contínuas. Como, aliás, Hicks assinala ser essa a

<sup>298</sup>DA III 6 430b<sub>17-20</sub>: ἔνεστι γὰρ κὰν τούτοις τι ἀδιαίρετον, ἀλλ’ ἴσως οὐ χωριστόν, ὃ ποιεῖ ἓνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μήκος. καὶ τοῦθ’ ὁμοίως ἐν ἅπαντί ἐστι τῷ συνεχεῖ, καὶ χρόνῳ καὶ μήκει.

<sup>299</sup>Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 520, nota à 430b<sub>17</sub>; Koninck, T. [1987], *op. cit.*, p. 219 (n. 22), 220-221; Berti [1996], *op. cit.*, p. 397 (n. 17).

<sup>300</sup>Cf. Themistius 110.36-111.12, *op. cit.*, p. 120-121; na esteira de Temístio, Averróis, *op. cit.*, p. 129-130; Philoponus 79,42-80,56, *op. cit.*, p. 94-95; Stephanus 551,22-34, *op. cit.*, p. 131; Tricot, *op. cit.*, p. 188, n. 1; Bodéüs, *op. cit.*, p. 232, n. 5, Thillet, P., *op. cit.*, p. 169, 388 (n. 459).

escolha unânime entre os comentadores gregos<sup>301</sup>. Temístio e Filopono consideram que os passos 430b<sub>17-19</sub> prosseguem na explicação da divisibilidade accidental mencionada em 430b<sub>16-17</sub><sup>302</sup>. Filopono, nesse ponto em acordo com Temístio, menciona que há muitas coisas que são indivisíveis nelas mesmas, mas divisíveis acidentalmente, porque as coisas através das quais elas são conhecidas são divisíveis<sup>303</sup>. E Temístio explica que em 430b<sub>16-17</sub> Aristóteles considera que o intelecto indivisível, por meio da voz divisível, exprime um pensamento indivisível, podendo ser divisível somente por acidente. Assim, segundo o exegeta, no passo subsequente, 430b<sub>17-20</sub>, o filósofo observa que também para o tempo e o comprimento, embora estes sejam divisíveis, do mesmo modo há neles algo indivisível que os faz um<sup>304</sup>. Estéfano se distingue um pouco dessas exegeses ao considerar que τούτοις substitui o tempo e a imaginação, assim, haveria algo de indivisível nestes utilizado pelo intelecto que, por sua vez, faz todo comprimento, tempo ou contínuo um<sup>305</sup>. Tricot, Bodéüs e Pierre Thillet consideram, como Temístio e Filopono, que τούτοις se refere ao tempo e ao comprimento, mas o que produz a indivisibilidade nestes contínuos, para Tricot e Bodéüs, é a forma destes, ou a essência<sup>306</sup>. Assim, segundo estes comentadores contemporâneos, quando o Estagirita adverte, “*mas ... não separado*” (DA III 6 430b<sub>18</sub>: ἀλλ’ ... οὐ χωριστόν.), opor-se-ia à visão platônica, pois se a indivisibilidade da forma reside nas próprias coisas contínuas, então não é preciso supor realidades separadas.

<sup>301</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 520, nota à 430b<sub>17</sub>. Hicks cita uma referência à Filopono que, na verdade, corresponde às linhas de um comentário ao *De anima* 3.1-8 cuja autoria é incerta e que William Charlton, na introdução da sua tradução desse texto, defendeu a hipótese que seguimos de que o autor desse comentário é antes Estéfano. Ver acima, p. 70, n. 55.

<sup>302</sup> Cf. Themistius 110.36-111.12, *op. cit.*, p. 120-121; Philoponus 79,42-80,56, *op. cit.*, p. 94-95.

<sup>303</sup> Cf. Philoponus 79,44-45, *op. cit.*, p. 94.

<sup>304</sup> Cf. Themistius 110.36-111.12, *op. cit.*, p. 120-121. Filopono, nesse ponto do seu comentário ao *De anima*, menciona essa exegese de Temístio (cf. Philoponus 79,42-80,56, *op. cit.*, p. 94-95). Temístio não afirma explicitamente que o ponto e o agora (τό νῦν) são os indivisíveis que fazem o comprimento e o tempo também indivisíveis. Considera somente que o agora pode ser divisível acidentalmente na medida em que o tempo por meio do qual se conhece algo é divisível. E observa que do mesmo modo que para a voz, para o tempo e o comprimento há também algo indivisível presente neles. Já Filopono de fato enuncia que para o comprimento é o ponto que o faz indivisível.

<sup>305</sup> Stephanus 551,22-34, *op. cit.*, p. 131.

<sup>306</sup> Tricot, *op. cit.*, p. 188, n. 1; Bodéüs, *op. cit.*, p. 232, n. 5; Thillet, P., *op. cit.*, p. 169, 388 (n. 459).

Hicks, Koninck e Berti consideram que por τούτοις se deve entender os indivisíveis na forma, o que inclusive parece exigir a inteira expressão κὰν τούτοις (cf. *DA* III 6 430b<sub>17</sub>: “... e também para estes...”), como observa Berti<sup>307</sup>. Ou seja, os passos 430b<sub>14-16</sub> teriam por tema o indivisível na forma e as linhas 430b<sub>17-18</sub> estabeleceriam uma comparação entre esses indivisíveis e os segundo o quanto, estudo precedente neste capítulo do *De anima* (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-14</sub>).

Portanto, segundo a hipótese interpretativa mais corrente, poderíamos traduzir as linhas 430b<sub>17-20</sub> nos seguintes termos: “*Pois há também para o tempo e o comprimento algo indivisível (o agora e o ponto respectivamente), mas ... não separado, que faz o tempo e o comprimento unos. E isso é semelhante para tudo o que é contínuo, tanto para um tempo como para um comprimento.*” Ora, de fato parece bastante sugestivo que o pronome τούτοις substitua “o tempo e o comprimento”. Pois, além de concordar com o pronome que se encontra no plural neutro ou masculino, tendo Aristóteles tratado do indivisível na forma (do pensamento ou conceito, segundo Temístio e Filopono) no passo anterior, então essas linhas seguintes explicariam que também para o contínuo há algo indivisível e que produz a unidade. E essa exegese parece ainda muito coerente, pois se τούτοις substituiu “tempo e comprimento”, ao final da mesma oração Aristóteles então de fato enuncia estes como os objetos da função unificadora de algo (o agora e o ponto) que é indivisível e não separado dessas realidades. Mas, se seguirmos com essa interpretação, os últimos passos dessa argumentação (cf. *DA* III 6 430b<sub>19-20</sub>) serão no mínimo redundantes, pois neles novamente “tempo e comprimento” são enumerados como exemplos de coisas contínuas. Ou seja, em quatro linhas (cf. *DA* III 6 430b<sub>17-20</sub>) o filósofo remeter-nos-ia três vezes aos mesmos termos, “tempo e comprimento”, parecendo tornar o raciocínio pleonástico.

---

<sup>307</sup> Ver referências bibliográficas acima, n. 299.

Então talvez τούτοις deva de fato substituir os indivisíveis na forma, como Hicks os menciona nos termos gregos, τοῖς τῷ εἶδει ἀδιαιρέτοις<sup>308</sup>. Entretanto, cabe observar que nos passos anteriores nos quais se discutiu sobre o indivisível na forma (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>), se os neutros plurais ἐκεῖνα e ἀδιαιρέτα (cf. *DA* III 6 430b<sub>16</sub>) referem-se aos indivisíveis quantitativos (como parece supor Hicks em sua tradução), então não há uma única menção nessa discussão precedente ao indivisível na forma no plural de tal modo que possa concordar em número com o pronome τούτοις do passo subsequente. Todavia, embora também compreendamos que ἐκεῖνα e ἀδιαιρέτα se referem aos indivisíveis quantitativos – porquanto, não encontramos nenhuma menção ao indivisível na forma no plural no passo precedente –, preferimos igualmente supor que τούτοις se refere a esse indivisível. Talvez, então, a proximidade daqueles termos no neutro plural do passo anterior tenha influenciado a menção seguinte ao indivisível na forma feita também no plural. Ademais, julgamos que temos maiores ganhos conceituais com essa escolha interpretativa.

Portanto, de acordo com essa segunda hipótese, poderíamos traduzir as linhas 430b<sub>17-20</sub> nos seguintes termos: “*Pois há também para os indivisíveis na forma algo indivisível, mas ... não separado, que faz o tempo e o comprimento unos. E isso é semelhante para tudo o que é contínuo, tanto para um tempo como para um comprimento.*” Essa tradução parece melhor justificar as linhas finais da passagem, 430b<sub>19-20</sub>, pois Aristóteles retomaria brevemente o indivisível segundo o quanto, o contínuo, para afirmar que este é semelhante (ὁμοίως) ao indivisível na forma. Ou seja, estes indivisíveis são semelhantes com relação a existir para eles algo não separado e indivisível que produz a apreensão destes como coisas unas. Entretanto, são agora as linhas 430b<sub>18-19</sub> (cf. *DA* III 6 430b<sub>17-20</sub>: ἀλλ’ ἕως οὐ χωριστόν, ὃ ποιεῖ ἓνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μήκος.) que exigem maiores explicações. Afinal, não é claro como após o filósofo ter afirmado que há também para os indivisíveis na forma

<sup>308</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 520, nota à 430b<sub>17</sub>.

algo indivisível e não separado, depois, na mesma oração, passe abruptamente a considerar sobre a unidade para os indivisíveis quantitativos. Estamos então diante de grandes dificuldades se temos em conta a passagem inteira, e não apenas cada passo, e pretendemos não somente que a argumentação seja coerente, inteligível, mas que também (já que se inicia com a conjunção γὰρ) seja uma explicação da discussão antecedente.

Deste modo, como nos passos anteriores, a argumentação do Estagirita prossegue bastante elíptica, ou como menciona Estéfano, novamente o filósofo usa termos muito vagos, soltos, o que compromete a interpretação<sup>309</sup>. E como se não bastassem as dificuldades levantadas, cabe ainda observar que quase todas as traduções por nós utilizadas – tenham os tradutores compreendido que τούτοις se refere quer aos indivisíveis quantitativos quer aos formais – traduzem o advérbio ἴσως da passagem em exame (cf. *DA* III 6 430b<sub>18</sub>: ἄλλ' ἴσως οὐ χωριστόν,) por “certamente”<sup>310</sup>. Apenas na tradução e comentário de Estéfano ao *De anima*, bem como na tradução contemporânea pouco comentada de Pierre Thillet, encontramos ἴσως significando contrariamente uma possibilidade e não algo indubitável. Estéfano, então, ao traduzir ἴσως como um advérbio que exprime uma dúvida (“talvez”), levanta a questão de saber por que Aristóteles usa esse termo nesse passo, tornando assim questionável a observação sobre a separabilidade do que é indivisível e causa da unidade no

<sup>309</sup> Cf. Stephanus 551,22, *op. cit.*, p. 131.

<sup>310</sup> Temístio faz uma paráfrase comentada, e não propriamente uma tradução do *De anima*, e segundo a tradução de Robert B. Todd da paráfrase do comentador antigo, diz: “and while this may not be separate” (cf. Themistius 110.37, *op. cit.*, p. 120). Filopono omite a tradução desse passo 430b<sub>18</sub>, mas em sua explicação a 430b<sub>17</sub> parece o ter em consideração, citamos tradução William Charlton do comentador grego: “in all composite things there is something simple. It is not capable of existing on its own,” (cf. Philoponus 79,49-50, *op. cit.*, p. 95). Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 139: “though certainly not separately existent,”; Tricot, *op. cit.*, p. 187: “mais aussi sans doute de non-séparé,”; Hamlyn, *op. cit.*, p. 61: “although surely not separate,”; Bodéüs, *op. cit.*, p. 232: “quoique sans doute inséparable,”; Berti [1996], *op. cit.*, p. 396: “mais aussi sans doute de non séparé,”; Angioni, L. [2002], *op. cit.*, p. 99 e igualmente Gomes dos Reis, M. C., *op. cit.*, p.118: “embora certamente não separado,”. Averróis oferece uma tradução diferente das anteriores do advérbio ἴσως, segundo a tradução de Alain de Libera desse comentário árabe, citamos: “mais il vaut mieux dire qu’il est non séparable.” Koninck ignora o advérbio ἴσως em seu comentário: “sans en être toutefois separe”, cf. Koninck [1987], *op. cit.*, p. 221. E somente Estéfano, entre os comentadores antigos que pesquisamos, traduz o advérbio em um dos sentidos que encontramos nos dicionários de Liddel&Scoott e A.Bailly, bem como desenvolve um comentário diverso coerente com sua tradução, citamos a tradução de William Charlton do comentador grego: “but perhaps not separable”, cf. Stephanus 551,21, *op. cit.*, p. 131. E entre as traduções contemporâneas que utilizamos, apenas Pierre Thillet faz a mesma escolha de Estéfano para a tradução desse termo, entretanto, não apresenta nenhuma nota ou comentário, citamos: “mais qui n’est peut-être pas separe,”, cf. Thillet, P., *op. cit.*, p. 169.

tempo e na imaginação (termos que τούτοις substituiria, segundo o comentador). E explica que o Estagirita se exprime nesse modo impreciso porque a imaginação, que segundo o exegeta é o intelecto passivo não separado do corpo e destrutível, age com o intelecto. Sendo assim, o filósofo não poderia dizer indiscutivelmente que o intelecto não é separado, afinal, se a imaginação enquanto intelecto passivo de fato não é separada, já o intelecto atual é separado. E observa o exegeta que é em razão da imaginação ser indivisível e agir juntamente com o intelecto, que o intelecto, sendo separado, conhece todas as coisas como unas.

Entretanto, a despeito do poder didático das explicações de Estéfano, bem como o apelo dessa exegese sob forte influência cristã para os nossos ouvidos ocidentais, julgamos não ser necessário traduzir ἴσως por um advérbio que exprima uma incerteza. Ademais, também não nos parece necessário ir ao extremo oposto e supormos que o Estagirita por meio desse advérbio pretenda exprimir-se em um modo bastante imperativo. Julgamos ser suficiente simplesmente traduzirmos o advérbio ἴσως pelo primeiro significado que aparece em qualquer dicionário, a saber, *“igualmente”*. Resta, então, compreender que equivalência Aristóteles pretendeu estabelecer com essa advertência: *“mas igualmente não separado,”* (DA III 6 430b<sub>18</sub>: ἀλλ’ ἴσως οὐ χωριστόν.). Sendo assim, sigamos em nossa análise dos passos 430b<sub>17-20</sub>, mas coerentemente com nosso estudo da argumentação precedente que muito dista dos comentários mencionados. Por meio dessa leitura alternativa buscaremos, então, justificar nossa escolha de se traduzir o advérbio ἴσως por *“igualmente”*, bem como nossa compreensão de que o pronome τούτοις se refere ao indivisível na forma, apesar dos vários problemas que disso decorrem. E voltamos a dizer que estamos diante de uma passagem bastante elíptica, o que nos obriga ou a desistir do esforço de entender ou conjecturarmos, e como precisamos prosseguir na tarefa que nos propomos, sigamos adiante em nossa leitura.

Se continuarmos coerentes com nossa hipótese interpretativa, é preciso notar que antes desse passo o Estagirita examina o indivisível na forma em uma análise por



contraposição que apontou semelhanças e diferenças entre este e o indivisível quantitativo. Assim, primeiro o filósofo anuncia que se fará um estudo não mais do indivisível segundo o quanto, mas do indivisível na forma, e que esse é inteligido em um tempo indivisível e em uma parte indivisível da alma (cf. *DA III 6 430b<sub>14-15</sub>*). Ora, como bem nos mostrou o estudo anterior, o indivisível quantitativo também é apreendido em um tempo indivisível e em uma parte indivisível da alma (cf. *DA III 6 430b<sub>6-14</sub>*). Portanto, não é ainda nesses passos que se evidenciam as diferenças existentes entre os indivisíveis em discussão, mas em *430b<sub>16-17</sub>*, quando o filósofo introduz uma advertência. Tendo afirmado que o indivisível na forma é inteligido na parte indivisível da alma, Aristóteles reconsidera isso que afirmou e diz que tal se dá somente segundo acidente. Pois, como interpretamos, essa parte indivisível da alma corresponde ao “sentido comum”, e somente as realidades matemáticas que ainda não foram separadas pelo intelecto e que correspondem aos sensíveis comuns podem propriamente afetar essa parte da alma (cf. *DA III 6 430b<sub>16</sub>*). E o Estagirita acrescenta ainda outra distinção. Tendo observado que a forma é um indivisível apreendido pelo intelecto na parte indivisível da alma, assim como o comprimento, a comparação procede somente se este é considerado em sua indivisibilidade, e não enquanto pode ser dividido ao infinito (cf. *DA III 6 430b<sub>16-17</sub>*). Afinal, a forma não se divide como o comprimento tal que, a despeito da divisão, possa ser inteligida em sua essência, diferentemente do indivisível quantitativo. Portanto, o indivisível formal se assemelha ao quantitativo somente na medida em que este é considerado em sua indivisibilidade.

Assim, a expressão “*também para estes*” (*DA III 6 430b<sub>17</sub>: ... κἀν τούτοις ...*) do passo subsequente a essa análise por contraposição entre o indivisível quantitativo e o indivisível na forma prossegue com essa análise comparativa. Ademais, cremos que a conjunção γὰρ (pois, com efeito) é utilizada para introduzir uma justificação de algo dito precedentemente. A saber, o indivisível na forma é inteligido em um tempo indivisível e em

uma parte indivisível da alma, como o comprimento, pois também para ele (κᾶν τοῦτοις) há algo indivisível, mas não separado, que faz o tempo e o comprimento também indivisíveis. Resta, então, compreender, porque o Estagirita começa uma oração afirmando algo sobre o indivisível na forma e abruptamente passa a considerar acerca do indivisível quantitativo (cf. *DA III 6 430b<sub>17-19</sub>*). Primeiramente observemos que a expressão “*mas igualmente não separado*” (*DA III 6 430b<sub>18</sub>*: ἀλλ’ ἴσως οὐ χωριστόν) subsequente à menção aos indivisíveis na forma não pode se referir ao intelecto, se não pretendemos atenuar as afirmações dos capítulos anteriores (cf. *DA III 4-5*) segundo as quais a atividade do intelecto humano é separada do corpo. Mas entendemos que “*não separado*” significa também aqui não separado do corpo, apesar dessa expressão não poder se referir ao intelecto. Ademais, se essa passagem explica o que se discutiu nos passos anteriores sobre o indivisível na forma, como vimos, o indivisível da alma mencionado acima parece ser antes o “sentido comum” (cf. *DA III 6 430b<sub>15</sub>*). Se conseguimos sustentar essa alternativa de leitura, então também aqui a expressão “*não separado*” pode referir-se ao “sentido comum” aludido anteriormente. Ou seja, o filósofo explica que porque há algo indivisível, a saber, o “sentido comum”, e não separado do corpo, então, o indivisível formal, assim como o quantitativo, é também apreendido como indivisível. Afinal, há uma faculdade da alma sensitiva, o “sentido comum”, que primeiro apreende o tempo e o comprimento como efetivamente indivisíveis. E como vimos, para Aristóteles não se pensa nada sem uma grandeza, portanto, o “sentido comum” é o indivisível da alma que possibilita tanto ao matemático apreender o contínuo quanto ao filósofo induzir uma forma universal. Por conseguinte, as formas, assim como as grandezas, a despeito da multiplicidade de que procedem os dados da sensação, são separadas pelo intelecto no “sentido comum” e independem da existência de outras substâncias separadas para serem inteligidas como coisas unas. E reverbera novamente nesses elípticos passos uma crítica aos platônicos quanto à existência separada de algo que produza a unidade.

Nessa interpretação, portanto, ao depararmos com muitas elipses no texto de Aristóteles, tentamos preencher essas lacunas com uma argumentação que não se evidencia em uma análise circunscrita às linhas que temos às mãos. Mas, a despeito de ser bastante conjectural, cremos que é plausível. Pois buscamos relacionar diferentes obras do *Corpus*, tendo sempre presente outros passos argumentativos do filósofo que contribuam na reconstrução de um texto que não afigura ser mais do que anotações de aula. Notações, seja do discípulo atento às aulas, seja do próprio mestre cuidadoso em marcar passos suficientes para desenvolver seu raciocínio oralmente junto a um seletivo grupo de discípulos<sup>311</sup> Mas nós, que não somos ouvintes, e sim apenas leitores dessas notas, resta-nos especular com alguma coerência interna, bem como em concordância com os demais textos peripatéticos que nos foram transmitidos. E desse modo visamos reconstituir o alcance explicativo da argumentação do *De anima* III 6. E por isso ocupamos tanto tempo (e páginas) investigando, explicando, justificando lacunas dos passos do texto peripatético que nos chegou. Afinal, apesar do caráter conjectural dessa investigação, parece-nos que não podemos almejar compreender a noética de Aristóteles se não estabelecermos quais são os liames omitidos que conectam as notas que possuímos dessa teoria do conhecimento.

Por fim, para de fato concluirmos nossa análise do indivisível na forma (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>: ἀδιάρητον ... τῷ εἶδει) falta ainda elucidarmos o sentido preciso do termo “forma” utilizado pelo Estagirita no *De anima* III 6. Julgamos que nesse capítulo, assim como na discussão sobre os sentidos do “um” da *Metafísica* I 1 (cf. *Metaph.* I 1 1052a<sub>31</sub>), o

---

<sup>311</sup> Cito considerações de Angioni na apresentação da sua tradução parcial ao *De anima* sobre o estado peculiar dos textos de Aristóteles que nos chegaram e que nos esforçamos por ler, compreender e comentar: “(o texto aristotélico) não foi confeccionado more geometrico com destino a algum público universal, mas, pelo contrário, evidencia a cada linha sua destinação ‘interna’, voltada para o próprio grupo de trabalho que girava em torno de Aristóteles. Talvez seja impossível determinar com precisão a natureza exata dos escritos aristotélicos que hoje constituem o *Corpus*. Mas, seja como for – seja eles ‘notas de aula’ tomadas por algum discípulo e revistas por Aristóteles, sejam ‘lembretes programáticos’ para as aulas, etc. -, o fato é que o estilo argumentativo se pauta pela concisão. Às vezes, uma peça de terminologia técnica vem resolver sem mais delongas uma série de relações conceituais já familiares, e suficientes para desemaranhar e solucionar o problema em questão.”(cf. Angioni, L. [2002], *op. cit.*, p. 4-5).

vocábulo “forma” (εἶδος) é compreendido em um sentido pouco técnico. Aliás, a unidade nocional é confusamente classificada em *Metafísica* Δ 6, tal que o exato significado de εἶδος, γένος e λόγος, como vimos acima, não é muito claro em alguns passos daquele capítulo<sup>312</sup>. No entanto, adiaremos essa discussão para quando formos analisar as operações envolvidas na inteligência dos indivisíveis na forma. Mas, por ora, passemos ao exame do último indivisível enumerado pelo filósofo, a saber, o ponto (ἡ στιγμὴ) geométrico.

### 2.3.3 O ponto: indivisível que divide – limite (πέρας)

Aristóteles classifica o terceiro indivisível em seu tratado da alma nos seguintes termos:

*“Mas o ponto e toda divisão, e o assim indivisível, evidenciam-se como a privação. E o raciocínio é semelhante para os outros, por exemplo, como se conhece o mau ou o preto? Pois de algum modo conhece-se por meio dos contrários. E é preciso que o cognoscente seja em potência e [um dos contrários] esteja nele.”* (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-24</sub>)<sup>313</sup>

Ora, o filósofo denominou o comprimento (τὸ μήκος) de indivisível segundo o quanto (cf. *DA* III 6 430b<sub>14</sub>: τὸ ... κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον...), bem como o indivisível subsequente à análise daquele de indivisível na forma (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>: τὸ ... ἀδιαίρετον ... τῷ εἶδει). E, como vimos, é comum encontrarmos os sentidos do “um” sumariamente classificados segundo uma bipartição nos gêneros categorias da quantidade e qualidade (cf. *Metafísica* Δ 1016b<sub>11-13</sub>, 1016b<sub>23-24</sub>; I 1052b<sub>34-35</sub>, 1053a<sub>18-20</sub>, 1053b<sub>5-8</sub>). Assim,

<sup>312</sup> Ver acima item 2.3 Os modos de se dizer o indivisível: sentidos do ἔν, p. 125-127, 134-136.

<sup>313</sup> *DA* III 6 430b<sub>20-24</sub>: ἡ δὲ στιγμὴ καὶ πᾶσα διαίρεσις, καὶ τὸ οὕτως ἀδιαίρετον, δηλοῦται ὡςπερ ἡ στέρησις, καὶ ὁμοίως ὁ λόγος ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γὰρ πῶς γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ † ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †. Há um problema de texto em 430b<sub>24</sub>, provavelmente um passo corrompido, citamos a opção da edição de W.D.Ross [1963] que acompanha os manuscritos CUP<sup>P</sup>S<sup>c</sup>, pois trabalhamos com essa edição. Contudo, o texto dos manuscritos LX (ἐν εἶναι ἐν αὐτῷ) facilita a compreensão e tradução do passo. De todo modo, qualquer lição que se escolha seguir, cremos que é preciso manter o sentido da discussão. Ou seja, o Estagirita explica que para conhecer o ponto geométrico é preciso possuir em potência na alma o contrário a partir do qual esse é conhecido, a saber, a partir da privação do contínuo.

o comprimento, ou o contínuo (tempo e comprimento), é unidade ou indivisível na figura da quantidade, e a forma na figura da qualidade<sup>314</sup>. Entretanto, o ponto (ἡ στιγμή) não parece estar classificado segundo esses gêneros categoriais. Pois, à rigor, quantidade é ou uma multidão (πλῆθος) de partes que não têm posição, nem limite comum, partes estas que não tendem umas às outras, mas que apresentam uma ordem; ou é uma grandeza mensurável, isto é, uma quantidade contínua com limites comuns cujas partes tendem umas às outras e que têm posição (cf. *Metaph.* Δ 13, *Cat.* VI 4b<sub>20</sub>-5a<sub>37</sub>). Porém, o ponto tem posição, diferentemente da unidade aritmética ou dos números, e não tem partes, diversamente do contínuo (cf. *Metaph.* Δ 6 1016b<sub>25-26</sub>), portanto, não afigura ser propriamente uma quantidade. E sequer é uma qualidade, pois o ponto não é afecção (πάθος) das substâncias, tal como doce, branco (cf. *Cat.* VIII 9a<sub>28</sub>-9b<sub>8</sub>, *Metaph.* Δ 14 1020b<sub>8-12</sub>); nem disposição mais ou menos estável (ἔξις / διόθεσις), tal como corajoso ou saudável (cf. *Cat.* VIII 8b<sub>26</sub>-9a<sub>27</sub>, *Metaph.* Δ 14 1020b<sub>12-13</sub>); ou mesmo qualidades dos sólidos ou números, tal como triangular ou cúbico (cf. *Cat.* VIII 10a<sub>11-15</sub>, *Metaph.* Δ 14 1020b<sub>2-8</sub>); muito menos diferença específica das substâncias (cf. *Metaph.* Δ 14 1020a<sub>33-b2</sub>)<sup>315</sup>.

Entretanto, como vimos em *Metafísica* Δ 6, o ponto parece classificado juntamente com a unidade aritmética dentre os sentidos do “um” segundo a quantidade<sup>316</sup>. Diz o Estagirita: “*assim então, de uma parte, o indivisível segundo a quantidade, inteiramente e sem posição, diz-se unidade, de outra, o inteiramente [indivisível] e que tem posição [diz-se]*

<sup>314</sup> Sobre forma (εἶδος) entendida como qualidade nas classificações bipartidas dos sentidos do “um” de Aristóteles, ver nosso comentário acima p. 142-143, n. 151-152; p. 173-174.

<sup>315</sup> *Ibidem* nota anterior. Como é bem sabido, diferentemente do texto das *Categorias*, na *Metafísica* Aristóteles enumera a diferença específica ou forma (εἶδος) como um dos sentidos de qualidade. Comentamos acima (p. 142, n. 152) que estamos de acordo com Tricot que explica haver uma estreita solidariedade entre as noções de substância e qualidade, e acrescentamos por agora esclarecimento de Trendelenburg mencionado por Reale (cf. Reale, *op. cit.*, p. 266, n. 2) segundo o qual enquanto a categoria de quantidade é mais próxima da matéria, a de qualidade é mais próxima da forma, logo, observa Reale, é fácil concebermos a relação da qualidade com a forma. Enfim, de um modo geral e menos rigoroso, qualidades são atribuições que distinguem as coisas, e tais diferenças podem ser acidentais, próprias ou essenciais (por exemplo: branco, bípede, racional), e se são essenciais, exprimem propriamente a forma ou essência de uma substância.

<sup>316</sup> Ver nosso comentário acima da indivisibilidade segundo o quanto e a unidade aritmética como paradigma de indivisibilidade e medida, p. 139-141.

ponto.” (*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>24-26</sub>: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντη καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντη καὶ θέσιν ἔχον στιγμῆ.). Poderíamos presumir, em razão desses passos da *Metafísica*, que indivisíveis segundo o quanto não são apenas as quantidades contínuas, mas também as realidades discretas, tais como o ponto e a unidade aritmética. Todavia, como vimos, quando Aristóteles denomina em seu tratado da alma a análise do comprimento como um estudo do indivisível segundo o quanto, contempla o sentido de quantidade como grandeza mensurável, mas não enuncia a unidade aritmética como um indivisível quantitativo e nem inclui o ponto nessa classificação. Poderíamos, então, supor que o ponto geométrico e a unidade aritmética não foram enumerados nesse capítulo do *De anima* como indivisíveis quantitativos porque esse texto é uma mera notação de aula, bastante elíptico, mas, a despeito disso, assim o Estagirita os classificaria. Ou mesmo considerarmos que o filósofo não necessariamente pretendeu ser exaustivo nessa sua classificação dos indivisíveis, tema desse capítulo de sua psicologia. Cremos, no entanto, que obtemos uma reflexão mais profícua se supusermos como intencional a classificação do ponto à parte dos indivisíveis quantitativos, bem como a ausência da unidade aritmética nessa discussão.

Entendamos melhor. Mencionamos inicialmente que o ponto, assim como a unidade aritmética □ a despeito de em *Metafísica* Δ 6 afigurarem classificados dentre os indivisíveis segundo o quanto – não são relacionados dentre os sentidos de quantidade classificados pelo Estagirita (cf. *Metaph.* Δ 13, *Cat.* VI). Afinal, o ponto não é uma realidade geométrica mensurável e a unidade não é um número. Pois, como vimos, quantidades mensuráveis são realidades cujas partes são comuns e tendem umas às outras, isto é, contínuas em uma, duas ou três dimensões (linhas, superfícies ou sólidos), diferentemente do ponto que é uma realidade discreta. Ademais, números são multidões cujas partes são discretas; evidentemente, ainda que a unidade aritmética e o ponto sejam discretos, não são uma

multidão. Sendo assim, sabemos que o ponto e a unidade aritmética não se encontram classificados dentre os sentidos de quantidade, resta saber o que positivamente significam essas noções e porque podemos, em alguma medida, relacioná-las à categoria de quantidade.

O que há em comum entre o ponto e as quantidades contínuas em uma ou duas dimensões (linhas e superfícies) é que todos estes são limites ou divisões (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>18-20</sub>, 1002b<sub>10-11</sub>, Z 2 1028b<sub>16-17</sub>, K 2 1060b<sub>13-19</sub>, N 3 1090b<sub>8-9</sub>). Como Aristóteles assevera: “*com efeito, todas essas coisas [o agora, os pontos, as linhas e as superfícies] são semelhantemente limites ou divisões.*” (cf. *Metaph.* B 5 1002b<sub>10-11</sub>: ἅπαντα γὰρ ὁμοίως ἢ πέρατα ἢ διαιρέσεις εἰσίν.). No entanto, o ponto não é percebido, tal como são percebidos o comprimento e a superfície, mas tão-somente abstraído pelo intelecto a partir do ser em potência de uma grandeza na alma. Entendamos bem, as grandezas (em uma, duas ou três dimensões) são sensíveis comuns, e enquanto tais, perceptíveis (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-18</sub>, III 1 425a<sub>15-16</sub>, *De sensu* 1 437a<sub>8-9</sub>). Resta, assim, ao intelecto separar a matéria inteligível da afecção do “sentido comum”, isto é, abstrair o contínuo das matemáticas do φάντασμα produzido pela afecção das grandezas sensíveis<sup>317</sup>. Mas o ponto, embora seja um limite, e nisso semelhante à linha e à superfície, não é um sensível comum e evidentemente não percebemos pontos, e sim grandezas. Em outras palavras, o ponto afigura existir somente enquanto uma realidade separada pelo intelecto, pois ele é limite da linha matemática, e não dos corpos sensíveis. Poder-se-ia objetar que o mesmo dever-se-ia afirmar acerca do contínuo das matemáticas, pois eles também são abstrações, e não realidades perceptíveis, como o Estagirita observa em alusão a uma crítica de Protágoras aos geômetras: “*com efeito, nenhum dos sensíveis é assim reto nem redondo; pois, o círculo não toca a tangente segundo um ponto,*” (cf. *Metaph.* B 2 998a<sub>1-4</sub>: [οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμήν ὁ κύκλος ...]). Contudo, tendo

<sup>317</sup> Como discutimos nos itens acima, 2.3.1 Indivisível segundo o quanto e 2.3.2 Indivisível na forma, p. 153-156, p. 207-210.

Aristóteles classificado grandeza, número e unidade como sensíveis comuns, sem incluir o ponto dentre estes (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-18</sub>, III 1 425a<sub>15-16</sub>, *De sensu* 1 437a<sub>8-9</sub>), julgamos que para esse inteligível não há sequer uma forma sensível a partir da qual o intelecto possa abstraí-lo. Sendo assim, ainda que apreendamos o ponto também por meio de uma atividade do intelecto de abstração, o ponto não afigura ser uma realidade separada das formas sensíveis pelo intelecto, como o contínuo, mas, como bem explica o filósofo, é apreendido por uma espécie de privação de certa matéria inteligível (privação do contínuo). cremos, portanto, que essa classificação do ponto à parte dos indivisíveis quantitativos e formais do *De anima* (tema que inclusive é introduzido pela partícula δὲ, como traduzimos, em seu sentido adversativo), deve-se à natureza anômala desse inteligível. Embora nas discussões da *Metafísica* Δ 6 dos sentidos do “um”, o filósofo, menos rigorosamente, enumere o ponto dentre os indivisíveis quantitativos, pois assim como a linha e a superfície, ele também é um limite de uma grandeza.

Temístio comenta o modo de ser do ponto e do “agora” (τό νῦν) como privação. Explica que não apreendemos diretamente o ponto, assim como o “agora”, mas ao remover o intervalo temporal e o espaço quantitativo dos quais eles são respectivamente limites<sup>318</sup>. E remete-nos a uma espécie de “raciocínio bastardo”<sup>319</sup> envolvido na intelecção do ponto, do mal, bem como na percepção do preto e do silêncio. Assim, esses estados privativos são apreendidos não diretamente<sup>320</sup>, mas a faculdade sensitiva e o intelecto apreendem essas realidades por privação e abstração. Ou seja, conclui o exegeta antigo, esses indivisíveis são apreendidos não através do impacto direto (κατ’ ἐπέρεισιν) da forma, mas por uma

<sup>318</sup> Cf. Themistius 111.13-26, *op. cit.*, p. 121-122.

<sup>319</sup> Referência à Platão, *Timeu* 52b2 – cf. Themistius 111.24-25, *op. cit.*, p. 122.

<sup>320</sup> Cf. Themistius, *op. cit.*, p. 121, n. 185 – “[direct] encounter”, como Robert B. Todd traduz a expressão κατ’ ἐπιβολήν utilizada por Temístio, e explica que o termo ἐπιβολή pode ter sua origem na epistemologia epicurista, mas é um termo regularmente usado na filosofia grega tardia para descrever tanto o conhecimento perceptivo quanto o mental.



remoção<sup>321</sup>. Concordamos com Temístio ao afirmar essa natureza diversa do ponto, que não é pensado por meio da apreensão de uma forma, e sim da remoção de certa forma, a saber, do contínuo. Mas não nos parece ser necessário considerar essa operação um “raciocínio bastardo”, pois é próprio e necessário ao pensamento humano, que ora é em potência ora atual, apreender inteligíveis também segundo essa distinção modal. Afinal, a intelecção dessas realidades matemáticas, do ponto e do contínuo, parece justamente ser possível em razão de uma distinção entre o estado potencial e o atual e a relação de contrariedade própria a essas noções.

Compreendamos bem, os limites geométricos (ponto, linha e superfície) não são privações que estão em relação com os seus contrários tal que quando um vem a ser, o outro se corrompe, como uma qualidade advém da corrupção da qualidade contrária. Pois, para as realidades matemáticas não há propriamente geração e corrupção, ou mudança, porque não há uma matéria sensível como substrato dos contrários (cf. *Metaph.* H 5 1044b<sub>21-29</sub>). E Aristóteles adverte do caráter não engendrável dessas realidades nos seguintes termos: “*mas os pontos, as linhas e as superfícies não podem nem gerar-se nem corromper-se, embora ora sejam ora não sejam.*” (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>32-34</sub>: τὰς δὲ στιγμᾶς καὶ τὰς γραμμᾶς καὶ τὰς ἐπιφανείας οὐκ ἐνδέχεται οὔτε γίνεσθαι οὔτε φθείρεσθαι, ὅτε μὲν οὔσας ὅτε δὲ οὐκ οὔσας.). É preciso então saber como essas realidades que não possuem uma matéria sensível como substrato das diferenças vêm a ser sem que os seus contrários se corrompam, enfim, como podem em alguma medida subsistir simultaneamente. Entendemos, portanto, que para esses limites geométricos, embora um dos contrários seja uma privação da forma, quando o limite é em ato, não corrompe o seu contrário, mas apenas a forma de que é limite passa ao estado potencial. Ou seja: a relação de contrariedade em questão não implica corrupção, destruição, mas apenas distinção modal com respeito ao estado potencial ou atual desses

---

<sup>321</sup> Cf. Themistius 111.25-26, *op. cit.*, p. 122.

inteligíveis (cf. *DA* II 5). Ademais, como é bem sabido, para Aristóteles o intelecto apreende somente o que é determinado, finito. Assim, o vir a ser de um sólido depende da apreensão simultânea do seu limite, da superfície, mas não da efetiva separação dessa noção pelo intelecto. E o mesmo se dá na intelecção das demais grandezas, dependem de uma apreensão simultânea dos seus limites, mas considerados apenas em potência, não separados pelo intelecto. Sendo assim, a intelecção do ponto afigura também ser, como a intelecção das demais realidades matemáticas, uma atividade de abstração ou separação pelo pensamento dessa realidade da matéria.

Entretanto, cabe observar, conforme mencionamos, que o ponto geométrico de fato não é, tal como são as grandezas e os números, uma propriedade em potência nas coisas e para a qual há uma forma sensível correspondente. Assim, quando percebemos a linha, não percebemos propriamente o ponto como limite de uma reta, pois percebemos apenas contínuos em uma, duas ou três dimensões, e não realidades discretas. Mas quando pensamos a linha, também apreendemos tanto o ponto quanto essa grandeza conforme aquela distinção modal inerente à intelecção dos demais limites e limitados, tal que quando um é em potência, o outro é em ato. Afinal, para se pensar uma linha, não podemos concebê-la como uma reta infinita, então simultaneamente apreendemos o seu contrário, a saber, os limites da linha, o ponto como um outro. Porém, não atualizamos os infinitos pontos por meio dos quais se poderia sempre dividir a linha, pois então destruiríamos a continuidade da linha, e pensamos o ponto como o mesmo (cf. *Phys.* IV 13 222a<sub>16-17</sub>). Esse duplo modo de ser do ponto, como um mesmo que unifica as partes de uma linha, e como um outro que divide a linha, faz a intelecção dessa noção intrinsecamente relacionada à intelecção da linha conforme se tome esta em seu estado potencial ou atual. Logo, a intelecção do ponto não afigura ser um raciocínio bastardo porque, apesar deste limite geométrico ser uma realidade discreta e não

ser propriamente abstraído das formas sensíveis, sua intelecção é inerente à intelecção da linha.

Mas ainda que o ponto esteja intrinsecamente relacionado à intelecção do comprimento, não deve ser compreendido como um elemento constitutivo da linha (cf. *Metaph.* Δ 3 1014b<sub>6-9</sub>), como um princípio, e muito menos como substância (cf. *Metaph.* B 5). Assim, Aristóteles, em uma discussão sobre o estatuto ontológico das realidades matemáticas (unidade, números, ponto, linhas, superfícies e sólidos), estabelece uma comparação (em um tom irônico) entre o que uma tradição anterior e outra posterior compreenderam como princípio das coisas sensíveis e substâncias (cf. *Metaph.* B 5). Segundo o Estagirita, a maioria dos homens e os filósofos anteriores teriam compreendido que os elementos (água, terra, fogo e ar) eram os princípios de todos os seres, sendo os corpos eminentemente substâncias (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>8-11</sub>)<sup>322</sup>. Em contrapartida, os filósofos posteriores e mais sábios do que aqueles fisiólogos ou naturalistas teriam diversamente sustentado que os princípios dos seres são os números (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>11</sub>)<sup>323</sup>. E Aristóteles, então, explica que esses últimos filósofos pensavam nos seguintes termos: “*mas seguramente o corpo é menos substância do que a superfície, e esta [é menos substância] do que a linha, e esta [a linha] do que a unidade e o ponto; com efeito, o corpo se define por estes, e parece que esses podem ser sem o corpo, mas é impossível que o corpo seja sem estes.*” (*Metaph.* B 5 1002a<sub>4-8</sub>: ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα ἦττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ

<sup>322</sup> Cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>8</sub>: οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον – οἱ πρότερον também poderia significar os primeiros ou os melhores. Tricot explica que Aristóteles refere-se, com οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον, aos primeiros fisiólogos, que admitiam apenas os princípios materiais (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 161, n.3).

<sup>323</sup> Cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>11</sub>: οἱ δ' ὕστεροι καὶ σοφώτεροι τούτων – o Estagirita parece manter o tom irônico ao denominar esses posteriores de os mais sábios. Com οἱ δ' ὕστεροι καὶ σοφώτεροι τούτων, Tricot considera que Aristóteles refere-se aos pitagóricos e Platão, que se opunham àqueles primeiros fisiólogos (cf. Tricot, *ibidem* nota anterior). Reale, em nota à *Metafísica* N 3 1090b<sub>5</sub> (passo que apresenta uma doutrina correspondente à supracitada), comenta que muitos estudiosos consideram estar em discussão o pensamento dos pitagóricos, outros, de Espeusipo, mas considera que mesmo não se tratando de Espeusipo, deve-se admitir tratar-se de Pitagóricos platonizantes ou de uma mistura dos dois pontos de vista (cf. Reale, *op. cit.*, p. 732, n. 13). Robin assim resume a questão: “*Bref il ne faut pas vouloir établir une distinction trop marquée entre la doctrine mathématique des uns et des autres, quant aux raisons et à l’objet, sauf sur ce point, qu’Ar. met sans cesse en lumière comme étant la caractéristique différentielle fondamentale: les Platon. séparaient les objets mathém., les Pythagor. les considéraient comme immanents.*” (cf. Robin, L., *op. cit.*, p. 228, n. 231).

αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ αὕτη τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τούτοις γὰρ ὄρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεται δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων ἄδύνατον.)<sup>324</sup>. Portanto, segundo o Estagirita, para essa tradição filosófica, o ponto ao lado da unidade aritmética, por serem mais simples que as demais realidades, seriam eminentemente princípios ou causas das grandezas e dos corpos, ademais, e em relação a estes, seriam prioritariamente substâncias, pois subsistiriam por si mesmos<sup>325</sup>. Em outra discussão menos aporética, mas não menos crítica em relação à Platão, Aristóteles levanta a questão de saber do que deriva os pontos contidos na linha (cf. *Metaph.* A 9 992a<sub>19-20</sub>), dado que para os platônicos a linha contida na superfície derivaria do curto e do longo, a superfície, por sua vez, do largo e do estreito (cf. *Metaph.* A 9 992a<sub>19-20</sub>). Ora, tal é uma dificuldade em saber como o ponto, que é discreto, seria princípio de algo contínuo e compartilharia do gênero do curto e longo de que deriva a linha. Enfim, o problema de entender de que gênero

<sup>324</sup> O passo supracitado (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>4-8</sub>), que serve de exemplo do modo em que aqueles filósofos posteriores e mais sábios pensavam, parece melhor exprimir a interpretação de Aristóteles dos intermediários de Platão (como substâncias separadas) do que como entende as realidades matemáticas dos pitagóricos (imanentes aos sensíveis). Cabe então observar o caráter aporético desse capítulo (cf. *Metaph.* B 5), no qual o Estagirita polemiza quanto à questão de saber se as realidades matemáticas mais simples (unidade, números, ponto e linhas) são princípios ou substâncias. Assim, sua argumentação parece se inclinar a favor das doutrinas dos primeiros fisiólogos ou naturalistas, além disso, não é suficientemente clara se se refere aos pitagóricos ou aos platônicos. Cremos, portanto, que tal inclinação do filósofo aos naturalistas, bem como um menor rigor em distinguir pitagóricos de platônicos, tem por objetivo acirrar o debate e tornar a argumentação aporética. Pois, certamente, não são os naturalistas que mais influenciaram o pensamento aristotélico em detrimento de Platão, bem como Aristóteles distingue claramente pitagóricos de platônicos em outros passos (cf. *Metaph.* A 987b<sub>27-31</sub>; M 6 1080b<sub>14-18</sub>, 1083b<sub>8-13</sub>; N 3 1090a<sub>30-b5</sub>).

<sup>325</sup> Angioni explica que a συναντίρσεις (destruição) era um teste utilizado por Platão e seus seguidores para discernir o que para eles seriam substâncias. Parece que tal procedimento é justamente o utilizado no passo supracitado para se delimitar o que é anterior e substância (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>4-8</sub>). Citamos, então, a explicação de Angioni: “Em vez de um contraste simples entre universais quaisquer e indivíduos, ou entre entidades matemáticas quaisquer e corpos sensíveis, as teses básicas dos adversários [platônicos] parecem envolver uma oposição entre o mais universal e o menos universal (no caso das Formas) e uma oposição entre o mais simples e o mais complexo (no caso das entidades matemáticas). (...) Como critério para discernir o que é anterior do ponto de vista explanatório, a *synanairesis* levaria às primeiras causas e aos primeiros princípios; como critério para discernir o que é anterior do ponto de vista ontológico, a *synanairesis* levaria às primeiras substâncias, às entidades que subsistem em si mesmas. (...) No entanto, Aristóteles não admite que a prioridade em termos de condições de existência possa ser equiparada à prioridade ontológica que define a substância; tampouco admite que a prioridade lógica em termos de implicação de condições de verdade possa ser equiparada à prioridade explanatória que caracteriza a essência como causa do ser. Disso se segue, também, que Aristóteles não admite que a prioridade ontológica da substância possa ser equiparada à prioridade explanatória da essência.” (cf. Angioni, L. [2008], *op. cit.*, p. 32-33). Assim, tendo em conta o passo supracitado da *Metafísica*, bem como o equívoco que representaria para Aristóteles a συναντίρσεις como procedimento para se deduzir o que é eminentemente causa e substância, certamente o filósofo não admitirá que ponto (limite da linha e noção necessária à sua intelecção) e unidade (princípio dos números) sejam causa e princípio de todas as quantidades e corpos, e menos ainda, que sejam substâncias.

de ser adviria e se constituiria o ponto. E Aristóteles formula essa questão do estatuto ontológico do ponto nos seguintes termos: “*além disso, a partir do que os pontos procederão? Portanto, Platão também combatia este gênero [de coisas – pontos] como sendo uma resolução geométrica, mas chamava [o ponto] princípio da linha – e colocava isso frequentemente: as linhas insecáveis.*” (*Metaph. A 9 992a<sub>19-22</sub>*: ἔτι αἱ στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσιν· τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχεται Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ’ ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς – τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει – τὰς ἀτόμους γραμμάς.)<sup>326</sup>. Assim, segundo o Estagirita, em resposta àquelas questões de ordem ontológica, Platão não admitiria o ponto como uma realidade distinta ou elemento que constitua a linha<sup>327</sup>. Então, por um lado, conceberia o ponto como uma noção útil para se explicar a construção das figuras matemáticas, ou seja, como uma mera hipótese matemática (cf. *Metaph. A 9 992a<sub>21</sub>*: γεωμετρικῷ δόγματι)<sup>328</sup>. Por outro lado, se para Platão o ponto é princípio e causa que engendra a linha, então o filósofo terá que reabilitar uma definição para o ponto segundo a própria noção da linha; portanto, considerá-lo-ia uma linha insecável, indivisível<sup>329</sup>. Mas

<sup>326</sup> Quando nos remetemos a algum passo das investigações doxográficas de Aristóteles neste trabalho, nosso objetivo é o de tão-somente reconstituir através de suas polêmicas algo do seu pensamento, mas não o de averiguar a autenticidade dos seus testemunhos. Aliás, como é bem sabido, tais discussões frequentemente mais evidenciam o pensamento do Estagirita do que dão fidedigno testemunho das doutrinas dos seus predecessores e contemporâneos. Tal exigiria um trabalho de investigação fora do âmbito dos textos peripatéticos que não é o escopo imediato da nossa pesquisa. Mas, por ora, cabe observar que no passo supracitado, *Metafísica A 9 992a<sub>19-22</sub>*, Aristóteles menciona explicitamente Platão, que se não é o autor, ao menos é partícipe da doutrina da linha insecável ou indivisível (γραμμῆ ἄτομος) (ver também: *Metaph. M 8 1084a<sub>37-b2</sub>*). Entretanto, como observa Reale, essa discussão da linha insecável conta com vários problemas históricos e exegéticos, tal que sequer há uma confirmação de que Platão sustentasse essa doutrina, mas antes tal é bem testemunhada por Xenócrates, o que faz desse passo da *Metafísica* suscetível de várias interpretações (cf. Reale, *op. cit.*, p. 86, n. 17). Robin desenvolve mais essa discussão (cf. Robin, L., *op. cit.*, p. 229-232).

<sup>327</sup> Cf. Tricot, *op. cit.*, p. 97, n. 1.

<sup>328</sup> Aristóteles não utiliza o termo ὑπόθεσις (hipótese) *Metafísica A 9 992a<sub>19-22</sub>*, em sua crítica ao modo em que, em sua concepção, Platão compreendia o ponto, mas ao termo δόγμα (cf. *Metaph. A 9 992a<sub>21</sub>*: γεωμετρικῷ δόγματι). Traduzimos por “resolução”, para não nos enganarmos quanto a esses termos. Mas Robin, em seu comentário a esse passo da *Metafísica*, diz “*hypothèse mathématique*” (cf. Robin, L., *op. cit.*, p. 229), expressão que também utilizamos em nossa explicação. Porém, é preciso observar que não consideramos “hipótese” aqui no sentido técnico, conforme Aristóteles utiliza esse termo em *Anal. Post. I 2*, isto é, como um princípio indemonstrável próprio a um gênero determinado de coisas que afirma ou nega algo de algo (cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 225-227). Todavia, aproximamo-nos do seu sentido mais fraco como é utilizado em *Anal. Post. I 10 76b<sub>27-30</sub>*, isto é, como uma noção posta para o aprendiz que a aceita sem demonstração (ver réplica de Oswaldo Porchat à Francis Wolff quanto a esse novo sentido de ὑπόθεσις utilizado pelo Estagirita em *Anal. Post. I 10* segundo um uso comum no ensino das ciências matemáticas de sua época – cf. P., O. Porchat [2004], *op. cit.*, p. 228-229).

<sup>329</sup> Cf. Robin, L., *op. cit.*, p. 229-232.

Aristóteles, por sua vez, contesta a tese atribuída à Platão de que os pontos são princípios das linhas e que, em razão de serem princípios dessas grandezas, não poderiam se distinguir desse gênero de coisas, sendo então distintos da linha somente pelo fato de serem indivisíveis. Bem como diverge da tese que afirma ser o ponto apenas um postulado geométrico. E enuncia sua posição nos seguintes termos: “*Por certo é necessário destas [das linhas] existir algum limite; por conseguinte, o raciocínio a partir do qual uma linha existe, também um ponto existe.*” (*Metaph. A 9 992a*<sub>23-24</sub>: καίτοι ἀνάγκη τούτων εἶναί τι πέρας· ὥστ’ ἐξ οὗ λόγου γραμμὴ ἔστι, καὶ στιγμή ἔστιν.). Assim, nesses passos subsequentes ao que o filósofo considerou ser a solução de Platão ao problema do estatuto ontológico do ponto (cf. *Metaph. A 9 992a*<sub>19-22</sub>), Aristóteles introduz brevemente a noção de limite (πέρας) como sua solução à dificuldade levantada. Ou seja, o ponto é limite da linha, logo, está intrinsecamente relacionado à noção da linha, mas não é um contínuo, ao contrário, é uma realidade discreta. Admite-se então, diversamente do que foi atribuído à Platão, que o ponto e a linha são de fato realidades distintas, mesmo contrárias, uma discreta, outra contínua (aliás, como vimos em *De anima* III 6), ainda que essas noções estejam intrinsecamente relacionadas (o ponto é limite e privação da linha). Ademais, o ponto não pode ser princípio ou causa da linha, como um elemento constitutivo, posição que certa tradição posterior teria sustentado (cf. *Metaph. B 5 1002a*<sub>11</sub>) em oposição aos naturalistas cujos elementos de todas as coisas eram água, terra, fogo e ar. Portanto, o ponto, para Aristóteles, nem é um elemento constitutivo da linha, nem o seu princípio, enfim, não é causa material nem formal das grandezas. E desde que o ponto não é causa da linha, também não pode subsistir por si mais do que a linha (aliás, para Aristóteles, sequer a linha ou qualquer outra realidade matemática existe em um modo separado dos sensíveis e fora do pensamento). Além disso, a partir da afirmação de que o ponto é limite da linha, o filósofo também conclui que o raciocínio que apreende a linha necessariamente apreende o ponto. Em outras palavras, tendo admitido que a linha é o limite da superfície e

esta dos sólidos, igualmente se deveria admitir que o ponto é o limite da linha. Ou ainda, o mesmo raciocínio que separa aqueles contínuos em uma ou duas dimensões das grandezas sensíveis, também atualiza o ponto como limite da linha<sup>330</sup>. Por fim, se tanto o ponto quanto a linha são realidades separadas tão-somente pelo pensamento, linhas ou pontos, ou qualquer realidade matemática, não devem ser consideradas substâncias em detrimento dos corpos dos quais são apenas propriedades em potência.

Tendo em conta essas dificuldades em se compreender o modo de ser do ponto, entendemos que Aristóteles, nos passos supracitados do *De anima* III 6, intenta explicar a operação intelectual que apreende essa realidade discreta. Ou seja, a intelecção do ponto não é igual à do comprimento (primeiro indivisível examinado), entretanto, é intrinsecamente relacionada à intelecção desse indivisível segundo o quanto. O Estagirita explica, então, que o ponto evidencia-se como uma privação, portanto, é apreendido a partir do seu contrário (o comprimento) em potência na alma (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-24</sub>). Dessa afirmação depreendemos que simultaneamente à percepção de uma grandeza e intelecção do comprimento, apreende-se também a noção do ponto, mas apenas enquanto divisão em potência ao infinito do comprimento. E entendemos que a apreensão desses contrários (comprimento e ponto) deve ser simultânea, embora segundo uma distinção entre ora um ser em potência, ora outro em ato, porque a continuidade do comprimento é compreendida segundo a sua potencial divisão ao infinito. Entendamos melhor, a despeito de que um comprimento seja uma linha determinada, finita, e não infinita em sua extensão, ele é potencialmente divisível em infinitas partes contínuas, sendo em razão dessa infinitude por subtração ou divisão (cf. *Phys.* III 6 206a<sub>16-17</sub>) apreendido em sua continuidade. E essa divisão ao infinito é possível porque a

---

<sup>330</sup> Cf. *Metaphysica* M 3, discussão do modo de ser das realidades matemáticas como propriedades em potência nas coisas sensíveis em oposição aos intermediários de Platão. Mas notemos bem que o ponto é privação do contínuo, logo, a propriedade em potência nas coisas sensíveis atualizada pelo intelecto que separa a matéria inteligível são as grandezas matemáticas (linha, superfície, sólido). Quanto ao ponto, sendo privação da linha, ou do comprimento, é um inteligível ainda em potência quando se pensa a linha, mas quando essa é em potência na alma, então, pode-se pensar o ponto – como discutiremos no próximo parágrafo.

divisão do comprimento nunca encerra em um elemento discreto (em um ponto), mas sempre em outras partes igualmente divisíveis em potência, isto é, contínuas. E o comprimento limitado é então apreendido em sua continuidade, bem como o ponto como um outro que divide é apreendido em potência, afinal, este é a causa da divisão potencial ao infinito do comprimento. Portanto, o ponto não se corrompe com a atualização do contínuo, mas enquanto é em potência e não separado pelo intelecto, é um e o mesmo que unifica a linha. E quando se pensa o ponto geométrico, o comprimento, por sua vez, deve ser o estado potencial a partir do qual se pensa essa realidade matemática. Em suma, ambos (comprimento e ponto) são realidades matemáticas separadas pelo intelecto a partir primeiro da percepção de formas sensíveis (percepção de grandezas), depois da separação da matéria inteligível (separação do comprimento), e por fim, privação desta matéria e intelecção do ponto.

Compreendido o estatuto ontológico do ponto para Aristóteles como privação do contínuo, pudemos verificar a intrínseca relação entre a intelecção do comprimento e do ponto geométrico. Resta considerar que, no passo supracitado do tratado da alma, não somente o ponto geométrico é denominado um indivisível que divide, ou um limite, mas ainda outros inteligíveis são assim classificados. Lembremos como o Estagirita inicia essa discussão: “*Mas o ponto e toda divisão, e o assim indivisível, (...)*” (DA III 6 430b<sub>20-21</sub>: ἡ δὲ στιγμή καὶ πᾶσ διαίρεσις, καὶ τὸ οὕτως ἀδιαίρετον.). Ora, como vimos, para Aristóteles não apenas o ponto é uma divisão e limite, mas também “o agora” (τὸ νῦν), a linha, a superfície e até mesmo a unidade aritmética (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>18-20</sub>, 1002b<sub>10-11</sub>, Z 2 1028b<sub>16-17</sub>, K 2 1060b<sub>13-19</sub>, N 3 1090b<sub>8-9</sub>). Entretanto, ainda que a linha ou o comprimento seja limite e divisão da superfície, não parece que o Estagirita pretenda nesse momento da argumentação retomar a análise desse primeiro indivisível em discussão nesse capítulo. Ademais, nos passos supracitados que introduz o estudo do ponto, Aristóteles alude aos inteligíveis que não só são divisões como o ponto geométrico, mas que devem também ser indivisíveis como essa



realidade discreta, isto é, absolutamente sem partes. Evidentemente o comprimento não se inclui nessa classificação, e muito menos a superfície, pois ambos são divisíveis em partes. Talvez, então, o filósofo refira-se à unidade aritmética e ao “agora” como indivisíveis absolutamente sem partes e que dividem, ou seja, limites tal como o ponto geométrico. Vejamos, assim, se a unidade aritmética poderia ser indivisível tal qual o ponto e juntamente classificada com ele no passo em exame.

Convém considerar que o passo no qual a unidade aritmética é listada ao lado da superfície, da linha e do ponto como também um limite (cf. *Metaph. Z 2* 1028b<sub>16-18</sub>), trata-se de uma discussão na qual o Estagirita relaciona realidades que, segundo a opinião de outros filósofos, poderiam ser consideradas substâncias (cf. *Metaph. Z 2*). Portanto, evidentemente Aristóteles não exprime o seu pensamento nessa passagem de *Dzeta*, mas a opinião dos seus adversários, quicá dos pitagóricos<sup>331</sup>. Em várias outras passagens nas quais as realidades matemáticas (ponto, linha e superfície) são apresentadas como limites (cf. *Metaph. B 5* 1002a<sub>18-20</sub>, 1002b<sub>10-11</sub>, K 2 1060b<sub>13-19</sub>, N 3 1090b<sub>8-9</sub>), a unidade aritmética não se encontra listada. Ademais, em *Metafísica Δ 17* Aristóteles arrola vários sentidos do termo limite (πέρας), e quer sejam sentidos comumente aceitos quer sejam sentidos assumidos pelo filósofo, certo é que a unidade aritmética não aparece expressamente contemplada dentre eles. Afinal, limite, segundo o Estagirita, é a extremidade de cada coisa (cf. *Metaph. Δ 17* 1022a<sub>4</sub>: τό τε ἔσχατον ἐκάστου). Mas a unidade aritmética não é um extremo em relação aos números, pois os números são realidades discretas para as quais não podemos dizer que há um extremo, pois eles sequer possuem uma posição. E é exatamente nesse sentido de limite que a unidade aritmética difere do ponto, pois ainda que ambos sejam realidades discretas, o ponto, diversamente, possui posição em relação à linha da qual é limite ou extremidade. Assim, o ponto é extremidade da linha, bem como a superfície é extremidade dos corpos em geral, e

---

<sup>331</sup> Como interpretam Tricot e Reale (cf. Tricot, *op. cit.*, p. 350, n. 4; Reale, *op. cit.*, p. 332, n. 4).

certamente a unidade aritmética não pode ser compreendida como limite nesse sentido. Limite também é qualquer que seja a configuração da grandeza ou do que tem grandeza (cf. *Metaph.* Δ 17 1022a<sub>5-6</sub>: καὶ ὁ ἅν ἡ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος). Nesse segundo sentido de limite, embora encontremos o termo εἶδος, deve-se entender antes σχῆμα, pois Aristóteles não se refere à essência, mas à configuração ou figura, quer das grandezas matemáticas quer dos corpos em geral. E, evidentemente, uma realidade discreta como a unidade aritmética não é limite enquanto configuração de alguma grandeza quer do contínuo das matemáticas quer das coisas contínuas em geral. Outro sentido de limite é o fim de cada coisa (cf. *Metaph.* Δ 17 1022a<sub>6</sub>: καὶ τὸ τέλος ἐκάστου). A unidade aritmética também não pode ser o fim nem ao menos dos números, pois sempre se pode acrescentar uma unidade a um número determinado, o que faz do número, ao menos em potência, ilimitado ou infinito<sup>332</sup>. Ademais, a unidade não pode ser o fim enquanto forma ou essência dos números, pois, como vimos, estes são, diversamente da unidade, multiplicidade (πλῆθος). E além desses sentidos que podemos relacionar mais diretamente como limites das quantidades, limite também significa para o Estagirita a substância de cada coisa (cf. *Metaph.* Δ 17 1022a<sub>8,9</sub>: καὶ ἡ οὐσία ἡ ἐκάστου). E não restam dúvidas de que a unidade aritmética, para Aristóteles, em nenhum sentido pode ser substância de algo, pois essa realidade não é separada, assim como não é nenhuma das demais realidades matemáticas. Ademais, sequer pode ser substância enquanto essência de algo, pois a unidade aritmética não é nem mesmo a essência dos números em razão de não ser um coletivo de coisas discretas e ordenáveis, como os números são. Por fim, limite significa também “o que é ser” de cada coisa (cf. *Metaph.* Δ 17 1022a<sub>9</sub>: καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ). E o filósofo explica que “o que é ser” significa limite porque “é um limite do conhecimento, e se é limite do conhecimento é também da coisa” (*Metaph.* Δ 17 1022a<sub>9-10</sub>: τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρασ· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος). Ora, a unidade aritmética não é

---

<sup>332</sup> Cf. Cattanei, Elisabetta. *Entes matemáticos e metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. Tradução de Fernando S. Moreira. Edições Loyola: São Paulo, 2005, p. 80-83.

propriamente o ser dos números, pois como vimos, os números são contrariamente uma multidão (πληθος). Entretanto, Aristóteles explica em seu estudo dos sentidos do “um” de *Metafísica* I 1, que a unidade numérica é medida (μέτρον) exata, perfeita, dos números, “*pois de tudo que buscamos a medida, essa é algo uno e indivisível; e isso é o simples ou na qualidade ou na quantidade. Quando, com efeito, parece não se poder tirar ou adicionar [algo da parte que se toma como medida], isso é a medida exata, por isso a [medida] do número é a mais exata; pois a unidade pomos como inteiramente indivisível; e nos outros casos imita-se isso:*” (*Metaph.* I 1 1052b<sub>33</sub>-1053a<sub>2</sub>: πανταχοῦ γὰρ τὸ μέτρον ἔν τι ζητοῦσι καὶ ἀδιαίρετον· τοῦτο δὲ τὸ ἀπλοῦν ἢ τῷ ποιῶ ἢ τῷ ποσῶ. ὅπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον, διὸ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ ἀκριβέστατον· τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντη ἀδιαίρετον· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον·). Se a unidade aritmética é paradigma de todas as demais medidas segundo cada gênero de coisa, como afirma o filósofo, então, sumamente é medida, embora, certamente, seja medida tão-somente dos números. E conforme Aristóteles explica, medida é aquilo por meio do qual primeiramente se conhece cada gênero de coisa (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>24-25</sub>). Sendo a unidade aritmética medida mediante a qual se conhece os números, então ao menos enquanto meio primeiro a partir do qual se os conhece, a unidade é um limite. Ou seja, é limite de um número enquanto este é determinado segundo uma contagem das unidades de que se constitui. Isto é, o número é medido pelas unidades e, por conseguinte, conhecido segundo um computo dessas unidades. E porque é o meio pelo qual se conhece primeiramente os números, a unidade aritmética é princípio dos números, e tal é a definição recorrente no pensamento aristotélico da unidade aritmética (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>23-24</sub>). E é preciso reconsiderar aqueles sentidos do termo limite (πέρας), pois Aristóteles conclui aquela listagem afirmando que para todos os modos em que se diz princípio, também se diz limite (cf. *Metaph.* Δ 17 1022a<sub>10-12</sub>: ὥστε φανερόν ὅτι ὁσαχῶς τε ἢ ἀρχὴ λέγεται, τοσαυταχῶς

καὶ τὸ πέρας). Ora, se princípio é um dos sentidos de limite, e a unidade aritmética é princípio dos números, pois por meio dela primeiramente medimos e conhecemos os números, então, ao menos nesse sentido, podemos a compreender como um limite dos números.

Sendo a unidade aritmética também indivisível e um limite, talvez então o filósofo relacione esta, juntamente com o ponto, dentre os indivisíveis do passo em exame (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-21</sub>). Entretanto, notemos bem que se a unidade aritmética é limite dos números enquanto é medida primeira por meio da qual se os conhece, certamente não é divisão. Entendamos melhor: Aristóteles afigura explicar que o ponto e a unidade não são a mesma coisa, pois os pontos podem se tocar indiretamente, na medida em que entre eles existe um intermediário (a linha), mas entre as unidades aritméticas não existe nenhum intermediário. Portanto, as unidades aritméticas são realidades discretas consecutivas que não implicam contato (cf. *Metaph.* K 12 1069a<sub>12-14</sub>). Por conseguinte, podem somar-se ou subtrair-se de uma pluralidade de unidades, isto é, de um número, produzindo então diferentes números, mas uma unidade não pode propriamente dividir um número. Além disso, o ponto é absolutamente sem partes como a unidade aritmética, mas indivisível em um modo distinto, pois é um indivisível que pode dividir uma grandeza. Assim, porque o ponto é limite de uma grandeza, e não de outra realidade discreta, possuindo intermediário e posição em relação a esse, pode ser divisível em um sentido. Pois o mesmo ponto pode ser simultaneamente limite de duas linhas distintas, e se para uma é um começo, para outra é o fim, e nesse sentido é divisível. É o que Aristóteles afigura exprimir nos termos seguintes: “*enquanto* [o ponto] *é um e dois, nisto é também divisível*” (cf. *DA* III 2 427a<sub>10-11</sub>: ἢ μία καὶ δύο, ταύτη καὶ διαίρετή). Portanto, embora não contenha partes, não é absolutamente indivisível como é a unidade aritmética, como o próprio Estagirita considera: “*pois a unidade pomos como*

*inteiramente indivisível; e nos outros casos imita-se isso:*” (*Metaph.* I 1 1053a<sub>1-2</sub>: τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντα ἀδιαίρετον· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον·).

Julgamos, por conseguinte, que a unidade aritmética não apenas não é expressamente relacionada dentre os indivisíveis do *De anima* III 6, mas de fato não se inclui sequer nesse passo (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-24</sub>) no qual se discute a intelecção do ponto. Afinal, como examinamos anteriormente, todos esses indivisíveis (o comprimento, o tempo, a forma e o ponto) podem em alguma medida serem divididos, pois são em dois modos, ou em potência ou em ato (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-10</sub>: τὸ δ’ ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ,<sup>333</sup>). Ou seja, tanto o comprimento (divisível em potência ao infinito), como as formas (determinação da matéria divisível), ou ainda o ponto que divide uma grandeza, são divisíveis em potência, mas quando apreendidos pelo intelecto em suas respectivas noções, cada um destes é pensado como uma realidade indivisível. Já a unidade aritmética é indivisível em todos os sentidos, não existindo um estado potencial para essa realidade tal que nesse modo possa ser divisível. E não por acaso a unidade aritmética é o paradigma da noção de indivisibilidade e medida, pois é medida perfeita e indivisibilidade absoluta, embora seja princípio tão-somente dos números e eminentemente um predicado segundo cada um dos modos de ser.

Enfim, dentre os exegetas que examinamos, Averróis classifica a unidade aritmética juntamente com o ponto e “o agora” (τό νῦν) como indivisíveis no passo em exame (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-24</sub>)<sup>334</sup>. Filopono e Estéfano consideram os demais limites (linha e superfície) e “o agora” como os indivisíveis também em questão nessa passagem<sup>335</sup>. Hicks

<sup>333</sup> Ver acima item 2.3.1 Indivisível segundo o quanto, p. 160-162.

<sup>334</sup> Averróis considera que os indivisíveis em questão em *DA* III 6 430b<sub>20-24</sub> são absolutamente indivisíveis, isto é, não são divisíveis por acidente, nem em potência e sequer em ato, e tais são o ponto, o agora e a unidade – “*entreprenid ici d’expliquer comment il conçoit aussi ce qui n’est divisible ni par essence ni par accident, ni en puissance ni en acte, par exemple le point, l’instant et l’unité.*” (cf. Averróis, trad. de Alain de Libera, *op. cit.*, p. 130). Averróis então explica que o ponto é apreendido a partir da privação da grandeza, mas não elucida em que medida também o “agora” e a unidade aritmética são semelhantes a esse indivisível.

<sup>335</sup> Filopono relaciona os seguintes indivisíveis juntamente com o ponto como tema do passo 430b<sub>20-24</sub>: “*Indivisible in this way’ are a line, a surface and na instant.*” – cf. Philoponus 80,61, *op. cit.*, p. 95. E

observa que “o agora” enquanto limite ou divisão do tempo deve ser um indivisível como o ponto; a linha e a superfície também devem ser incluídas nessa classificação somente na medida em que são privações; e provavelmente a unidade aritmética (μονάδα) também esteja nesse passo relacionada<sup>336</sup>. Bodéüs, igualmente, lista a unidade aritmética ao lado do ponto como indivisível que se conhece negativamente, isto é, como as privações, pela negação da divisibilidade<sup>337</sup>. Ora, visto que os outros limites (linha e superfície) não são indivisíveis como o ponto, isto é, não são absolutamente sem partes, não nos parece que possamos relacioná-los juntamente com o ponto. Ademais, como discutimos, a operação que apreende o comprimento é distinta da que apreende o ponto, pois aquele limite é diretamente abstraído de uma grandeza sensível, enquanto o ponto é privação do resultado daquela abstração. Quanto à unidade aritmética, esse indivisível não é uma divisão, por conseguinte, é uma realidade discreta que em nenhum sentido pode ser divisível – diversamente do ponto –, bem como não há para essa realidade uma distinção entre um estado potencial e outro atual – distinção modal que julgamos pertencer a todos indivisíveis do *De anima* III 6. Já “o agora” cremos possuir mais semelhanças com o ponto geométrico do que a unidade aritmética e os demais limites

---

compreende que todas essas coisas são igualmente entendidas por privação e negação, pois o intelecto as entende como indivisíveis, mas por negação da natureza das coisas nas quais elas são, isto é, por negação da dimensão (por exemplo, a definição do ponto é o que não tem partes; da linha, o que não tem largura; da largura, o que não tem profundidade) (cf. Philoponus 80,57-81,85, *op. cit.*, p. 95-96). Também Estéfano: “*He mentions these things at all because not only is a point a division of a line, but also a line is a division of a surface and a surface of a solid.*”, e explica que todos estes são indivisíveis na medida em que são limites de outras coisas. – cf. Stephanus 552,10-12, *op. cit.*, p. 132.

<sup>336</sup> Mas Hicks não explica em que medida a unidade aritmética é um indivisível como o ponto, isto é, limite, divisão e privação de uma matéria inteligível (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 522, nota à 430b<sub>20</sub>).

<sup>337</sup> Cf. Bodéüs, *op. cit.*, p. 233, n. 2. Bodéüs também não se atenta para o fato de que um indivisível como o ponto deve ser limite e divisão de algo, o que não acontece à unidade aritmética, bem como não considera que os indivisíveis do *De anima* III 6 são indivisíveis ora em potência ora em atividade. Essa distinção modal, como veremos no próximo item, afigura ser justamente a solução de Aristóteles para se compreender a intelecção dos indivisíveis. Mas a unidade aritmética é absolutamente indivisível, como argumentamos acima, diferentemente do ponto, pois o ponto ocupa uma posição em uma grandeza, e por isso, embora seja discreto, é divisível na medida em que simultaneamente pode ser limite de duas linhas. Ademais, Bodéüs não distingue negação de privação, distinção que Aristóteles faz (cf. *Metaph.* Γ 2 1004a<sub>10-16</sub>) e que julgamos ser necessário tê-la em conta para compreendermos a relação de contrariedade envolvida nessa operação intelectual. O ponto não é tão-somente uma negação do contínuo, mas é a privação exata desta determinada matéria inteligível que deve estar em potência na alma. Entendemos, assim, a dependência do intelecto humano da sensação até mesmo quando pensa realidades matemáticas absolutamente sem partes como o ponto, pois o ponto é privação de uma determinada matéria inteligível (do comprimento), que por sua vez é abstração da grandeza sensível. Não estar atento para tais detalhes compromete o entendimento de como se dá, afinal, a νόησις em Aristóteles, e em que medida o filósofo dialoga com seus predecessores.

geométricos, embora ainda nesse caso devamos relacionar essas noções apenas em termos analógicos. Pois “o agora” é limite e divisão do tempo tal como o ponto é do comprimento (cf. *Phys.* IV 13), aliás, o tempo é também um contínuo mencionando ao lado do comprimento na análise do indivisível segundo o quanto. Concordamos, portanto, com Temístio, ao assumir apenas “o agora” como o indivisível semelhante ao ponto aludido pelo Estagirita na passagem em exame<sup>338</sup>. Mas cabe observar que se “o agora” é indivisível como o ponto, o absolutamente sem partes da geometria é propriamente o tema da investigação, e não o indivisível do tempo. Ademais, podemos verificar que a menção ao tempo, bem como a alusão ao “agora”, nesse capítulo, é apenas lateral ao exame do comprimento e do ponto. cremos que essa lateralidade da investigação do contínuo temporal e do seu indivisível deve-se ao fato desses serem antes percebidos, e inteligíveis somente enquanto são numerados (cf. *Phys.* IV 14 223a<sub>25-30</sub>) – diferentemente do ponto que julgamos ser apenas e tão-somente apreendido pelo intelecto.

Por fim, entendemos que *De anima* III 6 investiga exclusivamente os indivisíveis incompostos, simples, ou próprios do intelecto (comprimento, forma e ponto) para os quais não há uma intelecção falsa tal como para os próprios da sensação também não há falsidade (cf. *DA* III 6 430b<sub>26-30</sub>). E juntamente à classificação dos indivisíveis desse capítulo de sua noética, o Estagirita expõe sucintamente as operações envolvidas na intelecção desses inteligíveis. Passemos, portanto, a um estudo dessas operações, bem como sob esse novo prisma, reconsideremos quais são exatamente os indivisíveis em discussão nesse capítulo do *De anima*.

---

<sup>338</sup> Cf. Themistius 111.13-25, *op. cit.*, p. 121-122.

### 3. Operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis

Depreendemos da análise dos indivisíveis enumerados em *De anima* III 6 que não somente Aristóteles os classifica, mas que também menciona, ainda que elipticamente, as operações envolvidas na apreensão desses inteligíveis. Assim, antes de classificar o comprimento como o primeiro indivisível desse capítulo, importa também ao filósofo explicar como é possível apreender o indivisível quando se entende o comprimento, pois este é potencialmente divisível ao infinito. Ele afigura, então, oferecer como solução para se compreender a intelecção do comprimento como um indivisível sua doutrina da potência e do ato. Explica que dado ser o indivisível em dois modos (ou em potência ou em atividade), o intelecto apreende um comprimento em um tempo indivisível, pois, a despeito do comprimento em potência ser divisível ao infinito, em atividade ele é indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-10</sub>). Quanto ao indivisível na forma, assim como ocorre com o comprimento, Aristóteles observa que ele também é entendido em um tempo indivisível e em uma parte indivisível da alma (no “sentido comum”), mas segundo acidente (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>). E como explicamos, julgamos que essa operação é considerada acidental pelo Estagirita segundo um uso pouco técnico do termo *συμβεβηκός*<sup>339</sup>. Ou seja: porque o indivisível na forma (diferentemente do quantitativo) não é um sensível comum e é desprovido de qualquer matéria (até mesmo da inteligível), não pode então ser uma afecção do “sentido comum”. Então o filósofo adverte que o intelecto apreende também a forma nessa parte indivisível da alma, entretanto, em um modo bastante impróprio. Por fim, o último indivisível classificado é o ponto geométrico, e Aristóteles, em conformidade com a discussão dos outros dois indivisíveis anteriormente classificados, também enuncia o tipo de operação envolvida na apreensão desse indivisível. Explica que o ponto torna-se evidente para o intelecto como uma

---

<sup>339</sup> Ver acima p. 212, n. 254.



privação, a saber, é preciso que o seu contrário já esteja em potência na alma (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-24</sub>). O que significa dizer que já é preciso possuir em potência na alma o contínuo, ou o comprimento, para que possa ocorrer a intelecção da privação dessa matéria inteligível, isto é, a intelecção do ponto geométrico. À vista dessa recapitulação dos passos anteriormente analisados, evidencia-se que não apenas importa ao filósofo nesse capítulo do seu tratado da alma enumerar os indivisíveis, mas afigura também ser tarefa relevante dessa discussão assinalar o modo de apreensão dessas noções inteligíveis.

E, na conclusão dessa classificação, o Estagirita explica que o ponto geométrico se evidencia como privação de uma forma porque é por meio dos contrários que de algum modo se conhece, sendo então necessário ao que conhece ser em potência e nele possuir um dos contrários (cf. *DA* III 6 430b<sub>23-24</sub>: τῷ ἐναντίῳ γὰρ πως γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ † ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †.)<sup>340</sup>. cremos que esse passo não apenas considera que o ponto é conhecido como uma privação do seu contrário em potência na alma, mas exprime uma regra geral que deve ser estendida às demais operações cognitivas que envolvem algum tipo de relação entre contrários. É preciso, então, qualificar que tipo de relação entre contrários está em discussão como explicação da operação intelectual. Vejamos, assim, em primeiro lugar e sumariamente, o que significa a contrariedade para Aristóteles, bem como sua relação com a privação. Em segundo lugar, analisemos o papel dos contrários enquanto princípios da mudança (μεταβολή) segundo a qualidade ou geração determinada (cf. *Phys.* V 1 225a<sub>14-15</sub>), isto é, como princípios da alteração (ἀλλοίωσις), e como princípios da “alteração” própria à intelecção. E depois de termos bem compreendido qual é o tipo de contrariedade e “alteração” implicados no conhecimento intelectual, passemos à efetiva análise das operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis<sup>341</sup>.

<sup>340</sup> Ver item anterior, no qual citamos o argumento completo e comentamos a lição † ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †, p. 246, n. 313.

<sup>341</sup> Itens que se seguem a este, a saber: 3.1 Intelecção dos que são por abstração e 3.2 Indução dos gêneros do ser.

Como é bem sabido, Aristóteles distingue quatro tipos de oposições, a saber: a contrariedade (ἐναντίωσις), a contradição (ἀντίφασις), a privação (στέρησις) e a relação (πρός τι) (cf. *Metaph.* I 4 1055a<sub>38</sub>-b<sub>1</sub>). Interessa-nos, aqui, para compreendermos as relações de oposição próprias às atividades cognitivas, o exame da contrariedade e da privação, modos de oposições mencionados em *De anima* III 6. Assim, dentre essas relações de oposição, a contrariedade exprime uma diferença máxima e perfeita entre seus pares, máxima diferença que o filósofo diz ser evidente por indução (cf. *Metaph.* I 4 1055a<sub>5-6</sub>: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.)<sup>342</sup>. E se os contrários se opõem segundo uma diferença perfeita, são extremos, e como não pode haver algo mais extremo do que o extremo último e perfeito, não pode, por conseguinte, haver mais de um contrário, sendo então a contrariedade necessariamente constituída de um par de opostos (cf. *Metaph.* I 4 1055a<sub>19-23</sub>). E ainda que a contrariedade, de um modo geral, signifique uma diferença máxima entre um par de opostos, essa oposição, segundo o Estagirita, diz-se de muitas maneiras (cf. *Metaph.* I 4 1055a<sub>17</sub>: πολλαχῶς δὲ λεγομένων τῶν ἐναντίων), isto é, segundo cada um dos modos de ser ou figuras categoriais. Ou nos termos do Estagirita: “*E visto que o um e o ser diz-se em muitos modos, segue-se necessariamente também os outros que se diz segundo estes, por conseguinte, também o mesmo e o diverso e o contrário são distintos segundo cada categoria.*” (*Metaph.* Δ 10 1018a<sub>35-38</sub>: ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται, ἀκολουθεῖν ἀνάγκη καὶ τὰλλα ὅσα κατὰ ταῦτα λέγεται, ὥστε καὶ τὸ ταῦτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον [ὥστ’] εἶναι ἕτερον καθ’ ἐκάστην κατηγορίαν.). Ou seja: Aristóteles concebe o contrário como uma noção derivada daquelas noções de ser e unidade e, como elas, como sendo um predicado comum em analogia com todas as categorias. E, como podemos verificar em *Metafísica* Γ 2, bem conhecida é a doutrina aristotélica que afirma ser a filosofia responsável por investigar e

<sup>342</sup> Aliás, ainda em outros passos Aristóteles refere-se novamente à indução como procedimento por meio do qual se tornam evidentes noções para as quais não há propriamente uma definição, como a contrariedade (cf. *Metaph.* I 3 1054b<sub>33</sub>, 4 1055b<sub>17</sub>, 8 1058a<sub>9</sub>, K 11 1067b<sub>14</sub>) e a atividade (cf. *Metaph.* Θ 6 1048a<sub>35-37</sub>). No próximo item, mas ainda nesse estudo das operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis, retomaremos este ponto da discussão e examinaremos o papel da indução na intelecção dos princípios em Aristóteles.

considerar as noções comuns a todas as ciências. Portanto, não é surpreendente que o Estagirita invoque a indução como procedimento indispensável que evidencia a noção de contrariedade. Afinal, não caberá à demonstração científica, que investiga o porquê das coisas partindo dos princípios próprios ao seu âmbito de investigação, aduzir noções primeiras, comuns e anteriores às demonstrações. E nem sequer dessas noções comuns será possível propriamente fornecer uma definição. Com efeito, como o filósofo assevera em sua análise das noções de ato e potência, tais noções evidenciam-se por indução, pois não é preciso buscar a definição de tudo, mas compreender juntamente segundo apreensão dos casos análogos (*Metaph. Θ 6 1048a<sub>35-37</sub>*)<sup>343</sup>. Procedimento que julgamos poder se estender ao estudo do ser e do um que designam coisas diversas segundo cada categoria, embora sejam noções comuns por analogia, bem como ao estudo do mesmo, do diverso e do contrário como noções derivadas daquelas primeiras.

Mas, a despeito dessas elucidações mais gerais da *Metafísica* sobre a noção de contrariedade, cabe lembrar o contexto no qual se insere propriamente a discussão acerca dos contrários. Os contrários são examinados no tratado do movimento como princípios da mudança (cf. *Phys. I; III 1 201a<sub>1-6</sub>; V 1-2*). Aristóteles assevera que todos fazem dos contrários princípios: “*quase todos estão de acordo que os seres e a substância são a partir dos contrários; todos então dizem que os contrários são princípios;*” (*Metaph. Γ 2 1004b<sub>29-31</sub>*: τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν·; cf. *Phys. I 5*). Portanto, em anuência com seus predecessores, assevera: “*assim, que é preciso que os princípios sejam contrários, é evidente.*” (*Phys. I 5 189a<sub>9-10</sub>*: ὅτι μὲν οὖν ἐναντίας δεῖ τὰς ἀρχὰς εἶναι, φανερόν.).

<sup>343</sup> Como Puente também considera que as noções de ato e potência são depreendidas no modo como são as categorias, e discorre um pouco sobre esse procedimento, citamos: “(...) *dos princípios não há definição, na medida em que eles não podem ser subsumidos a um gênero superior. Por conseguinte, o binômio ato/potência, tal qual as categorias, só podem evidenciar-se por meio de exemplos. Em outra palavras, como esses princípios não podem ser deduzidos, pois não é possível demonstrá-los, a não ser indiretamente, por meio da demonstração elêntica ou confutatória, eles devem ser induzidos, a partir da experiência, por analogia (cf. Metaph. 1048a<sub>35-37</sub>).*” (cf. Puente, F. R. [2001], *op. cit.*, p. 90).

Todavia, também adverte: “*Pois, todos fazem todas as coisas a partir dos contrários. Mas nem ‘todas as coisas’ nem ‘a partir dos contrários’ [afirmam] corretamente, nem dizem, quantos admitem os contrários, como será a partir dos contrários;*” (*Metaph.* Λ 10 1075a<sub>28-30</sub>: πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιούσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ’ ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν·). Importa-nos, então, considerar que o Estagirita também compreende os contrários como princípios do movimento e mudança. Porém, se sua doutrina da polivalência dos sentidos do ser e “um” deve se estender às noções derivadas, como à noção de contrariedade, certamente Aristóteles não compreenderá os contrários indiscriminadamente como princípios de todas as coisas no modo como supõe que seus predecessores entenderam. Afinal, os contrários, bem como o que deles advém e como advém, deverão se declinar segundo cada modo de ser. Como o Estagirita explica, em sua *Física*, os contrários se dizem segundo cada categoria (respectivamente, categorias de substância, qualidade e quantidade) e segundo as correspondentes mudanças das quais são princípios: “*Pois todos os movimentos e mudanças são a partir dos contrários em direção aos contrários, por exemplo, na geração e corrupção, os extremos são o ser e o não ser, e na alteração são as afecções contrárias, e no crescimento e diminuição são ou grandeza e pequenez ou grandeza acabada e inacabada; e os contrários são a partir dos contrários.*” (*Phys.* VIII 7 461a<sub>32-b1</sub>: ὅπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί, οἷον γενέσει μὲν καὶ φθορᾷ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ὅροι, ἀλλοιώσει δὲ τὰ ἐναντία πάθη, ἀυξήσει δὲ καὶ φθίσει ἢ μέγεθος καὶ μικρότης ἢ τελειότης μεγέθους καὶ ἀτέλεια· ἐναντία δ’ αἱ εἰς τὰ ἐναντία·). Ademais, o modo como o filósofo concebe a mudança a partir dos contrários evidencia que para ele nem todas as coisas advêm dos contrários. Ou seja: porque segundo o filósofo é impossível que os contrários possam agir ou padecer sobre si mesmos, introduz então um terceiro princípio como substrato das diferenças, a saber, a matéria (cf. *Metaph.* Λ 10 1075a<sub>30-31</sub>; *Phys.* I 7

190a<sub>33</sub>). Em outras palavras, para o Estagirita a matéria é um dos princípios que torna compreensível o modo como os contrários derivam uns dos outros. Portanto, três são os princípios da mudança (μεταβολή) para Aristóteles, a saber: a forma, a privação desta forma (esses são os contrários) e a matéria (substrato das diferenças)<sup>344</sup>. Todavia, nem tudo que muda ou se move é constituído de uma matéria corruptível como substrato das diferenças, mudando-se, por conseguinte, segundo uma relação entre contrários na qual ocorra geração de um e corrupção do outro. Assim, o céu e os corpos celestes não possuem uma matéria corruptível e movem-se, mas segundo um movimento eterno e não a partir de uma relação entre contrários (cf. *Metaph. Θ* 8 1050b<sub>20-27</sub>)<sup>345</sup>. Ademais, as realidades matemáticas e essências, quando separadas pelo intelecto, vêm a ser no pensamento, mas certamente não são geradas, não se alteram e nem advêm segundo uma mesma relação de contrariedade própria à alteração no âmbito da natureza. Aliás, as formas em geral sequer se geram, pois o que se gera são os compostos (cf. *Metaph. Z* 8), e se algumas são separadas pelo pensamento e nele vêm a ser, esse vir a ser não é propriamente como uma alteração ou geração de qualidades ou substâncias.

Mas, lembremos, por ora, o que nos trouxe a este rápido exame da noção de contrariedade. Aristóteles, em um passo do tratado da alma no qual classifica o ponto geométrico como um indivisível, para explicar o modo de apreensão ou intelecção desse inteligível, diz que de algum modo se conhece por meio dos contrários (cf. *DA* III 6 430b<sub>23-24</sub>). Ou seja, a discussão que nos trouxe aqui se circunscreve à esfera do conhecimento. No entanto, ainda aquele sentido mais original de contrariedade como princípio da mudança no âmbito da natureza poderá ser útil ao nosso entendimento. Afinal, é preciso considerar que os

---

<sup>344</sup> Cf. *Phys.*I 7.

<sup>345</sup> Como explica Puente esse passo da *Metafísica* sobre o modo de ser sempre em ato do Sol, das estrelas e de todo o céu: “Isto ocorre porque seu movimento, ao contrário do dos entes corruptíveis, não é relacionado à ‘potência de contrários’ (δύναμις τῆς ἀντιφάσεως). Além do mais, essas substâncias eternas compõem-se de um outro tipo de matéria, o éter, diferente da matéria física do mundo sublunar.” (cf. Puente, F. R., [2001], *op. cit.*, p. 94).

contrários se constituem da forma e privação desta quer na explicação da geração e alteração dos que são por natureza quer na explicação das operações cognitivas. E o Estagirita assevera repetidas vezes: “*com efeito, um dos dois contrários é privação, não menos [contrário], mas é privação da substância;*” (cf. *Metaph.* Γ 6 1011b<sub>18-19</sub>: τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησις ἐστὶν οὐχ ἦττον, οὐσίας δὲ στέρησις.)<sup>346</sup>. Evidencia-se, por conseguinte, que a privação é um contrário, não sendo apenas negação, mas negação de algo determinado, ou nos termos de Aristóteles: “*a privação é negação de algo de um gênero determinado*” (cf. *Metaph.* Γ 6 1011b<sub>19-20</sub>: ἡ δὲ στέρησις ἀπόφασις ἐστὶν ἀπὸ τινος ὀρισμένου γένους·). Assim, a explicação da intelecção do ponto por meio da introdução da noção de privação como o contrário da forma do contínuo encontra-se, ao menos em parte, em consonância com o entendimento do que é a mudança no âmbito da natureza. Pois, como vimos, é também segundo uma relação de contrariedade entre forma e privação que vem a ser o ponto geométrico no pensamento. Como o filósofo exemplifica, citamos novamente: “*Mas o ponto e toda divisão, e o assim indivisível, evidenciam-se como a privação. E o raciocínio é semelhante quanto aos outros: por exemplo, como se conhece o mau ou o negro. Pois de algum modo conhece-se por meio dos contrários.*” (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-23</sub>: ἡ δὲ στιγμὴ καὶ πᾶσα διαίρεσις, καὶ τὸ οὕτως ἀδιαίρετον, δηλοῦται ὥσπερ ἡ στέρησις. καὶ ὁμοίος ὁ λόγος ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γὰρ πῶς γνωρίζει.). No entanto, os princípios da mudança na esfera da natureza são, para Aristóteles, na verdade três, como vimos, pois há uma matéria sensível como substrato das diferenças não sendo ela mesma um dos contrários. Por exemplo: se certa madeira é branca, não pode, ao mesmo tempo, ser preta. Mas se essa qualidade se corrompe, então a madeira, e não a qualidade contrária, se tornará da cor preta ou de alguma outra cor intermediária, pois as

<sup>346</sup> Aristóteles reafirma que um dos dois contrários é uma privação também em I 4 1055a<sub>33-34</sub>, b<sub>26-27</sub>; K 6 1063b<sub>17-18</sub>, embora certamente nem toda privação seja uma contrariedade, pois a privação se diz em muitos sentidos (cf. *Metaph.* I 4 1055a<sub>34</sub>: πολλαχῶς γὰρ λέγεται ἡ στέρησις). Mas o sentido que nos interessa aqui é a privação como um dos elementos da oposição por contrariedade.

qualidades se geram ou se corrompem nos seus contrários ou intermediários. Porém, não podemos dizer o mesmo do ponto como privação do contínuo, pois o ponto geométrico não se gera da corrupção do contínuo, mas um ou outro inteligível vem a ser no pensamento sem que o seu contrário se corrompa, subsistindo de algum modo ambos simultaneamente. Como vimos essa advertência do Estagirita em nosso estudo da intelecção do ponto: “*mas os pontos, as linhas e as superfícies não podem nem gerar-se nem corromper-se, embora ora sejam ora não sejam.*” (cf. *Metaph.* B 5 1002a<sub>32-34</sub>: τὰς δὲ στιγμὰς καὶ τὰς γραμμὰς καὶ τὰς ἐπιφανείας οὐκ ἐνδέχεται οὔτε γίνεσθαι οὔτε φθείρεσθαι, ὅτε μὲν οὔσας ὅτε δὲ οὐκ οὔσας.)<sup>347</sup>. À vista disso, para compreendermos a explicação aristotélica da intelecção do ponto por meio da introdução da noção de contrariedade, devemos distinguir o sentido de contrariedade (ἐναντίωσις) e de alteração (ἀλλοίωσις) próprios à esfera do conhecimento. Para tanto, devemos lembrar do quinto capítulo do segundo livro do *De anima*, quando Aristóteles inicia seu estudo da faculdade sensitiva.

Em *De anima* II 5, antes de começar propriamente o estudo da faculdade sensitiva, o Estagirita considera que a sensação parece ser uma certa alteração (cf. *DA* II 5 416b<sub>34-35</sub>: δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι). E o filósofo dedicará todo esse capítulo à explicação do sentido bastante atenuado com o qual se deve entender o termo alteração (ἀλλοίωσις) aplicado a essa faculdade cognitiva. Mas para evidenciar que as noções de potência e atividade (δύναμις / ἐνέργεια), bem como o ser afetado (πάσχειν) e a alteração (ἀλλοίωσις), não devem ser compreendidos de um modo simples, Aristóteles utiliza um paradigma intelectual, exemplo este que ocupará grande parte da discussão desse capítulo (cf. *DA* II 5 417a<sub>21-b16</sub>). Assim, o filósofo começa o estudo da faculdade sensitiva a partir de uma comparação com a intelectual, procedimento que, se, por um lado, dificulta o entendimento do que exatamente o filósofo pretende afirmar sobre a alteração para a sensação, por outro lado,

---

<sup>347</sup> Ver acima, p. 251-252.

ajuda-nos a compreender o que é a alteração para a intelecção. Deste modo, acompanhemos a argumentação do Estagirita sobre o significado do termo alteração (ἀλλοίωσις) para a sensação que, todavia, conduzir-nos-á antes ao entendimento do sentido dessa noção, bem como da contrariedade, próprios à intelecção – ponto da discussão que nos interessa diretamente.

Aristóteles inicialmente avança a hipótese de que porque a sensação é juntamente com o ser movido e afetado, ela parece ser uma certa alteração (cf. *DA* II 5 416b<sub>33-35</sub>: ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι.). Em discussão anterior, o filósofo já havia mencionado que parece haver alteração e crescimento segundo a alma, pois somente os que têm alma são capazes de sentir, bem como de crescer naturalmente em razão da alimentação (cf. *DA* II 4 415b<sub>23-28</sub>). E nesse passo encontramos a mesma expressão da passagem supracitada: “*com efeito, a sensação parece ser uma certa alteração,*” (cf. *DA* II 4 415b<sub>24</sub>: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ.). Assim, καθάπερ εἴρηται (conforme se diz), de II 5 416b<sub>34</sub>, afigura referir-se à esse passo no quarto capítulo do *De anima* que antecipa a formulação de que a sensação é uma certa alteração<sup>348</sup>. Ou ainda, talvez essa expressão de 416b<sub>34</sub> reporte-se não propriamente a menção anterior feita pelo próprio filósofo, mas a uma opinião comumente aceita sobre as operações cognitivas. Como o Estagirita considera em sua investigação doxográfica (discussão ainda bastante aporética do primeiro livro do tratado da alma): “*colocam que o sentir é sofrer algo e ser movido; e, além disso, de modo semelhante, o inteligir e conhecer.*” (*DA* I 5 410a<sub>25-26</sub>: τὸ δ' αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι τιθέασιν· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ γινώσκειν.)<sup>349</sup>. Além dessa remissão, Aristóteles ainda menciona, nos passos iniciais do *De anima* II 5, a opinião comumente aceita pelos seus predecessores de que o semelhante é afetado pelo semelhante (cf. *DA* II 5 416b<sub>35</sub>: φασὶ δὲ

<sup>348</sup> Referência fornecida por Tricot, *op. cit.*, p. 95, n. 1; Hamlyn, *op. cit.*, p. 99, nota à 416b<sub>34</sub>.

<sup>349</sup> Consideram também que *DA* II 5 416b<sub>34</sub> (καθάπερ εἴρηται) refere-se à II 4 415b<sub>24</sub> e I 5 410a<sub>25-26</sub>, Hicks, *op. cit.*, p. 350, nota à 416b<sub>34</sub>; Bodéüs, *op. cit.*, p. 159, n. 4.



τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν.; II 4 416a<sub>29</sub>-b<sub>9</sub>; III 3 427a<sub>26-29</sub>)<sup>350</sup>. Ora, aquela menção de sua doxografia à opinião de que a sensação é uma certa afecção e movimento insere-se em um contexto no qual também se discute a doutrina ordinariamente admitida da aquisição do conhecimento por meio de uma relação entre semelhantes (cf. *DA* I 5 409b<sub>26</sub>-410b<sub>9</sub>). Sendo assim, essas doutrinas parecem estar relacionadas ou interessa ao Estagirita as correlacionar.

Portanto, o filósofo começa o estudo da faculdade sensitiva por meio de remissões mais ou menos explícitas às doutrinas dos seus predecessores, teses que deverão ser ou abandonadas ou parcialmente aceitas para que ele possa prosseguir com as suas próprias formulações. Assim, com respeito à opinião de que a sensação é uma alteração e a tese a ela associada de que o semelhante se conhece pelo semelhante, é preciso estar atento à cautela com que o Estagirita as assimila ao pensamento. Os passos nos quais relaciona a sensação com a alteração, o filósofo usa o verbo δοκέω (cf. *DA* II 5 416b<sub>34-35</sub>: δοκεῖ γὰρ ἀλλοιώσις τις εἶναι; II 4 415b<sub>24-25</sub>: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοιώσις τις εἶναι δοκεῖ) e o pronome indefinido τις, atenuando a qualificação da sensação como uma alteração. Ademais, em *DA* II 5 o filósofo não diz que a sensação é um movimento ou afecção, mas apenas que acontece juntamente (συμβαίνει) ao ser movido e afetado (cf. *DA* II 5 416b<sub>33-34</sub>: ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.). E alguns capítulos à frente do seu tratado da alma, Aristóteles é então assertivo e assevera que a faculdade sensitiva não se afeta e nem se altera

<sup>350</sup> Cf. *DA* I 2 405b<sub>15</sub>, I 4 410a<sub>23</sub>, II 4 416a<sub>29</sub>-b<sub>9</sub>, III 3 427a<sub>26-29</sub>, passos nos quais Aristóteles se refere à doutrina segunda a qual se conhece o semelhante por meio do semelhante. Em I 2 405b<sub>15</sub>, a remissão é feita no plural, e o Estagirita não explicita quais filósofos estão em discussão. Mas, em I 4 410a<sub>28</sub>, Empédocles é explicitamente mencionado e novamente em II 4, todavia, em II 4 416a<sub>29</sub>-b<sub>9</sub>, passo no qual de fato aquela doutrina é enunciada, a menção é geral e não cita nenhum filósofo. Ainda *DA* III 3 427a<sub>26-29</sub> conta com uma referência geral: “*pois todos estes*” (*DA* II 4 416a<sub>26</sub>: πάντες γὰρ οὗτοι); e antes Aristóteles restringe um pouco: “*os antigos*” (*DA* II 4 416a<sub>26</sub>: οἱ ἀρχαῖοι); e na seqüência da argumentação cita mais uma vez Empédocles e também Homero como exemplos dos que não distinguem o inteligir do sentir (cf. *DA* II 4 416a<sub>23-26</sub>). Sendo assim, Empédocles, para Aristóteles, é uma referência segura à doutrina do conhecimento do semelhante pelo semelhante, mas certamente ainda outros denominados antigos partilhavam dessa opinião.

(cf. *DA* III 7 431a<sub>5</sub>: οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται.)<sup>351</sup>. E também a doutrina do conhecimento, quer sensível quer inteligível, adquirido por meio de uma relação de semelhança será revista pelo Estagirita e compreendida segundo um modelo que lhe afigura mais complexo.

Aristóteles, então, com o objetivo de refutar aquelas opiniões de seus predecessores, apresentará uma dificuldade ainda no início do estudo da faculdade sensitiva cuja solução se dará por meio da sua doutrina da potência e do ato aplicada às operações cognitivas (cf. *DA* II 5 417a<sub>2-6</sub>). Mas esse binômio (potência/ato), doutrina aristotélica para o entendimento da mudança em geral, na seqüência da explicação da alteração própria às operações cognitivas, constituir-se-á, por fim, em uma tríade, como veremos mais à frente. Entretanto, mesmo a bipartição potência/ato já será inicialmente suficiente para tornar mais complexo o entendimento da doutrina do conhecimento por meio do semelhante e da sensação como uma alteração. Assim, o Estagirita começa argumentando ser difícil compreender por que a sensação não vem a ser a partir dela mesma e sem relação com as coisas de fora, dado que os elementos (terra, fogo, ar e água) são inerentes à faculdade sensitiva e a sensação é sensação destes ou dos que são por estes constituídos (cf. *DA* II 5 417a<sub>2-6</sub>). É preciso, então, entender por que, apesar da faculdade sensitiva também ser constituída pelos elementos (e, quiçá, o conhecimento ser entre semelhantes), ela não se efetua por ela mesma sem os sensíveis externos. E Aristóteles conclui do fato de que a sensação não se efetiva por si mesma ser evidente que a faculdade sensitiva não é em atividade, mas somente em potência

---

<sup>351</sup> Cremos que não há nenhuma contradição entre essas afirmações. Pois, em *DA* II 5, o filósofo inicia seu estudo da sensação a partir da opinião comum de que esta é uma alteração, empenhando-se por especificar o sentido preciso em que usa os termos alteração e afecção nessa discussão que dista do significado ordinário conferido a estes. Assim, depois das explicações de Aristóteles de que a sensação é denominada uma alteração somente por não haver outro termo na língua grega para nomear essa operação cognitiva que é antes uma conservação (cf. *DA* II 5); da afirmação de que o sentido é receptivo dos sensíveis sem a matéria (cf. *DA* II 12 424a<sub>17-19</sub>); ou da consideração de que a velhice é um amadurecimento não da alma, e sim daquilo em que ela se encontra, discussão presente já no primeiro livro do tratado da alma (cf. *DA* I 4 408b<sub>22-23</sub>); julgamos não ser difícil deduzir que, na sensação, propriamente afetado é o corpo, e não a alma, não parecendo ser, então, tão absurda a afirmação do *DA* III 7 de que a faculdade sensitiva não é afetada ou alterada, pois o movimento em questão é outro. Diversamente, Zingano [1998], *op. cit.*, p. 96, n. 48.

(cf. *DA II 5 417a<sub>6-7</sub>*: δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον.). Sendo assim, ainda que a sensação não possa advir por si mesma porque a faculdade sensitiva é em potência, quando esta é afetada por um sensível externo, então a sensação vem a ser em atividade. E o filósofo observa que assim como dizemos o sentir (τὸ αἰσθάνεσθαι) em dois modos, pois dizemos que ouve e vê tanto quem dorme quanto o que está em atividade (cf. *DA II 5 417a<sub>10-12</sub>*), também a sensação (ἡ αἴσθησις) e o sensível (τὸ αἰσθητόν) são nesse duplo modo. Ou nos termos do Estagirita: *“a sensação também pode ser dita em dois modos, tanto em potência quanto em atividade. E semelhantemente também o sensível, sendo em potência e em atividade.”* (cf. *DA II 5 417a<sub>12-14</sub>*: διχῶς ἂν λένοιτο καὶ ἡ αἴσθησις, ἡ μὲν ὡς δυνάμει, ἡ δὲ ὡς ἐνεργεία. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν, τό τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργεία.). Portanto, a conclusão de que a sensação e o sensível são em um duplo modo adveio da constatação de que a faculdade sensitiva não pode se efetivar por si mesma, sendo então somente em potência, mas é capaz de passar à atividade quando um outro (o sensível) a afeta.

Ademais, se não é simples o modo de ser da sensação e do sensível, mas são ora em potência ora em atividade, então a doutrina do conhecimento como uma afecção do semelhante pelo semelhante também deverá ser compreendida em um modo mais complexo. Entendamos melhor. Aristóteles afirma: *“Então, primeiro falemos do ser afetado, mover-se e estar em atividade como sendo o mesmo;”* (*DA II 5 417a<sub>14-16</sub>*: πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν·). Refere-se, portanto, ao modo como considerou inicialmente a sensação, a saber, como uma alteração (cf. *DA II 5 416b<sub>33-35</sub>*), sem distinguir os modos de ser afetado e movido da faculdade sensitiva. Porém, após a distinção da sensação e do sensível em estados potenciais e atuais, argumentação subsequente à afirmação inicial de que a sensação é um alteração, o Estagirita então adverte: *“Mas tudo é afetado e move-se por meio de um fator produtivo e que é em*

*atividade. Por isso, por um lado, é afetado por meio do semelhante, por outro, por meio do dessemelhante, conforme dissemos: pois o dessemelhante que é afetado, mas tendo sido afetado, é semelhante.*” (DA II 5 417a<sub>17-20</sub>: πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος. διὸ ἔστι μὲν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, καθάπερ εἶπομεν· πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ’ ὁμοίον ἐστίν.). Ou seja: a afecção se dá por meio de algo em atividade que afeciona um outro que se encontra em potência. E nessa circunstância, a afecção é então entre dessemelhantes. Mas tendo ocorrido a afecção, o afetado passa à atividade, sendo então nesse momento o que efetiva e o afecionado ambos em atividade e semelhantes. E o filósofo remete-nos (cf. DA II 5 417a<sub>19-20</sub>: καθάπερ εἶπομεν·) à explicação do capítulo anterior, isto é, aos passos do estudo da faculdade nutritiva ocupados em saber se a mudança ocorre entre semelhantes ou entre contrários (cf. DA II 4 416a<sub>21-b9</sub>). Naquela ocasião, Aristóteles explica que o alimento sofre uma certa afecção pelo que é alimentado (cf. DA II 4 416a<sub>34-35</sub>), ou melhor, é digerido pelo calor do que possui alma (cf. DA II 4 416b<sub>28-29</sub>). E ainda elucida: “*o alimento é modificado e digerido; e a mudança para tudo é em direção ao oposto ou ao intermediário.*” (cf. DA II 4 416a<sub>33-34</sub>: τὴν δὲ τροφήν μεταβάλλειν καὶ πέττεσθαι· ἡ δὲ μεταβολὴ πᾶσιν εἰς τὸ ἀντικείμενον ἢ τὸ μεταξύ.). Nesse sentido, a afecção é por meio do dessemelhante. Mas, o filósofo adverte que o que é alimentado não é afetado pelo alimento, mudando apenas do estado potencial à atividade (cf. DA II 4 416a<sub>35-b1</sub>). E exemplifica: “*assim como o carpinteiro não é [afetado] pela matéria, mas é esta por aquele; e o carpinteiro muda somente da inação para a atividade.*” (DA II 4 416b<sub>1-3</sub>: ὡςπερ οὐδ’ ὁ τέκτων ὑπὸ τῆς ὕλης, ἀλλ’ ὑπ’ ἐκείνου αὐτῆ· ὁ δὲ τέκτων μεταβάλλει μόνον εἰς ἐνέργειαν ἐξ ἀργίας.). O Estagirita então conclui essa análise da mudança em relação à nutrição nos seguintes termos: “*pois, por um lado, enquanto não digerido, o contrário alimenta-se do contrário, por outro lado, enquanto digerido, o semelhante do semelhante.*” (DA II 4 416b<sub>6-7</sub>: ἦ μὲν γὰρ ἄπεπτος, τὸ ἐναντίον

τῷ ἐναντίῳ τρέφεται, ἢ δὲ πεπεμμένη, τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.). Sendo assim, devemos transpor aquela explicação do duplo modo de ser da afecção (cf. *DA II 5 417a<sub>17-20</sub>*) e o exemplo da mudança com respeito à nutrição (cf. *DA II 4 416b<sub>1-3</sub>*) para o exame da sensação. Depreendemos, então, por um lado, que antes de ser afetada, a faculdade sensitiva é apenas uma potência, uma capacidade da alma de perceber o sensível, enquanto o sensível é uma qualidade ou quantidade em atividade nas coisas sensíveis. E nesse caso, a faculdade sensitiva e o sensível são dessemelhantes e em certa medida contrários. Mas, por outro lado, no momento em que a faculdade sensitiva é afetada pelo sensível, ela torna-se semelhante ao sensível, isto é, em atividade, efetivando-se como sensação desse sensível. E o sensível não é mais apenas uma qualidade ou quantidade na matéria, mas efetivamente uma forma sensível percebida. Logo, essa mudança da faculdade sensitiva é apenas do seu estado potencial à atividade. E nessa circunstância, a sensação e o sensível são ambos em atividade, sendo esta uma alteração do semelhante por meio do semelhante. Portanto, nesse caso, há somente um passar da inatividade à atividade como o exemplo do carpinteiro que não sofre a alteração da matéria, mas apenas passa da inação à atividade (cf. *DA II 4 416b<sub>1-3</sub>*). Cabe observar que para a nutrição o calor do que possui alma (ἔμψυχον) muda o alimento para que ocorra a digestão, por isso, para a faculdade nutritiva, antes da digestão há propriamente uma alteração entre dessemelhantes. Porém, para a sensação não há propriamente uma alteração entre dessemelhantes anterior à “alteração” entre semelhantes. Afinal, quando a faculdade sensitiva é dessemelhante em relação ao sensível por ser apenas em potência, enquanto aquele é em atividade, não há ainda sensação. Mas, tão logo a faculdade sensitiva é afetada, passa à atividade e nesse modo é semelhante ao sensível. E porque não há propriamente uma alteração entre dessemelhantes para a sensação, podemos depreender que o sensível (diferentemente do alimento) não é alterado na sensação, mas apenas a alma sensitiva apreende a forma sensível (quantidade ou qualidade) separada dos compostos de forma e

matéria. Pois, como diz Aristóteles: “*a sensação é forma dos sensíveis.*” (DA III 8 432a<sub>2-3</sub>: ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.).

Assim sendo, a distinção entre a afecção do dessemelhante pelo dessemelhante e a do semelhante pelo semelhante (cf. DA II 5 417a<sub>17-20</sub>) aplicada à sensação justifica a afirmação inicial de que esta não é uma alteração sem qualquer qualificação. Afinal, a partir dessa distinção, depreendemos que a sensação é apenas um passar da inatividade à atividade por meio de um agente de fora que se identifica com a faculdade e a realiza. Ou seja, a alteração com relação à faculdade cognitiva não é uma geração de algo a partir da corrupção do seu contrário. Pois, sequer o sensível e a faculdade sensitiva são propriamente contrários como são as qualidades (branco/preto, quente/frio, etc.) que, evidentemente, para que uma venha a ser, o contrário ou privação da mesma deve se corromper, e o par de opostos não pode vir a ser em um mesmo substrato simultaneamente. Mas, diversamente, a sensação afigura ser uma alteração apenas porque a faculdade sensitiva é em potência e, para que passe à atividade, dependente da afecção produzida pelo sensível de fora. Assim, somente antes da afecção, o sensível é um outro, de fora, diverso da faculdade sensitiva, um dessemelhante. Contudo, tão logo a faculdade sensitiva é afecionada pelo sensível, identifica-se com este, não ocorrendo qualquer corrupção do sensível ou da faculdade, mas tão-somente um passar da inação à atividade, por isso, uma “alteração” que deve ser qualificada. Entretanto, o filósofo não parece se contentar com essa explicação e, por meio de um exemplo intelectual, apresenta um duplo sentido da potência aplicado às operações cognitivas com o objetivo de melhor esclarecer o sentido preciso em que utiliza o termo alteração (ἀλλοίωσις) em seu estudo da sensação (cf. DA II 5 417a<sub>22-b2</sub>). Aliás, a distinção entre uma alteração do dessemelhante pelo dessemelhante e, outra posterior, do semelhante pelo semelhante, antevê a tripartição do binômio potência/ato ilustrada pelo Estagirita por meio do paradigma intelectual (como veremos).

Portanto, com relação à faculdade nutritiva, anteriormente o calor da alma altera o alimento, ocorrendo, nesse caso, uma mudança entre dessemelhantes, mas, depois, na digestão, tornado o nutriente semelhante à faculdade, ocorre uma mudança entre semelhantes, isto é, propriamente a nutrição. Diversamente, com respeito à sensação, essa não se desdobra em dois momentos, mas tão logo a faculdade sensitiva é afetada por seu sensível, então passa da inatividade à atividade, e o sensível em nada se altera. À vista disso, julgamos que a alteração para a sensação terá um sentido ainda mais atenuado do que para a nutrição e mais próximo do que é a alteração para a intelectção. Cremos, então, ser essa uma das razões que leva Aristóteles a introduzir um exemplo da faculdade intelectual para melhor ilustrar o que é, comparativamente, a potência e a atividade para a faculdade sensitiva (cf. *DA II 5 417a<sub>22</sub>-b<sub>16</sub>*). Assim, o filósofo por meio de um exemplo intelectual pretende mostrar que a potência e a atividade não são noções simples (cf. *DA II 5 417a<sub>21-22</sub>*), devendo-se, então, por meio do entendimento dos seus sentidos, melhor qualificar o que é a afecção e a alteração para as faculdades cognitivas. Ou seja, como já mencionamos, na esfera do conhecimento não há propriamente geração ou corrupção quer de qualidades quer de substâncias, pois potência e atividade para as faculdades cognitivas são apenas disposições modais de uma mesma faculdade que não implicam propriamente geração e corrupção. Sendo assim, os de fora (o sensível e o inteligível), necessários à efetivação das faculdades cognitivas, não se corrompem ou corrompem as faculdades, mas antes, as realizam segundo uma relação de semelhança ou realizam-se enquanto tais.

Cabe, todavia, antes de partimos para o estudo do paradigma intelectual, lembrarmos os passos de nossa argumentação que nos trouxeram até aqui. Aristóteles, no *DA III 6*, introduziu as noções de privação e contrariedade para explicar como se dá o conhecimento do ponto geométrico (cf. *DA III 6 430b<sub>20-24</sub>*). E conjecturamos que essa explicação não deve se circunscrever à intelectção do ponto, mas se estender às outras

operações cognitivas que parecem advir de uma espécie de relação entre contrários. Entretanto, vimos que os contrários são antes princípios da alteração e geração no âmbito da natureza. Assim, para compreendermos o que é a contrariedade para a inteligência, viemos a esse estudo do *DA* II 5, capítulo que trata da alteração e, por conseguinte, da noção de contrariedade própria à sensação e à inteligência. Em outras palavras, capítulo que contém uma análise dos estados potenciais e atuais que constituem as operações cognitivas.

Passemos, assim, ao exame do paradigma intelectual apresentado pelo Estagirita:

*“Com efeito, há assim, por um lado, este que conhece algo como diríamos que um homem é conhecedor porque o homem é dentre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, por outro lado, como dizemos conhecedor o que já possui [conhecimento] de gramática<sup>352</sup>; (mas cada um destes é capaz não do mesmo modo, mas um porque o gênero e a matéria são de tal qualidade, o outro porque é capaz de contemplar quando quiser, caso algo dos de fora não impeça); e há ainda o que já contemplando, é em atividade e propriamente conhecedor deste ‘A’.”* (*DA* II 5 417a<sub>22-29</sub>: ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμῳν τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ’ ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν [ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστίν, ἀλλ’ ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ’ ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μή τι κωλύση τῶν ἕξωθεν]· ὁ δ’ ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεῖα ὦν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τὸδε τὸ Α.). Lembremos que Aristóteles antes distinguiu a sensação e o sensível em dois estados, um potencial e um atual (cf. *DA* II 5 417a<sub>12-14</sub>). Agora, por meio desse exemplo intelectual, apresenta uma nova bipartição interior à própria potencialidade. E como é comum no pensamento aristotélico, o que era inicialmente uma bipartição, torna-se

<sup>352</sup> Com a tradução de γραμματική por gramática não estamos nos referindo ao conhecimento do conjunto de regras de uma língua-padrão como propriamente um ramo do saber formalmente constituído. Pois, como nos alerta Pierre Thillet, ἡ γραμματικὴ não era uma disciplina já constituída ao tempo de Aristóteles, mas simplesmente conhecimento das letras, isto é, capacidade de ler e escrever (cf. Pierre Thillet, *op. cit.*, p. 354, n. 239). Traduz então τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν por “celui qui possède la connaissance des lettres” (cf. Pierre Thillet, *op. cit.*, p. 120). Também Bodéüs traduz “capacité d’écrire” e explica que se trata apenas de uma capacidade elementar de saber traçar e ler corretamente as letras mais do que saber escrever corretamente segundo regras formalmente estabelecidas (cf. Bodéüs, *op. cit.*, p. 161, n. 4).



uma divisão triádica, isto é, um duplo sentido de potência e o estado atual. O Estagirita discerne, assim, a possibilidade própria dos racionais (dentre os demais animais) de adquirir conhecimentos intelectivos da possibilidade de um homem que já se encontra na posse de certo conhecimento (aritmética, gramática, etc.), mas não no exercício desse saber. Assim, esse segundo sentido de potência para a intelecção, na medida em que se constitui na efetiva posse (ἔξις) de um saber pelo animal racional, embora inativo, é semelhante ao estado potencial de um animal que, a despeito da sensação ser uma disposição dos animais em geral, não vê, porque se encontra dormindo ou com os olhos fechados (cf. *DA II 5 417a<sub>10-12</sub>*)<sup>353</sup>. Notemos bem que a capacidade de inteligir é diferença específica do homem, assim como a capacidade de sentir o é dos animais. Entretanto, ainda que a criança já perceba, não é capaz de conhecer intelectivamente, pois enquanto não põe termo aos intensos movimentos e turbações do seu corpo, não é capaz de aprender ou discriminar a partir das sensações (cf. *Phys. VII 3 247b<sub>18-248a<sub>2</sub></sub>*). Portanto, porque o primeiro sentido de potencialidade para o intelecto atualiza-se somente após um tempo de aquisição de certos hábitos e educação, enquanto o segundo é já uma disposição da alma, é este último sentido de potência comparável à potencialidade para a sensação, e não o primeiro, pois a capacidade sensitiva, na presença de seu sensível, não despende tempo com a formação de um hábito para atualizar-se.

---

<sup>353</sup> Em nosso trabalho de dissertação de mestrado, em razão de uma diferença discriminada pelo próprio Estagirita (cf. *DA II 5 417b<sub>24-25</sub>*) entre o segundo sentido de potencialidade para o intelecto (capacidade de passar à atividade por si mesmo) e a potencialidade para a sensação (capacidade de passar à atividade somente se afetada por algo de fora), entendemos que era antes o primeiro sentido de potencialidade do paradigma intelectivo (e não o segundo) comparável à potencialidade para a sensação (cf. Peixoto, J., *op. cit.*, p. 101-104). Entretanto, agora compreendemos que, a despeito da analogia imperfeita, tal não compromete a intenção do filósofo de comparar a ciência, ou capacidade intelectiva como uma posse, com a sensação. Afinal, o filósofo parece estabelecer uma comparação com respeito à simples mudança da inatividade à atividade pertencente às duas faculdades cognitivas, mudança esta mais evidente no segundo sentido de potência do paradigma intelectivo. Entretanto, não seguimos com exegese tradicional que, em consequência dessa comparação, identifica o modo de ser somente em potência da faculdade sensitiva com o modo de ser em potência do intelecto. Pois, em nossa interpretação o intelecto é um princípio ativo que busca, quando quer, os inteligíveis em potência na alma, seja os ainda não separados nas formas sensíveis da φαντασία, seja os separados como uma disposição ou posse (ἔξις) da parte intelectiva. Diversamente da parte sensitiva que é eminentemente em potência, sendo os sensíveis em atividade. Assim, como o próprio Estagirita diferencia, o intelecto passa à atividade quando quer, pois os seus inteligíveis (universais) já se encontram de algum modo na alma, diferentemente da faculdade sensitiva que não possui o poder de passar por si mesma da inatividade à atividade, porque os seus sensíveis (particulares) são de fora (cf. *DA II 5 417b<sub>19-25</sub>*) – analisaremos esse passo mais à frente.

Mas, certamente, a comparação não é perfeita, pois enquanto a sensação atualiza-se somente quando algo de fora, um sensível, afeta o órgão do sentido, a ciência atualiza-se quando o que tem ciência quer, porquanto o inteligível já se encontra em algum modo na alma (cf. *DA* II 5 417b<sub>19-25</sub>). E, enfim, os dois modos potenciais do intelecto distinguem-se do conhecimento atual e efetivo de algo.

Ora, então o intelecto como uma pura capacidade de apreender inteligíveis, ou já como uma posse de certo conhecimento, mas inativo, passa desses estados potenciais à atualização. Por conseguinte, em alguma medida sofre certa alteração. E Aristóteles, na seqüência do paradigma intelectual supracitado, analisa o duplo modo desses estados potenciais se efetivarem, dizendo: “*Sendo assim, ambos os primeiros são conhecedores segundo potência, mas um altera por meio do aprendizado e muda muitas vezes a partir das disposições contrárias, enquanto o outro, de um outro modo, [altera] a partir do ter a aritmética ou a gramática, mas não estar em atividade, para o estar em atividade.*” (*DA* II 5 417a<sub>30-b2</sub>: ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες ἀλλ’ ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ’ ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον.).<sup>354</sup> Deste modo, o filósofo estabelece uma clara distinção dos modos de alteração

<sup>354</sup> Apesar de seguirmos a edição de Ross, julgamos desnecessário seu acréscimo em 417a<sub>30</sub> de < ὄντες, ἐνεργεῖα γίνονται ἐπιστήμονες □. Ademais, em 417a<sub>32</sub> encontramos na paráfrase de Temístio o termo ἀριθμητικὴν, mas nas paráfrases de Simplício e Sofonia, bem como em uma citação de Filopono, encontramos αἴσθησιν. Preferimos seguir a versão de Temístio, escolha também de Ross, por crermos tornar a argumentação mais clara. Zingano segue a lição αἴσθησιν para 417a<sub>32</sub>, e explica que Aristóteles trata nesse passo da aquisição por si próprio de universais a partir da sensação, e não propriamente da sensação, e essa aquisição juntamente com o uso de uma ciência não seria, então, alteração (cf. Zingano [1998], *op.cit.*, p. 89-91). Bodéüs também segue a lição αἴσθησιν e explica que provavelmente o Estagirita não introduz de modo inesperado a sensação onde se esperaria a menção à outra capacidade intelectual, pois a gramática entendida como uma ciência de escrever tem uma dimensão essencialmente visual (cf. Bodéüs, *op. cit.*, p. 162, n. 3; também Pierre Thillet, *op. cit.*, p. 354-355, n. 243). Ora, mas o filósofo não diz: “*a partir do ter a sensação e [κρί] a gramática,*”, e sim: “*a partir do ter a sensação ou [ἢ ] a gramática,*”, usa uma conjunção alternativa entre esses conhecimentos, e não aditiva, o que nos parece comprometer a interpretação de Bodéüs e Pierre Thillet, pois Aristóteles não parece estar se referindo à posse da sensação como condição para se possuir também a capacidade de escrever. Assim, a interpretação alternativa de Zingano nos parece uma melhor solução, caso se escolha seguir a lição de Simplício, Sofonia e Filopono. Entretanto, não seguimos Zingano quando, ao escolher essa lição, ele busca reforçar sua interpretação de que a intelecção (seja o uso de uma ciência, aquisição de universais ou ainda o aprendizado) não é alteração em nenhum sentido. Diversamente, entendemos que o Estagirita denomina tanto o aprendizado como

próprios a cada uma daquelas possibilidades do homem efetivar sua capacidade intelectual. Assim, em um sentido, a atualização da possibilidade do animal racional de conhecer é uma alteração produzida pelo aprendizado, sendo essa uma mudança a partir das disposições contrárias. Nesse estado o animal racional depende de um outro que, no atual uso de sua ciência ou saber, ensine. Ou ainda, depende de por si mesmo apreender os princípios de certa ciência a partir dos dados da sensação<sup>355</sup>. E nesse estado anterior à efetiva apreensão de um

---

a aquisição de inteligíveis de alteração, mas em um sentido bastante mitigado, e em um sentido ainda mais atenuado é a alteração com relação ao simples uso de uma ciência que já se possui, sendo essa última comparável à alteração para a sensação (isto é, a conservação - σωτηρία, tema do capítulo). Assim, julgamos que a escolha de αἴσθησιν propicia antes a leitura comumente aceita de que Aristóteles compara o segundo sentido de potencialidade (ciência) para a faculdade intelectual com a potencialidade para a sensação. Enfim, supomos que Aristóteles usa o mesmo termo alteração (ἀλλοίωσις) e alarga o seu sentido nesse estudo comparativo entre as diferentes faculdades da alma (incorrendo inclusive no risco de possíveis contradições) com o objetivo de estabelecer aproximações entre essas faculdades. Afinal, as faculdades da alma (nutrição, sensação e intelectão), a despeito das diferenças, devem apresentar uma unidade segundo uma sucessão (cf. *Metaph.* Γ 2 1005a<sub>11</sub>: τῷ ἐφεξῆς), bem como podem ser separadas em diferentes substâncias (plantas – possuem apenas a alma nutritiva, animais – possuem alma nutritiva/sensitiva, animais racionais – possui alma nutritiva/sensitiva/intelectiva), embora sejam todas semelhantemente modos de ser animado. Logo, os termos utilizados no estudo da alma devem apresentar aproximações tanto na análise dos diferentes tipos de alma (das plantas, dos animais, dos racionais) quanto das diferentes faculdades da mesma alma, pois todos são semelhantemente concernentes a uma noção comum – alma – mas que deve se multifacetar segundo cada faculdade ou vivente. Resta-nos, então, o cuidado de discernir até que ponto se estende a comparação e qual o limite da mesma, quando se trata do uso comum para diferentes coisas de um mesmo termo, o que nos parece produzir grande parte das dificuldades para se compreender o alcance dessas análises por analogia. Contudo, não objetivamos aqui, com este estudo do *De anima* II 5, discutirmos as possíveis analogias entre a sensação e a intelectão, mas antes, compreender o tipo de contrariedade envolvida nas operações intelectivas.

<sup>355</sup> Segundo interpretação corrente o primeiro sentido de potencialidade do paradigma intelectual é a transição (própria à espécie humana) da ignorância à aquisição de um saber por meio do aprendizado (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 350). Tricot, Hamlyn, Bodéüs, Hicks não discutem sobre outra forma de aquisição de conhecimentos afóra o aprendizado, não consideram uma capacidade do intelecto humano de, por si mesmo, apreender os universais a partir dos dados da sensação (cf. *Analíticos posteriores* II 19). Assim, concordamos com M. C. Gomes dos Reis quando explica que o primeiro estágio da capacidade de conhecer intelectivamente concerne à alteração por meio da instrução e aquisição individual a partir da percepção sensível (cf. M. C. Gomes dos Reis, *op. cit.*, p. 231-232, nota à 417a<sub>21</sub>). Zingano, em interpretação alternativa, entende que a aquisição por si mesmo a partir da apreensão dos universais fornecidos pela sensação (aquisição que não se dá mediante o ensino) deve ser compreendida como o uso da ciência, isto é, no segundo sentido de potencialidade do paradigma intelectual (cf. Zingano [1998], *op. cit.*, p. 89). Julgamos, no entanto, que não apenas no aprendizado, quando o inteligível é um conhecimento em um outro que pode ensinar, mas a aquisição de qualquer inteligível, antes de ser uma posse do intelecto e identificar-se com ele, é um outro. Em outras palavras, o conhecimento ainda não adquirido é um inteligível em potência na φαντασία não separado pelo intelecto, por conseguinte, também atualizado segundo uma relação entre disposições contrárias (privação - posse / inculto - culto). Assim, é o próprio Estagirita que, de fato, menciona o aprendizado como uma alteração para o primeiro sentido de potencialidade, isto é, alteração do conhecedor em potência (o discípulo) produzida pelo que conhece em atividade (pelo mestre). Entretanto, em *DA* III 4 429b<sub>5-9</sub>, Aristóteles menciona novamente esse duplo sentido de potencialidade analisado em *DA* II 5, e considera que o “movimento” anterior à posse dos inteligíveis tem por fim o aprender ou descobrir (cf. *DA* III 4 429b<sub>9</sub>: μαθεῖν ἢ εὑρεῖν). Ora, julgamos que εὑρεῖν (descobrir, ter descoberto), nesse passo, ao lado e em equivalência com μαθεῖν (aprender), sugere que há um outro modo (além do aprendizado) de mudança entre disposições contrárias e aquisição de conhecimentos. Não nos parece, assim, que toda investigação de causas e descoberta deva ocorrer sempre por meio do ensino. Antes, entendemos que o intelecto é capaz de, por si mesmo, induzir os universais dos dados da sensação, bem como a própria experiência advinda da percepção dos dados particulares pode levar o indivíduo à descoberta de causas, o que é propriamente um procedimento

conhecimento ou ciência, há ainda um movimento, um esforço, cujo fim não se encontra nele mesmo, no processo de aprendizado ou na investigação em si, mas no resultado final, isto é, na posse de um certo saber. Sendo assim, esse primeiro sentido de potência do paradigma intelectual, isto é, o aprendizado ou o esforço do animal racional de adquirir uma ciência, é um movimento do que é imperfeito (cf. *Metaph.* Θ 6 1048b<sub>18-35</sub>), ou a atividade do que é em potência enquanto é em potência (cf. *Phys.* 201a<sub>10-11</sub>; *Metaph.* K 9 1065b<sub>16</sub>). Por conseguinte, a alteração associada ao primeiro sentido de potencialidade se aproxima do que é a alteração no âmbito da natureza, isto é, geração a partir dos contrários. Ou seja, o mestre ensina as letras do alfabeto ao que não sabe ler, e o pupilo aprende o alfabeto, passa da absoluta privação desse conhecimento à sua posse, porém, pode ainda não ser capaz de ler<sup>356</sup>. E, em outro sentido, a atualização do homem que possui certo conhecimento (aritmética, gramática, etc.) é um simples passar da inatividade desse saber à atividade do mesmo. Em outras

---

indutivo (discutiremos no item 3.2 Indução dos gêneros do ser). Aliás, nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles é enfático ao afirmar que é a falta de algum conhecimento sensível que produz a falta de alguma ciência (cf. *Anal. Post.* I 18) por impossibilitar a indução e a demonstração, e não menciona a possível falta do ensino ou educação como causa da ignorância de um saber. Certamente, na falta de certa educação, como conhecimento de uma língua, seria impossível comunicar a um outro o que se sabe, ou mesmo os raciocínios indutivos e demonstrativos não serviriam como instrumentos para a argumentação e ensino. Ademais, caso um homem não tenha sido habituado, por meio da educação, a exercer sua capacidade intelectual, não poderá discriminar corretamente os dados da sensação. Mas, ainda assim, a educação não nos afigura ser suficiente para a aquisição de uma ciência, pois compreendemos que ao menos as primeiras intelecções e os axiomas devem ser adquiridos anteriormente pelo intelecto por meio da indução a partir dos dados da sensação.

<sup>356</sup> A distinção entre o aprendizado (movimento) e a contemplação de uma ciência já adquirida (atividade), parece-nos bastante evidente por meio da experiência. E como Aristóteles recorre à experiência e a exemplos para colocar em evidência princípios indemonstráveis, então, talvez seja legítimo que também desse modo procedamos. Assim, por exemplo, no aprendizado de uma língua estrangeira, essa distinção afigura ser bastante clara. Quando estamos no processo de aprendizado, esse se distingue entre o aprendizado inicial, no qual o conhecimento é a partir de disposições contrárias, e o avançar do conhecimento no qual passamos à posse de algo. E do absoluto desconhecimento dos fonemas, vocabulário e sintaxe de uma língua, vamos, primeiro, segundo uma lenta progressão, adquirindo algum conhecimento. Quanto mais conhecimentos dessa língua se tornam disposições em nossa alma, o aprendizado torna-se mais veloz e prazeroso. Pois, nesse momento já nos encontramos na posse de certo conhecimento, e nem todo esforço será um movimento, afinal, não precisamos mais apreender tudo desde o começo, mas misturamos novas informações às que já possuímos. Entretanto, enquanto ainda precisamos memorizar fonemas, palavras, estruturas gramaticais, para um uso ordinário dessa língua, ainda nos esforçamos no aprendizado da mesma e esse saber não se constitui por completo em uma posse ou disposição da nossa alma. Mas, quando nos habituamos a pensar nessa língua, quando não precisamos mais decodificar a mesma na estrutura da nossa própria língua, nem buscarmos na memória as marcas produzidas no processo do aprendizado, esse conhecimento é então já uma posse ou disposição da alma, e, enfim, podemos contemplar. E essa atividade é mais rápida e prazerosa do que aquela inicial necessária ao aprendizado. Evidentemente, em se tratando de uma disposição da alma, um hábito ou habilidade adquirida por meio do aprendizado, se deixarmos de exercitá-la e atualizá-la por muito tempo, podemos esquecê-la, e novo processo de memorização e aprendizado se fará necessário. Julgamos que esse é um exemplo aceitável para compreendermos como ocorre o aprendizado e o efetivo conhecimento de uma língua nos moldes do pensamento aristotélico.

palavras, esse segundo modo da alteração é a efetiva contemplação dos inteligíveis que já são uma posse e se encontram em potência na alma. Isto é, o exercício de um certo saber, parecendo ser essa uma alteração em um sentido bastante atenuado e diverso do que é a alteração entre qualidades contrárias.

Aristóteles, na seqüência desse exemplo intelectual que forneceu um duplo sentido de potência e uma distinção dos modos de se passar desses estados potenciais à atividade, distingue, conseqüentemente, os modos de ser afetado. Diz: *“e não é simples nem sequer o ser afetado, mas, por um lado, é uma certa corrupção por obra do contrário, por outro lado, é, sobretudo, conservação do ser em potência pelo ser em atividade, e é semelhante ao modo que uma potência é em relação a uma atividade; pois, contemplando vem a ser o que tem a ciência, justamente por isso ou não é um alterar-se (pois o progresso é para o mesmo e para a atividade) ou é outro gênero de alteração.”* (DA II 5 417b<sub>2-7</sub>: οὐκ ἔστι δ’ ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχίᾳ ὄντος, καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι [εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν] ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως.). O filósofo então distingue que existe um modo de ser afetado ou alterar-se no qual ocorre uma certa corrupção (φθορά τις) por obra do contrário. Ora, julgamos que essa afecção corresponde à alteração em direção às disposições contrárias (aprendizado ou aquisição de uma ciência – primeiro sentido de potência do paradigma intelectual), por conseguinte, aproxima-se do que é a alteração no âmbito da natureza. Isto é, alteração a partir dos três princípios analisados em *Física I*, a saber, a partir da forma e privação da forma como contrários e da matéria sensível como o substrato das diferenças. Assim, o que é frio torna-se quente, mas os contrários não agem ou padecem sobre si mesmos, antes, a alteração é do composto a qual pertencem, ou seja, é um corpo que se torna quente ou frio, corrompendo-se

uma qualidade para que a outra venha a ser. Porém, interessa à nossa investigação essa alteração que tem por princípios os contrários, mas transposta à esfera das operações cognitivas. Por isso julgamos que Aristóteles pospõe ao termo φθορά (corrupção) o pronome indefinido τις (que traduzimos por “uma certa”), com o objetivo de distinguir a corrupção em discussão da corrupção de qualidades contrárias, isto é, da alteração na natureza. Mas, não deixemos de notar que um dos exemplos utilizado pelo Estagirita em *Física* I 7 – uma discussão sobre o número e o modo de ser dos princípios da geração no âmbito da natureza – é o do homem inculto (ἄνθρωπος ἄμουσος) como contrário do homem culto (ἄνθρωπος μουσικός). Aristóteles explica que este advém do homem inculto, e não apenas de homem, ou de inculto, mas homem é o substrato das diferenças (inculto/culto), e um destes contrários vem a ser, enquanto o outro não subsiste (cf. *Phys.* I 7). Delimitando, deste modo, os princípios da geração, em três: contrários (forma/privação) e substrato das diferenças (matéria), como vimos. Assim, em pleno estudo da geração e corrupção dos que são por natureza, Aristóteles oferece um exemplo de mudança que é uma aquisição de conhecimento, de instrução. Portanto, o aprendizado ou aquisição de uma ciência a partir dos dados da sensação, primeiro modo de realização da potência de conhecer intelectivamente do animal racional, aproxima-se mais do sentido próprio de alteração. Isto é, alteração como geração e corrupção entre qualidades em uma relação de oposição na qual uma é a forma e a outra é a privação dessa forma. Embora, como já vimos, mesmo no aprendizado ou aquisição de inteligíveis não ocorre propriamente uma corrupção de uma qualidade, mas atualização de uma disposição da alma. Ou seja, para a faculdade intelectual, há uma atualização da capacidade de aprender ou de adquirir inteligíveis, um passar da absoluta privação de um saber à aquisição de certos conhecimentos, continuada alteração entre disposições contrárias que tem por fim a posse de um saber (cf. *DA* II 5 417a<sub>31-32</sub>). Assim, quando a atividade (puro estado potencial) encontra seu termo, um conhecimento ou ciência vem a ser como uma posse

do cognoscente. Nessa circunstância, o passar da potência à atividade não será mais um movimento, ato da potência enquanto potência, mas um passar da inatividade à atividade, e o que já aprendeu pode então ensinar, pois possui um conhecimento. Assim, nesse último caso também há uma mudança quando se passa do não estar contemplando atualmente à efetiva contemplação, mas certamente esse sentido da mudança muito dista daquela no âmbito da natureza, pois para esta não há em nenhuma medida corrupção ou relação entre contrários. Ora, esse segundo sentido de alteração discriminado pelo Estagirita é a conservação (σωτηρία) do ser em potência por meio da atividade, mudança entre semelhantes, ou como dissemos, simples passar da inação à atividade. E essa mudança entre semelhantes como uma conservação é comum à sensação e à inteligência, mas não à nutrição. Pois, como vimos, ainda que a alteração na digestão seja também entre semelhantes, há a corrupção do alimento para que a faculdade nutritiva se efetive, enquanto a atualização das faculdades cognitivas não envolve a corrupção quer do sensível quer do inteligível. Entretanto, como veremos mais à frente, mesmo a similitude entre as faculdades cognitivas com respeito à alteração como conservação (σωτηρία) encontrará os seus limites (cf. *DA* II 5 417b<sub>19-28</sub>).

Em uma outra discussão, um capítulo da *Física* que explica os diferentes modos em que algo pode ser movido, encontramos, inesperadamente, exemplo intelectual correspondente ao do *De anima* para distinguir dois sentidos de potencialidade (cf. *Phys.* VIII 4 255a<sub>33-b5</sub>). Duplicidade de sentido do ser em potência que é considerada a causa e também explicação da dificuldade em saber por obra do que os elementos (terra, água, ar e fogo) se movem. O problema, portanto, coloca-se nos seguintes termos: segundo Aristóteles, é bastante evidente que as coisas movidas contra a sua natureza são movidas por um outro, externo ao movido (cf. *Phys.* VIII 4 254b<sub>24-27</sub>). E segue-se a isso em clareza que as coisas movidas por natureza e por si mesmas (como os animais), são móveis e movidas por algo nelas, restando apenas a dificuldade em saber o que nelas é movido e o que é o motor (cf.

*Phys.* VIII 4 254b<sub>27-30</sub>). Porém, a principal agrura concerne às coisas que são movidas por um motor diverso delas mesmas, e a despeito disso, são movidas por natureza, e não contra a natureza, e tal é o problema de se entender o movimento dos elementos (cf. *Phys.* VIII 4 254b<sub>33-255a<sub>1</sub></sub>). Em outras palavras, as coisas leves e as pesadas são movidas para os lugares opostos contra a sua natureza e, por natureza, para os seus lugares próprios (para cima e para baixo, respectivamente). Mas compreender o quê, diverso dos elementos naturais, os faz mover por natureza, não é evidente, como é manifesto o ser movido por outro contra a natureza (cf. *Phys.* VIII 4 255a<sub>1-5</sub>). Entretanto, ainda assim, o que move os elementos por natureza deve ser um outro porque, segundo o Estagirita, é impossível dizer que estes sejam movidos em si mesmos e por eles mesmos, pois esse tipo de movimento é algo vital e próprio dos que possuem alma (cf. *Phys.* VIII 4 255a<sub>5-7</sub>). E se o fogo, por exemplo, fosse como os animais, deveria ser capaz de, por si mesmo, mover-se e parar, bem como mover-se para cima e para baixo, sendo incompreensível por que, movendo-se por si mesmo, move-se por natureza com um único movimento – para cima (cf. *Phys.* VIII 4 255a<sub>7-11</sub>). Além disso, não é evidente como o fogo, contínuo e homogêneo, poderia mover-se por si mesmo, sendo nesse caso necessário que o motor seja separado do movido (cf. *Phys.* VIII 4 255a<sub>11-18</sub>). O animal, por exemplo, possui o corpo contínuo, mas constituído de partes heterogêneas e articuláveis, bem como tem a alma como causa formal do movimento, logo, pode mover-se por si mesmo. Sendo assim, depois de exposta todas essas aporias, certo é que o movimento dos elementos, quer contra a natureza (o fogo mover-se para baixo) quer por natureza (o fogo mover-se para cima), tem por motor um outro (cf. *Phys.* VIII 4 255a<sub>15</sub>). Entretanto, o Estagirita adverte que conhecer o motor do movimento dos elementos não é simples, pois: *“Desde que o em potência se diz em muitos modos, isso é a causa do não ser evidente por obra de que tais coisas movem-se, por exemplo, o fogo para o alto e a terra para baixo.”* (*Phys.* VIII 4 255a<sub>30</sub>).



33: ἐπεὶ δὲ τὸ δυνάμει πλεοναχῶς λέγεται, τοῦτ' αἴτιον τοῦ μὴ φανερόν εἶναι ὑπὸ τίνος τὰ τοιαῦτα κινεῖται, οἷον τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω.).

Assim, subseqüentemente ao problema mencionado de saber qual é o motor do movimento dos elementos naturais, dificuldade esta decorrente da polivalência dos sentidos de potência, Aristóteles apresenta o duplo sentido de se dizer a potencialidade por meio do paradigma intelectual. Citamos: “*Ora, é em potência de um modo distinto o que está aprendendo uma ciência e o que já tendo [uma ciência] também não é em atividade. Mas sempre, quando o que faz e o que padece forem simultaneamente, vem a ser*<sup>357</sup> *em atividade o em potência, por exemplo, o que aprende a partir do ser em potência vem a ser em potência outro (pois, o que tem ciência, não contemplando, mas em potência, é conhecedor de certo modo, mas não como antes de aprender), e quando é assim, caso nada impeça, atua e contempla, ou estará em contradição e na ignorância*<sup>358</sup>.” (*Phys.* VIII 4 255a<sub>33</sub>-b<sub>5</sub>: ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιστήμων καὶ ὁ ἔχων ἤδη καὶ μὴ ἐνεργῶν. ἀεὶ δ', ὅταν ἅμα τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὦσιν, γίγνεται ἐνεργεία τὸ δυνατόν, οἷον τὸ μανθάνον ἐκ δυνάμει ὄντος ἕτερον γίγνεται δυνάμει [ὁ γὰρ ἔχων ἐπιστήμην μὴ θεωρῶν δὲ δυνάμει ἐστὶν ἐπιστήμων πως, ἀλλ' οὐχ ὡς καὶ πρὶν μαθεῖν], ὅταν δ' οὕτως ἔχη, ἐάν τι μὴ κωλύη, ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ, ἢ ἔσται ἐν τῇ ἀντιφάσει καὶ ἐν

<sup>357</sup> Na linha 255a<sub>35</sub>, os manuscritos EF<sup>2</sup>HJK e AS apresentam a lição γίγνεται ἐνίοτε (“*vem a ser às vezes*”). Como explica Pierre Pellegrin, deve-se compreender com a lição que apresenta o advérbio ἐνίοτε que a presença simultânea do que age e do que padece é uma condição necessária, embora não suficiente, da passagem ao ato (cf. Pellegrin, P. [2002], *op. cit.*, p. 403, n. 2). Ross explica que omite ἐνίοτε porque esse termo se incompatibiliza com o ἀεὶ da mesma sentença, contudo, certamente Aristóteles não afirma algo universal, a despeito do ἀεὶ (sempre), pois a qualificação introduzida na seqüência por ὅταν ἅμα... (“*quando simultaneamente...*”) é suficiente para compreendermos que não se trata de um princípio universal (cf. Ross, W. D. *Aristotle's Physics*. Oxford, 1936, p. 696.).

<sup>358</sup> Na linha 255b<sub>5</sub>, encontramos a lição οὐκ ἐν ἀγνοίᾳ do manuscrito J e οὐχ ἀπλῶς ἐν em A. Tais lições poderiam tornar mais claro essa finalização do argumento, pois, para o pensamento aristotélico, não afigura ser evidente como o que se encontra na posse de um conhecimento, se nada o impedir, não passa à atividade ou contempla. Logo, se fosse possível, ao que possui uma ciência e que não é impedido de contemplar, não contemplar, tal seria uma contradição, e não ignorância, pois ignorância significa não apenas inatividade, mas sequer possuir o conhecimento. Todavia, como o passo trata do que contempla, não parece ser possível que esse, quando não contempla, esteja na ignorância. Assim, julgamos mais clara a lição: ἔσται ἐν τῇ ἀντιφάσει καὶ οὐκ ἐν ἀγνοίᾳ. (“*estará na contradição e não na ignorância*”), ou ainda: ἔσται ἐν τῇ ἀντιφάσει καὶ οὐχ ἀπλῶς ἐν ἀγνοίᾳ. (“*estará na contradição e não absolutamente na ignorância*”). Entretanto, essa não é a escolha da edição de Ross, que seguimos, mas então não nos parece evidente o uso do termo ἀγνοίᾳ nesse passo pelo Estagirita, será preciso, julgamos, para torná-lo inteligível, mitigar um pouco o sentido de ἀγνοίᾳ.

ἀγνοία.). É preciso, por conseguinte, relacionar esse exemplo intelectual (que serve para explicar o duplo modo de ser em potência) com a alteração e movimento dos elementos naturais para, então, compreendermos por que não é evidente qual é o motor desses movimentos. E Aristóteles correlaciona esse paradigma com o movimento dos elementos nos seguintes termos: *“E semelhantemente é o mesmo também para as coisas naturais; pois o frio é quente em potência, mas quando muda, então é fogo, e queima, caso nada impeça e entrave. E semelhantemente também com relação ao pesado e ao leve; pois, o leve vem a ser a partir do pesado, por exemplo, ar a partir da água (pois isso [a água] é primeiro [ar] em potência), e logo que é leve, então, é certamente em seguida em atividade, caso nada impeça.”* (*Phys.* VIII 4 255b<sub>5-11</sub>: ὁμοίως δὲ ταῦτ' ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν φυσικῶν· τὸ γὰρ ψυχρὸν δυνάμει θερμόν, ὅταν δὲ μεταβάλη, ἤδη πῦρ, καίει δέ, ἂν μὴ τι κωλύη καὶ ἐμποδίῃ. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ βαρὺ καὶ κοῦφον· τὸ γὰρ κοῦφον γίγνεται ἐκ βαρέος, οἷον ἐξ ὕδατος ἀηρ [τοῦτο γὰρ δυνάμει πρῶτον], καὶ ἤδη κοῦφον, καὶ ἐνεργήσει γ' εὐθύς, ἂν μὴ τι κωλύη.). Como explica Ross<sup>359</sup>, nessa análise do movimento dos elementos, ἤδη πῦρ (então é fogo) corresponde à ἔξις ou posse de um conhecimento, segundo sentido de potencialidade relacionado no paradigma intelectual. E καίει δέ (e queima) ilustra a ἐνέργεια, atividade disso que já é uma posse, isto é, a contemplação no âmbito da operação intelectual. E, evidentemente, o frio e o pesado são, respectivamente, quente e leve em potência no primeiro sentido desse termo. Mas, para a inteira inteligibilidade do argumento aristotélico, precisamos correlacionar a alteração frio/quente com o movimento pesado/leve. Assim, como o Estagirita discutiu inicialmente, quando o movimento dos elementos é contra a natureza, é evidente que a causa desse mudança deve ser externa ao que muda (cf. *Phys.* VIII 4 254b<sub>24-27</sub>). Ou seja, alguma outra coisa quente é a causa do aquecimento da água que é fria, isto é, a água pode (primeiro sentido de potência do

<sup>359</sup> Cf. Ross, [1936], *op. cit.*, p. 697.

paradigma intelectual) tornar-se quente em razão da ação externa do que é atualmente quente. Ora, então, a água (essencialmente fria e pesada), podendo alterar-se em seus contrários, quente e leve (primeiro sentido de potência), para atualizar esse estado potencial contrário à sua natureza, precisa sofrer a ação de algo externo quente e leve atualmente<sup>360</sup>. Mas, a água, após essa afecção por meio do que é em atividade quente e leve, ao tornar-se também atualmente quente e leve, isto é, ar (vapor), move-se para cima, porém, pode ser ainda em potência (segundo sentido de potência), pois algo pode impedir mesmo esse movimento (cf. *Phys.* VIII 4 255b<sub>17-21</sub>). E isso explica como, por natureza, os elementos podem ser movidos por obra de um outro. Ou seja, os elementos são movidos por um motor externo que anteriormente altera algo neles em potência efetivando uma qualidade contrária, e esse é a alteração propriamente dita entre qualidades contrárias. Depois, ao virem a ser as qualidades contrárias, os elementos, em seguida, movem-se, por natureza, em direção aos seus lugares próprios. Todavia, algo pode impedir esse movimento natural dos elementos. E será, novamente, algo externo aos elementos que removerá esse possível obstáculo ao movimento natural, porém, não é essa a causa fundamental do movimento por natureza dos elementos, mas antes aquele motor que produziu a primeira alteração<sup>361</sup>. Assim, o que é essencial aos elementos naturais é possuir um princípio de movimento, porém, não são eles mesmos motores ou agentes dos movimentos que lhe são inerentes, pois possuem esse princípio apenas na medida em que podem ser afetados (cf. *Phys.* VIII 4 255b<sub>29-31</sub>). Ou seja, o ato ou natureza de certo elemento é ser no seu lugar próprio. Mas, além disso, os elementos possuem um princípio de movimento na medida em que, sob a afecção de um motor externo, podem ser alterados em qualidades contrárias. E, como ilustrou o paradigma intelectual, a potencialidade é em um duplo modo, portanto, os elementos naturais também podem mudar

---

<sup>360</sup> Cf. Pellegrin, P. [2002], *op. cit.*, p. 403, n. 4: “*Par évaporation sous l’effet de la chaleur.*” Ou ainda a explicação de Ross (Ross, [1936], *idem*): “*For it is by the action of what is hot and therefore light that the potentially light water is transformed into actually light air.*” (cf. Ross, [1936], *ibidem*.)

<sup>361</sup> Como Pellegrin observa: “*Ce qui enlève l’obstacle est cause du mouvement, mais pas au sens fondamental.*” (cf. Pellegrin, P. [2002], *op. cit.*, p. 404, n. 3).

igualmente em dois modos conforme essa duplicidade dos modos de ser em potência. Deste modo, um elemento (água) é em potência uma qualidade contrária (quente), e nesse estado, o ser leve ou pesado (que determinará o movimento) é também uma qualidade contrária em potência – e esse é o primeiro modo da potencialidade. Mas, algo em atualidade (o sol, por exemplo) pode afetar esse elemento (água) e produzir a atualização de suas qualidades contrárias (quente e leve) – e tal é a alteração entre qualidades contrárias. E nesse estado, o elemento torna-se igualmente leve ou pesado, conforme o motor externo, e move-se imediatamente por natureza em direção ao seu lugar próprio, mas tendo por causa eficiente desse movimento aquele agente externo. Entretanto, se algo impedir o movimento do que já é leve ou pesado, então o movimento natural desse elemento pode permanecer em potência, mas não como antes daquela alteração – e esse é o segundo sentido da potencialidade. Contudo, removido o obstáculo, então o elemento move-se por natureza em direção ao lugar que lhe é próprio – e tal é tão-somente um passar da inação à atividade. Em suma, como mencionamos, o princípio do movimento pertence aos elementos, mas somente na medida em que os elementos podem ser afetados. E tal como o estado potencial é duplo, duplo é igualmente o modo da afecção, ou seja, primeiro um agente externo produz uma alteração de qualidades e só depois, se houver algum impedimento ao movimento, outro agente externo pode obstruir esse obstáculo. Esse último é também causa do movimento, mas uma causa apenas acidental (cf. *Phys.* VIII 4 255b<sub>27</sub>). Logo, porque é duplo o sentido de potencialidade, não é simples compreender qual é o motor do movimento dos elementos, a saber, identificar o agente externo que produziu a primeira alteração.

Ora, a despeito do contexto bastante diverso (explicação do movimento dos elementos: terra, água, ar e fogo), não podemos desprezar o caráter bastante ilustrativo da comparação feita pelo Estagirita. Porquanto, assim como o frio não se torna quente sem um agente externo, o animal racional que não se encontra na posse de certo saber,

semelhantemente, não o adquire sem um outro. Isto é, o que ainda não sabe não aprende sem um mestre que o ensine, ou ainda, sem a sensação na qual o intelecto pode apreender seus inteligíveis. E tal é o aprendizado ou descoberta (cf. *DA* III 4 429a<sub>9</sub>: μαθεῖν ἢ εὐρεῖν), isto é, mudança entre disposições contrárias. Ou seja: o homem inculto vem a ser culto por obra de um agente externo (o mestre que ensina) ou por meio de um conhecimento inferior (a sensação) no qual o intelecto separa seus inteligíveis. Mas, apesar de dependerem de um outro para mudar, o frio é calor em potência (pode vir a se tornar quente), bem como o aprendiz ou inculto é potencialmente sabedor (pode vir a possuir um saber). Porém, certamente não são em potência tal como quando o frio é quente e o discípulo aprende ou o inculto torna-se culto, pois o frio, tornando-se quente, queima, se nada impedir, bem como o discípulo ou o inculto, tornando-se sabedor, contempla, se o quer e nada o impede. Apreendemos, por conseguinte, a partir do entendimento do duplo modo de ser em potência, a mudança em sua complexidade. Em outras palavras, em um sentido, a mudança se dá segundo uma relação entre coisas dessemelhantes (aprendiz e mestre / inculto e culto), e algo advém a partir da “corrupção” do seu contrário. Ou seja, quando o homem culto vem a ser, o inculto não adveio, e o ensino ou movimento do que é imperfeito encontra seu término e fim, tratando-se, nesse caso, de uma “alteração” entre disposições contrárias. Mas, em outro sentido, a mudança se dá em uma relação entre semelhantes, e nesse modo o vir a ser é um mero passar da inatividade à atividade de uma mesma disposição. Isto é, para que o gramático<sup>362</sup> venha a ser em atividade, basta que ele se ponha a ler ou a escrever, aliás, conforme regra geral do pensamento peripatético, se de fato ele assim o sabe, é então capaz inclusive de ensinar as letras (cf. *Metaph. A* 1 981b<sub>7-9</sub>).

Ross<sup>363</sup>, em comentário à *Física*, apresenta interpretação comumente aceita do paradigma intelectual. Explica que por meio desse paradigma Aristóteles discrimina que algo

---

<sup>362</sup> Ver acima nota 352.

<sup>363</sup> Cf. Ross, [1936], *op. cit.*, p. 695-696.

existe em potência (δυνάμει) em dois estágios diferentes. Há a δύναμις que precede a formação de uma ἔξις, por exemplo, um professor que ensina a um aprendiz, ou uma substância quente que aquece uma outra fria. Mas, adverte, quando a ἔξις (ou δύναμις segunda) é já uma posse, podem haver obstáculos que a impeçam de atualizar-se em uma ἐνέργεια (isto é, um conhecimento atual ou uma qualidade atual). Ross, então, considera que o que transforma a ἔξις em uma ἐνέργεια é o que remove tal obstáculo, mas que somente superficialmente devemos considerar esse como o que concede o movimento ou atividade do que é movido ou atualizado. Pois, em uma análise mais cautelosa, o que de fato produz o movimento ou atividade é o que transforma a primeira δύναμις em uma ἔξις. E prossegue analisando as partes em que se divide o paradigma intelectual: a primeira parte (cf. *Phys.* 255b<sub>1-3</sub>) ilustraria a passagem da δύναμις à ἔξις (ou como os escolásticos denominavam, da *potentia prima* ao *actus prior* ou à *potentia secunda*) e a segunda parte (cf. *Phys.* 255b<sub>3-5</sub>) representa a passagem da ἔξις à ἐνέργεια (ou, ainda, como diriam os escolásticos, da *potencia secunda* ao *actus secundus*).

Entretanto, como vimos, Aristóteles, ao expor o paradigma intelectual no *De anima* e na *Física*, não chega a denominar o primeiro sentido de potencialidade uma δύναμις e o segundo uma ἔξις. Mas, a despeito de termos o cuidado em não forjarmos como termos técnicos noções que o próprio Estagirita utiliza em um sentido mais largo, os escolásticos têm razão ao se referirem ao segundo sentido de potencialidade como sendo também um ato primeiro. Pois, diferentemente dos passos do *De anima* II 5 e da *Física* nos quais o binômio ato/potência se divide em três devido ao duplo sentido de potencialidade, em *De anima* I 1, Aristóteles também estabelece uma tripartição daquelas noções e, a partir de argumento correlato, apresenta antes uma duplicidade do sentido de atualidade. Vejamos: “*Esta [a atualidade] diz-se de dois modos, por um lado como ciência, por outro como o contemplar. É evidente, então, que [a atualidade da alma] é como ciência; pois, no que há a alma, acontece*

*tanto sono quanto vigília, e a vigília é análoga ao contemplar, e o sono ao possuir [ciência] e não atuar; mas no vir a ser para o mesmo [indivíduo] a ciência é anterior.” (DA II 1 412a<sub>22-27</sub>: αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ’ ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ’ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ’ ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῆ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη.). Assim, o segundo sentido de potência ou outro sentido de potência (como é denominado nos passos do *De anima* II 5 e da *Física*), ou ainda, a potência como uma ἔξις (como tradicionalmente se denominou), corresponde nos passos supracitados à atualidade como posse de uma ciência sem o seu exercício, isto é, análoga ao que o sono é em relação à vigília. Portanto, enquanto o mesmo estado, posse de uma ciência, é considerado em I 1 como um sentido de atividade distinto da contemplação, em II 5, como vimos, é compreendido como outro sentido de potência distinto do que é uma capacidade absolutamente privada do seu conteúdo. Julgamos que essa ambivalência do que é a posse de um conhecimento sem o seu exercício exprime o esforço do Estagirita de apreender uma noção cambiante e intermediária necessária ao entendimento da mudança. Ou seja, trata-se de um esforço em apreender uma noção que se coloca entre a absoluta privação de certo conhecimento, tabuleta não escrita ou pura potencialidade (cf. *DA* III 4 430a<sub>1-2</sub>) e a efetiva atualidade (contemplação). Ou ainda, estado intermediário entre o ato dos elementos de permanecerem em seus lugares próprios e o movimento destes por natureza. Afinal, é preciso compreender como é possível ao que não é móvel por si mesmo, mover-se, ou ao que não sabe, buscar conhecer<sup>364</sup>. Enfim, entendemos que o Estagirita torna o binômio ato/potência*

<sup>364</sup> Como é bem sabido, a distinção modal ato/potência é uma importante solução aristotélica ao problema de se apreender conceitualmente o movimento no âmbito da natureza. Mas, interessa-nos antes essas noções aplicadas à explicação não da mudança em geral própria do mundo sublunar (movimentos locais, alterações de qualidades e geração de substâncias), e sim das operações cognitivas. Julgamos, assim, que é ainda por meio da doutrina do ato e potência que Aristóteles responde à questão de ordem epistemológica levantada pela sofística sobre a possibilidade de se conhecer. Problema que encontramos formulado no *Mênon* nos seguintes termos: “*Sócrates: (...) Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem*

mais complexo para explicar, por um lado, no âmbito da natureza, o movimento natural dos que não são capazes de moverem por si mesmo, por outro lado, na esfera do conhecimento, o aprendizado ou aquisição de conhecimentos. Assim, se a distinção entre potência e ato é a solução aristotélica ao problema de se compreender a alteração e o movimento<sup>365</sup>, ademais, para se conseguir apreender a passagem de um puro estado potencial à atualidade, o filósofo penetra o interior desse binômio e coloca em evidência um estado intermediário. Ou seja, um estado que nem é uma potência simplesmente, nem simplesmente um ato, mas que em si abriga a complexidade do duplo modo de ser uma potência segunda e uma atualidade primeira, isto é, de ser uma posse, embora não seja um acabamento. Por conseguinte, se há um outro modo de ser em potência ou de ser em atividade, complexa é também a mudança. Por isso, a alteração para Aristóteles não é apenas uma alteração entre princípios contrários, ou dessemelhantes, na qual um se corrompe para que o outro venha a ser, e sequer uma alteração somente entre semelhantes. Mas, a alteração ocorre entre dessemelhantes, quando as disposições são contrárias (mestre/aprendiz – sensação/intelecção); e entre semelhantes, quando o estado “alterado” não é uma privação, e sim já uma posse, sendo a mudança desse estado apenas atividade ou conservação do ser em potência por meio da atividade (cf. *DA* II 5 417b<sub>2-7</sub>).

---

*sequer sabe o que deve procurar.*” (cf. Platão. *Mênon* 80e – Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001, p. 49). E Platão apresenta nesse diálogo a doutrina da reminiscência como solução dessa dificuldade em oposição à aquisição da ciência por meio do ensino ou aprendizado. Pois seria contraditório que alguém que nada saiba possa aprender alguma coisa. Mas, por meio do método dialético, perguntando, e não ensinando, descobre-se a verdade que já se possui, pois restava a essa apenas ser lembrada (cf. *Mênon* 81a-86b). Ora, para Aristóteles é possível aprender, e não apenas isso, é possível adquirir conhecimentos, pois o aprendiz ou o inculto nunca parte de uma absoluta privação ou puro estado potencial, mas sempre outros estados potenciais que já se constituem em uma posse antecedem esse empreendimento. Ou seja, o aprendizado é por meio de um outro que já possui um conhecimento, bem como o aprendiz apreende o ensinamento porque já possui certa disposição. Afinal, a aquisição de todo e qualquer conhecimento intelectual é antecedido por outro conhecimento de ordem inferior, a saber, pela sensação (cf. *Metaph.* A 1 980a<sub>27-b3</sub>; *Anal. Post.* I 18, II 19 100a<sub>3-9</sub>). Mas julgamos que essa é ainda uma resposta parcial ao problema epistemológico suscitado pela sofística, pois a sensação não nos afigura ser a única disposição da alma (embora seja a primeira) que antecede e possibilita o aprendizado e aquisição de uma ciência. Antes, entendemos que anterior ao aprendizado e aquisição de uma ciência, embora posterior à sensação, é a indução das primeiras coisas (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>4</sub>: τὰ πρῶτα), que discutiremos mais à frente. Logo, para Aristóteles, tanto é possível ensinar ao que não sabe certa ciência quanto é possível induzir por si mesmo os universais a partir dos dados da sensação.

<sup>365</sup> Como Aristóteles critica alguns pensadores e menciona os megáricos como exemplo dos que consideravam que a potência existe somente quando existe o ato, negando sequer a distinção entre potência e ato, o que produziria muitas dificuldades, como a absoluta negação de toda geração e movimento (cf. *Metaph.* Θ 3).



Assim, o sentido mitigado de ἀλλοίωσις (alteração) comum às faculdades cognitivas (sensação e intelectção) é apenas um passar da potência ao ato como conservação de uma capacidade (ex.: capacidade de ouvir sons) ou conhecimento (ex.: gramática) que já se possui por meio da atividade ou exercício dessas disposições da alma. Em outras palavras, uma mudança apenas segundo a distinção modal ato/potência sem que se gere ou se corrompa um outro da mesma espécie, ou uma outra qualidade, e sequer é uma alteração entre disposições contrárias, mas apenas atualização de uma disposição de um mesmo indivíduo. Ou como Aristóteles dirá no terceiro livro do *De anima* e na *Física*, esse tipo de mudança é um acabamento (cf. *DA* III 7 431a<sub>7</sub>, *Phys.* VII 3 246a<sub>13</sub>)<sup>366</sup>. Mas, enfim, tanto no aprendizado quanto no exercício de uma ciência que se possui, os “contrários” como estados potenciais e atividades das operações cognitivas não se geram nem se corrompem, pois não são determinação ou qualidade de certa matéria, mas a realização de funções da alma. Evidentemente com isso não queremos dizer que as faculdades cognitivas não se geram nem se corrompem com a geração e corrupção do animal, mas apenas observar que a distinção modal em um estado potencial e outro atual de uma capacidade da alma não é uma geração ou corrupção. Embora, como é bem sabido, Aristóteles afirme que o intelecto (νοῦς) sequer se

---

<sup>366</sup> Cabe observar que em *DA* III 7 431a<sub>4-7</sub>, Aristóteles explica que o sensível faz a faculdade sensitiva passar à atividade, mas que tal é um outro tipo de movimento, pois não há afecção ou alteração, a saber, é a atividade do perfeccionado (cf. *DA* III 7 431a<sub>7</sub>: τοῦ τετελεσμένου), e não movimento como atividade do imperfeito. Também em *Física* VII 3, o Estagirita assevera várias vezes que as disposições da parte intelectiva da alma não são alterações e nem delas há geração, pois são relativos (cf. *Phys.* VII 3 247b<sub>1-3</sub>). Bem como considera que a virtude (uma ἔξις como a ciência) é um tipo de acabamento (cf. *Phys.* VII 3 246a<sub>13</sub>: ἡ μὲν ἀρετὴ τελείωσις τις). Ora, não nos parece que esses passos devam se opor às nossas conclusões da análise do *DA* II 5, pois entendemos que no *De anima* o filósofo restringe o sentido de ἀλλοίωσις (alteração) a tal ponto que muito dista do seu sentido original, não chegando a se constituir em uma contradição afirmar, no contexto daquele capítulo do *De anima* e feita as devidas qualificações, que o aprendizado e aquisição de uma ciência é uma alteração em um sentido bastante mitigado, e em um sentido ainda mais tênue é a atualização de um saber que já se possui. Cremos que o termo alteração aparece nessa discussão porque tanto a sensação quanto a intelectção, enquanto não se encontram, respectivamente, na presença do sensível ou na posse do inteligível, não se efetivam. Mas seus correlativos existem a despeito dessa relação. E como o próprio Estagirita explica, parece ser verdadeiro que na maior parte dos casos os relativos existem simultaneamente por natureza, mas não em todos os casos. Pois, se se elimina um conhecimento intelectivo, a despeito de estar em relação com um inteligível, não se elimina ao mesmo tempo o inteligível. Também, se se elimina uma sensação, não se elimina um sensível (cf. *Cat.* 7b<sub>15-8a<sub>12</sub></sub>). Sendo assim, se esses relativos (sensação/sensível e intelectção/inteligível) admitem a existência não simultânea à correlação de ao menos um do par de relativos, então, não nos parece que caímos necessariamente em contradição ao assumirmos que para a efetiva correlação destes, apesar de serem relativos, há algum tipo de alteração.

corrompe com a corrupção do composto de corpo e alma (cf. *DA* I 408b<sub>18-32</sub>; III 5 430a<sub>23</sub>). E até mesmo a faculdade sensitiva se corrompe porque o corpo envelhece ou se turba diante da doença, da bebida, ou de um sensível muito intenso, e não porque a própria alma possa se modificar (cf. *DA* I 408b<sub>22-24</sub>, III 4 429a<sub>31-b3</sub>).

Aliás, o Estagirita distingue, em seus estudos dos sentidos próprios de potencialidade (cf. *Metaph.* Δ 12, Θ 1), uma potência que é um estado ou disposição (ἔξις) para a qual não há corrupção ou, ao menos, é um estado que não é facilmente mutável. Como o filósofo explica: “*Ademais, todas as disposições para as quais há completa impassibilidade ou imutabilidade ou não são facilmente movíveis para o pior, chamam-se potências.*” (*Metaph.* Δ 12 1019a<sub>26-28</sub>: ἔτι ὅσαι ἔξεις καθ’ ὅς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται·). E não somente em *Delta*, nessa espécie de léxico no qual Aristóteles cataloga vários sentidos de alguns termos e não apenas os significados que de fato lhes confere, mas também em *Theta* menciona esse sentido de potencialidade como um estado impassível ou dificilmente alterável. Diz: “*e [é uma potência] a disposição impassível para o pior e para a corrupção por meio de um outro ou enquanto outro a partir de um princípio de mudança.*” (*Metaph.* Θ 1 1046a<sub>13-15</sub>: ἡ δ’ ἔξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ’ ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ’ ἀρχῆς μεταβλητικῆς·). E o filósofo esclarece em *Theta* que esse significado de potencialidade se insere na noção primeira, a saber, potência compreendida propriamente como um princípio da mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra (cf. *Metaph.* Θ 1 1046a<sub>15-16</sub>). Afigura-nos, portanto, que a potencialidade como disposição impassível ou dificilmente alterável enumerada dentre os sentidos próprios de potência exprime bem o modo de ser em potência da faculdade sensitiva e intelectual (posse de um conhecimento). Pois, como vimos, a alteração e atualização dessas disposições da alma não admite a corrupção, mas antes, a conservação desses estados.

Mas, voltando ao paradigma intelectualivo, é preciso estar atento às comparações feitas pelo Estagirita, pois, se por um lado elas iluminam algumas dificuldades, por outro lado, se não se reconhece os limites do estudo analógico, elas obscurecem o entendimento. Assim, para os elementos naturais, tão logo eles se alterem nas qualidades contrárias (água/pesado – ar/leve) em razão de um agente externo (fogo), movem-se em direção aos lugares próprios. E, como vimos, pode acontecer que um obstáculo externo se interponha a tal movimento, mas tão logo seja removido o obstáculo, o segundo estado potencial se atualiza, e o elemento move-se para seu lugar natural. E Aristóteles correlaciona essa pronta atualização do movimento dos elementos naturais com a atualização da ciência, isto é, com a mudança do que possui um conhecimento inativo à contemplação, diz: *“E semelhantemente a qualidade muda para o ser em atividade; pois o que tem ciência contempla prontamente, a menos que algo impeça.”* (*Phys.* VIII 4 255b<sub>21-23</sub>: ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ποιὸν εἰς τὸ ἐνεργεῖα εἶναι μεταβάλλει· εὐθὺς γὰρ θεωρεῖ τὸ ἐπιστήμιον, ἐὰν μὴ τι κωλύῃ). Ora, é preciso, então, considerarmos o que poderia obstar a instantânea atividade do que já é um estado adquirido. No caso dos elementos, Aristóteles explica que esse impedimento é uma outra coisa externa que obsta o movimento natural do elemento em direção ao seu lugar próprio (ex.: as colunas que impedem o telhado de cair, embora, sendo pesado, o seu movimento natural devesse ser para baixo)<sup>367</sup>. E se algo retira esse obstáculo, tal é apenas uma causa acidental do movimento (disso que é pesado) para o lugar natural. Assim, são causas externas e acidentais que obstem e liberam o movimento dos elementos tão logo estes já se encontrem na posse de certas qualidades, mas fora dos seus lugares naturais (cf. *Phys.* VIII 4 255b<sub>24-29</sub>). Por conseguinte, algo não queima tão logo se torne quente somente se for impedido por alguma causa externa, pois o poder queimar é a única potencialidade desse estado. Mas, se nos transpomos para o âmbito das faculdades cognitivas, essa pronta passagem da potencialidade segunda à atividade

---

<sup>367</sup> Cf. Ross, [1936], *op. cit.*, p. 695-696.

não ocorre do mesmo modo. Entendamos melhor; quanto à sensação, os órgãos dos sentidos ao serem afetados pelos sensíveis prontamente passam à atividade, se nada os impedir. Porém, se existem possíveis obstáculos à percepção do sensível que tenha afetado o órgão do sentido, por exemplo, percepção do doce, tais não são causas externas ao capaz de perceber. Isso porque a sensação é uma capacidade dos que possuem alma e podem mover-se por si mesmos, isto é, é uma capacidade dos animais, portanto, a alteração produzida pela afecção de um sensível só pode ser obstruída por algo inerente ao próprio animal. Assim, se o paladar é uma percepção de sabores, e o doce afeta o órgão desse sentido, o que pode impedir o paladar de atualizar-se, embora já tenha sido afetado, é algo diverso dessa capacidade anímica, mas não separada dela, a saber, uma alteração no corpo (doenças, bebedeiras, etc). Afinal, a percepção é uma capacidade da alma e esta é a atualização do corpo natural que em potência possui vida (cf. *DA* II 1 412a<sub>19-21</sub>, 412a<sub>27-28</sub>, 413a<sub>3-5</sub>), portanto, se o corpo sofre alguma alteração, é possível que a percepção também sofra. Entretanto, mesmo quando, por exemplo, uma doença altera a percepção do doce e percebe-se o amargo, a faculdade sensitiva passou do estado de inatividade à atividade tão logo foi afetada, e nessa medida, à semelhança dos elementos, na presença do sensível, atualizou-se prontamente. Ademais, o sono também pode ser um impedimento à atualização da faculdade sensitiva, mas, novamente, esse é tão-somente uma injunção do corpo do qual a alma sensitiva é atualidade, e, tão logo seja restituído à vigília, cada sentido atualiza-se quando é afetado pelos seus sensíveis. Afinal, a sensação é um exemplo recorrente de Aristóteles do que é o ato, ou seja, a faculdade sensitiva não é um movimento, embora seja em potência, pois, tão logo o órgão do sentido é afetado pelo sensível, a faculdade atualiza-se. Todavia, quanto à capacidade intelectual, quando essa é já uma posse, não passa à atividade tão logo se constitua enquanto tal, afinal, não é todo o tempo que o possuidor de um saber contempla. Mas o que impede essa atividade não afigura ser apenas causas externas (como para os elementos), pois a faculdade intelectual é, como a

sensação, no que possui alma, isto é, no que é capaz de mover-se por si mesmo. Portanto, quando o intelecto encontra-se já na posse de um saber, assim como quando o órgão do sentido já foi afetado, afigura-nos que causas internas podem obstar a atividade. Porém, diversamente da sensação, a intelecção não é a atualização de algum órgão, de alguma parte do corpo. Por conseguinte, não será necessariamente um estado alterado do corpo (doença, bebedeiras, etc.) o que impede o passar imediato da posse de uma ciência à atividade. Todavia, poderíamos supor que porque a alma é a forma do homem, e este se constitui de alma e corpo, e o intelecto é uma parte da alma, e a ciência uma posse do intelecto, então alguma alteração no corpo (doença, sono, velhice) é o que propriamente impede a atualização desse saber. Entretanto, ainda que estados do corpo possam impedir a atualização de um saber, disso não podemos concluir necessariamente que toda vez que o gramático não lê e nem escreve é nesse estado potencial porque está doente, dormindo, ou senil. Obviamente, muitos gramáticos saudáveis, em vigília e jovens também podem não se encontrar no uso atual do seu saber. Portanto, as alterações fisiológicas não são impedimentos determinantes à pronta atividade do que já se encontra na posse de um saber. Resta, então, entender por que a potencialidade como uma posse atualiza-se prontamente para os elementos (coisas inanimadas), assim como a faculdade sensitiva (faculdade dos animais) passa à atividade tão logo seja afetada, enquanto o intelecto, mesmo que já se constitua na posse de um saber, não se atualiza necessariamente.

Ora, julgamos que para compreendermos os limites desse estudo analógico com respeito ao que é a potencialidade como uma posse e a passagem desta à atividade para os elementos naturais, para a sensação e a intelecção, devemos lembrar que aquelas duas primeiras são potências irracionais, enquanto esta última é uma potência racional (cf. *Metaph.*  $\Theta$  2, 5). Feita essa distinção, lembremos então que enquanto as potências irracionais são de um único contrário, as racionais são de ambos os contrários. Como o Estagirita distingue em

seu estudo do ser como potência e ato: “E, por um lado, todas as [potências] conforme a razão, as mesmas são dos contrários, por outro lado, as irracionais é de um único [contrário], por exemplo, o quente [é potência] somente de aquecer, mas a medicina [é potência] da doença e da saúde. E é assim porque a ciência é uma noção, e a mesma noção evidencia a coisa e a privação, embora não do mesmo modo, e ainda que seja de ambos [os contrários], é, sobretudo, do positivo,” (*Metaph.* Θ 2 1046b<sub>4-10</sub>: καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας. αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ’ ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον.). A despeito de Aristóteles, nesse segundo capítulo de *Theta*, enunciar como potências racionais as técnicas e ciências produtivas (cf. *Metaph.* Θ 2 1046b<sub>2-3</sub>: αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικὰ ἐπιστήμαι), julgamos que a capacidade desses saberes de produzir o par de contrários (como a medicina pode produzir a saúde e a doença) pode e deve ser transposta para o entendimento do modo de ser potencial de todo saber intelectual que envolva a intelecção de contrários. Mas, se a potência dos contrários para os saberes produtivos (medicina) se exprime na possibilidade de vir a ser produtos contrários (saúde/doença), cremos que essa para um saber apenas teórico deve corresponder à possibilidade de se atualizar a forma ou a privação da forma. Notemos bem, não estamos falando aqui da possibilidade do inculto tornar-se culto, mas da possibilidade do que possui uma ciência passar à atividade um dos contrários dentre as noções que constituem essa ciência. Assim, como vimos, para que o ponto se atualize é preciso possuir em potência na alma o seu contrário, a saber, o comprimento. Deste modo, o matemático, a partir da percepção de grandezas sensíveis, pode separar pelo pensamento a linha matemática e, na posse dessa forma, apreende também o seu limite, o ponto, pois esse é a privação ou o contrário daquela forma. Entretanto, se pensamos não nas noções separadamente que

constituem a geometria, mas na geometria como uma ciência para a qual deveria haver um contrário tal como para medicina há a doença, a possibilidade nocional dos contrários para uma ciência teórica deverá ser compreendida com alguma distinção. Pois se a potência racional em discussão for a posse de um saber cujo fim é a própria atividade, e não um outro produto, então o seu contrário parece ser apenas a não realização desse saber; em outras palavras, tão-somente a permanência na inatividade. Ou seja, se a geometria ou a gramática são uma posse na alma, e a ciência é uma noção, e como o Estagirita explicou, uma noção é uma potencialidade de ambos os contrários, então, o contrário desses saberes nesse caso afigura ser uma inatividade, e não ignorância. No entanto, se a noção abriga os contrários, sejam estes forma e privação da forma (comprimento/ponto) ou atividade e inatividade, certo é que os contrários não podem vir a ser simultaneamente. Sendo assim, afirmar (como vimos no passo supracitado) que uma ciência pode produzir tanto a forma positiva quanto a sua privação (ou tanto ser em atividade quanto inativa) – porque a ciência é uma noção e essa contém o par de contrários – não é suficiente para compreendermos as potências racionais. Afinal, se as potências racionais são de ambos os contrários, é preciso que elas assim o sejam alternadamente. Como Aristóteles explica mais claramente alguns capítulos à frente desse mesmo livro da *Metafísica*, vejamos: “*Pois, por um lado, todas estas [potências irracionais] são produtivas de um único [contrário], por outro lado, aquelas [potências racionais] são dos contrários, por conseguinte, produzirão simultaneamente os contrários; mas isso é impossível. Então é necessário ser um outro o que decide; digo, um desejo ou uma escolha. Pois, aquele dos dois [contrários] que se deseje decisivamente, isto produzirá quando, conforme a potência, estiver na presença e na proximidade do paciente; por conseguinte, toda potência segundo a noção necessariamente, quando inclina-se para o que tem potência e na medida que a tem, realiza isso.*” (*Metaph. Θ 5 1048a<sub>8-15</sub>: αὐται μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἐνὸς ποιητική, ἐκεῖνοι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία· τοῦτο δὲ*

ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχη καὶ πλησιάζῃ τῷ παθητικῷ· ὥστε τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὐ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν·). Compreendemos, então, que as potências racionais não somente são potência de ambos os contrários, porque são noções, mas também porque são capazes de se inclinar (desejar) ou decidir-se entre um dos contrários e atualizando, assim, alternadamente o vir a ser dos contrários. Sem essa capacidade de escolha, certamente as potencialidades racionais, sendo de ambos os contrários, jamais viriam a se efetivarem em uma ação, produto ou atividade intelectual, pois seria impossível atualizar os contrários ao mesmo tempo. Ora, mas novamente o filósofo menciona técnicas que tem um fim diverso da atividade mesma como exemplo de potencialidades racionais (cf. *Metaph.* Θ 5 1047b<sub>32-33</sub>), pois Aristóteles parece de fato estar ocupado nesses capítulos de *Theta* em explicar as potências racionais com relação à ação.

Entretanto, julgamos que a escolha (προαίρεσις), bem como o desejo que a antecede (βούλησις), de algum modo estão envolvidos até mesmo na atividade estritamente contemplativa. Pois, voltando ao *De anima* II 5, Aristóteles distingue a atualização da potencialidade segunda para a faculdade sensitiva (potência irracional) e para a faculdade intelectual (potência racional) por meio da introdução da vontade (βούλησις) ou capacidade de querer (βούλεται) própria dos racionais. Explica então que o contemplar difere do sentir porque quem possui uma ciência muda quando quer, enquanto o que possui a faculdade sensitiva precisa ainda ser afetado por um sensível para atualizar-se. Afinal, para o que possui uma ciência, o inteligível já se encontra em potência na alma, enquanto o que possui a faculdade sensitiva, não se encontra na posse dos seus sensíveis. Vejamos, então, nos termos do Estagirita, como ele estabelece esse limite do estudo comparativo entre a sensação e a intelecção: “E o [sentir] em atividade diz-se semelhantemente ao contemplar; mas há uma



*diferença, porque, de um lado as coisas produtivas das atividades são de fora, o visível e o audível, e semelhantemente o restante dos sensíveis. E a causa [disso] é que a sensação em atividade é dos particulares, mas a ciência é dos universais; e estes estão de alguma maneira na própria alma. Por isso, entender está em poder de si mesmo, quando o quer, enquanto sentir não está em poder de si mesmo; pois é necessário que o sensível esteja presente.”* (DA II 5 417b<sub>19-25</sub>: τὸ κατ’ ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὄρατόν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ’ ὅτι τῶν καθ’ ἕκαστον ἢ κατ’ ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ’ ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ’ ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ’ αὐτῷ· ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ’ οὐκ ἐπ’ αὐτῷ· ἀναγκάσιον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.). Ora, em razão desses passos, cremos ser possível a transposição daquela discussão de *Theta* sobre as potências racionais como potências de ambos os contrários para o entendimento da operação intelectual em geral. Afinal, na análise das ciências produtivas e técnicas descobrimos que as ciências constituem-se de noções, e estas abrigam ambos os contrários, mas estes não podem atualizar-se simultaneamente, então é preciso que os racionais sejam ainda capazes de escolher. Certamente a escolha, bem como o desejo que a antecede, concernem ao intelecto prático, e não contemplativo, e as conseqüências dessa escolha repercutem no campo da ação. Entretanto, não nos parece que, embora o gramático não possa deliberar sobre as letras do alfabeto, não possa também escolher entre ler Homero ou Platão, entre ler ou escrever, entre escrever ou ler agora ou depois, isto é, entre o quê e quando contemplar. Assim, ainda que, de fato, devemos distinguir estes âmbitos (prático e teórico), como o próprio Estagirita o faz, mas se, intransigentemente, nunca relacionarmos essas esferas, corremos o risco de entendermos falsamente que a atividade intelectual é realizada pelo animal racional necessariamente. Ora, a necessidade do saber estritamente teórico diz respeito ao conhecimento em questão (geometria, aritmética, gramática, etc.),

necessidade dos seus axiomas, premissas e demonstrações, não do conhecedor. Portanto, a capacidade de deliberar é o que eminentemente distingue as potências racionais, mesmo a capacidade intelectual estritamente teórica, das potências irracionais (sensação e movimento dos elementos). Pois, o que possui uma ciência (o gramático, o geômetra, etc.), tem-na em potência na alma, restando apenas atualizá-la, ou melhor, pôr-se a contemplar, e para tal resta ainda querer.

Além disso, no passo supracitado do *De anima*, ao Aristóteles introduzir a capacidade de escolher do animal racional como o que distingue a sua atividade intelectual da sensação, explica que o que possui ciência pode escolher atuar ou não porque tal é um conhecimento de universais, enquanto a sensação é dos particulares (cf. *DA* II 5 417b<sub>19-25</sub>). Assim, continua sua explicação, porque os universais são de algum modo em potência na alma, então o próprio animal racional tem o poder de pensar quando quiser, ou melhor, de escolher quando atualizar esses universais. Já a sensação para os animais em geral, porque é dos particulares e estes não podem ser em potência na alma, mas são externos, não está em poder do animal (inclusive do racional) sentir quando quiser, mas somente quando for afetado por um destes de fora. Ora, Aristóteles então entende que somente os universais, as noções ou formas, podem encontrar-se de algum modo na alma. Certamente, com essa menção da presença de universais na alma, o Estagirita remete-nos ao platonismo. Mas, com a imprecisão da sua formulação, “*e estes estão de alguma maneira na própria alma.*” (cf. *DA* II 5 417b<sub>23-24</sub>: ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἔστι τῇ ψυχῇ.), apenas aponta para sua posição crítica em relação àquela escola. Assim, quando de fato analisa o intelecto, no terceiro livro do *De anima*, o filósofo é mais explícito e explica sua posição quanto ao modo de ser dos universais na alma, diz: “*E, por certo, fazem bem os que dizem ser a alma lugar das formas, exceto que não [a alma] inteira, mas a intelectual, nem as formas em atividade, mas em potência.*” (*DA* III 4 429a<sub>27-29</sub>: καὶ εὖ δὴ οἱ λένοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη

ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη.). Sendo assim, o certo modo de ser dos universais aludido em *De anima* II 5 afigura ser em um estado potencial e na alma intelectual, como o filósofo esclarece em III 4. E, como temos visto, esse é exatamente o modo de ser dos conhecimentos intelectivos que o capaz de conhecer já possui, isto é, a ciência em potência como uma posse ou disposição da alma (ἔξις). Ora, se esse é o segundo estado do conhecimento e, como vimos, o primeiro que o antecede é o aprendido ou a aquisição da ciência a partir dos dados da sensação, então, para Aristóteles, os universais que constituem as ciências não são rememorados. Antes, os universais que constituem as ciência em geral são, para o Estagirita, ensinados pelos que já os possuem, ou induzidos pelo animal racional a partir da sensação, ou ainda contemplados, caso o discípulo já tenha aprendido ou o inculto tornado-se culto.

Deste modo, o estudo comparativo do que é a alteração para cada uma das faculdades da alma (nutritiva, sensitiva e intelectual) se faz segundo uma analogia imperfeita. Afinal, as operações envolvidas na atualização de cada faculdade não são exatamente correspondentes. Porquanto, há importantes distinções com respeito à dependência de causas externas à alma para a atualização de suas faculdades, tal que quanto mais a alma é independente dessas causas, mais atenuado deve ser o sentido do termo alteração empregado na explicação de suas atividades. Assim, a faculdade nutritiva, para atualizar-se, depende de um outro, externo, dessemelhante, a saber, do alimento. Mas, na digestão, este é modificado e torna-se semelhante à alma nutritiva, produzindo, por conseguinte, a nutrição e crescimento ou atualização da faculdade. Já a faculdade sensitiva, para atualizar-se, depende também de um outro, dessemelhante, isto é, um sensível de fora e em atualidade. Porém, tão logo o sensível afete o órgão do sentido, a faculdade passa à atividade, e nessas circunstâncias, o sensível e a faculdade sensitiva tornam-se semelhantes, isto é, sensação, ambos em atividade. Essa é uma alteração em um sentido bastante atenuado, afinal, não há crescimento, mas

apenas conservação da capacidade de sentir por meio da sensação. Ou seja, uma faculdade da alma sensitiva, como a capacidade de ver, não seria de fato uma capacidade da alma, se não pudesse se atualizar como visão. Assim, quando vê, porque atualiza a potência, mas não vê sempre, conserva o que é o seu ser em potência. Quanto ao intelecto, este também depende de um outro (do inteligível), além disso, de uma outra faculdade (da sensação), para atualizar-se, pois é nas formas sensíveis da φαντασία que separa seus inteligíveis. E tão logo o animal racional sente, não contempla prontamente, pois é preciso querer conhecer. E quando assim delibera, é então um princípio ativo capaz de separar os inteligíveis em potência na φαντασία, e nessas circunstâncias, é capaz de aprender e descobrir. Assim sendo, passa da inação à atividade, porém, ainda é intelecção de um outro, das realidades abstraídas dos sensíveis ou dos universais induzidos a partir dos particulares, noções adquiridas seja por si mesmo, seja por meio do ensino. Portanto, a alteração com relação ao aprendizado e descoberta também deve ser compreendida em um sentido bastante mitigado. Pois, ainda que o inteligível seja em um outro (em uma outra faculdade da alma ou em um outro que ensina) e a sua atualização uma mudança entre disposições contrárias (inculto/culto), tão logo o inteligível é separado e apreendido pelo intelecto, identifica-se com este. Em outras palavras, o inteligível em atividade constitui-se em um pensamento, mesmo que não seja ainda uma técnica ou ciência plenamente constituída, mas é um princípio destas (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>8</sub>). Entretanto, mesmo quando os inteligíveis passam à atividade e se constituem em pensamentos, voltam ao estado potencial, pois o intelecto humano não pensa sempre. Volta ao estado potencial, porém, não como antes de serem pensados, isto é, como um outro dessemelhante em potência nas formas sensíveis da φαντασία ou em um outro capaz de ensinar, mas como primeiros pensamentos ou universais que constituem uma disposição da alma do que é capaz de conhecer. Ou seja, o inteligível agora separado é uma potência segunda ou atualidade primeira na parte intelectiva da alma que, enquanto posse de inteligíveis ou universais, constitui-se

exatamente no intelecto. E o conhecedor, nessas condições, na posse dos seus universais, é capaz de contemplar por si mesmo os princípios das ciências. Certamente, se tal é uma alteração, o é em um sentido bastante impróprio, afinal, não há crescimento, nem conservação de uma faculdade dependente dos de fora, mas de uma capacidade da alma de atualizar-se por si mesmo quando quiser. Portanto, o intelecto humano, quando contempla – porque atualiza um conhecimento em potência, mas não pensa sempre – conserva, por meio dessa atividade, o que é o seu ser em potência, a saber, esse universal em potência na alma intelectiva (seja ele um princípio comum, próprio, ou uma ciência plenamente constituída).

Voltemos então, depois dessa longa incursão por *De anima* II 5 que objetivou elucidar a relação de contrariedade própria às atividades intelectivas, ao estudo das operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis. Retomemos, primeiro, o estudo da intelecção do comprimento e do ponto que, justamente, encontram-se em uma relação de contrariedade, pois, como vimos, um é a forma e o outro a privação. Em seguida, examinemos a intelecção das formas indivisíveis mencionadas em *De anima* III 6, se também estas são de algum modo conhecidas por meio dos contrários, tal como o comprimento e o ponto. Mas se não há nenhum contrário para essas formas, vejamos então como elas são conhecidas.

### 3.1 Indução dos que são por abstração

Como é bem sabido, com a expressão “*os ditos por abstração*” (cf. *DA* III 7 431b<sub>12-13</sub>: τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα), Aristóteles refere-se às realidades matemáticas (cf. *DA* I 1 403b<sub>15</sub>, III 8 432a<sub>5-6</sub>; *Metaph.* K 3 1061a<sub>28-29</sub>). Interessa-nos aqui o exame da intelecção do comprimento, como vimos, realidade matemática enumerada como indivisível segundo o quanto, bem como do ponto como privação dessa forma.

Vimos anteriormente, em nosso estudo dos indivisíveis na forma, quando discutíamos a relação do intelecto com a sensação intermediada pela φαντασία<sup>368</sup>, que os ditos por abstração são nas formas sensíveis, como o Estagirita assevera, citamos novamente: *“Desde que, ao que parece, não há nenhuma coisa separada à parte das grandezas sensíveis, os inteligíveis são nas formas sensíveis, e os ditos por abstração tanto quanto as disposições e afecções dos sensíveis. Por isso, também, não se percebendo nada, não se pode nada aprender nem compreender,”* (DA III 8 432a<sub>3-8</sub>: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη.). E também naquela ocasião citamos duas passagens do tratado da demonstração (cf. *Anal. Post.* I 18 81a<sub>38-b2</sub>, II 19 100a<sub>10-11</sub>), sendo que a discussão de I 18 correspondente diretamente ao passo supracitado do tratado da alma. Considerávamos o importante papel que Aristóteles confere à sensação na apreensão dos universais a partir dos quais se constituem as artes e ciências<sup>369</sup>. Vejamos, então, novamente a passagem dos *Analíticos Posteriores* I 18, para que possamos analisá-la subsequentemente aos passos supracitados do *De anima*, bem como examiná-la com os ganhos conceituais que obtivemos após nosso estudo das noções de contrariedade e “alteração” próprias às operações intelectivas. O Estagirita assim considera: *“Mas também é manifesto que, se alguma sensação faltou, também necessariamente alguma ciência terá faltado, a qual é impossível apreender, se é verdade que aprendemos seja por indução seja por demonstração, pois é a demonstração a partir dos universais, e a indução a partir dos particulares, e é impossível contemplar os universais senão por meio da indução (já que, mesmo os ditos a partir de abstração, por meio da indução que será possível fazê-los conhecidos, porque alguns pertencem a cada gênero, e se não são separados, são enquanto*

---

<sup>368</sup> Ver acima, p. 214-217.

<sup>369</sup> Ver acima, p. 224-226.

*cada um é tal [em um gênero]), ora, não tendo sensação é impossível induzir.” (Anal. Post. I 18 81a<sub>38</sub>-b<sub>6</sub>: φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἢν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ’ ἢ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ’ ἐπαγωγῇ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι’ ἐπαγωγῆς [ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι’ ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἐκάστω γένει ἕνια, καὶ εἰ μὴ χωριστά ἔστιν, ἢ τοιονδὶ ἕκαστον], ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον.). Assim, no *De anima*, Aristóteles justifica a impossibilidade de se aprender ou compreender na ausência da sensação pelo fato de parecer não existir nada separado das grandezas, pois os inteligíveis – e os qualifica nesse passo como os ditos por abstração (realidades matemáticas) – são nas formas sensíveis. Nos *Analíticos Posteriores* o filósofo desenvolve um pouco o argumento e é mais criterioso. Considera que caso falte alguma sensação (não se trata mais de uma absoluta ausência de percepção, o que levaria mesmo à desqualificação desse vivente como animal) alguma ciência também faltará (evidenciado que há uma junção direta entre certa sensação e a aquisição de um saber intelectual). E explica que a ignorância de um saber específico decorrente da falta de alguma sensação deve-se à impossibilidade de se realizar os procedimentos necessários ao aprendizado (indução e demonstração), pois a demonstração parte dos universais que são induzidos dos dados particulares da sensação. E observa que mesmo os ditos por abstração (as realidades matemáticas) não escapam a essa regra geral – aquisição de ciência advinda da indução de universais a partir dos dados particulares da sensação e posterior demonstração – porque alguns destes pertencem aos gêneros do ser. Sendo assim, a sensação está diretamente implicada na abstração das propriedades matemáticas porque a intelecção dessas também envolve um procedimento indutivo, afinal,*

com já discutimos na análise do passo do *De anima*<sup>370</sup>, essas noções são em potência nas formas sensíveis.

Entendamos melhor, e para isso explicitemos as diferentes atividades que compreendemos participarem do processo cognitivo que conduz à intelecção do indivisível quantitativo (comprimento), portanto, atividades envolvidas no que denominamos operação intelectual. Vejamos: ao se perceber uma cor determinada (vermelho), a afecção é produzida por algo particular com certa extensão e cor, mas os movimentos que permanecem na alma após essa afecção – os φαντάσματα – não são esta cor e extensão determinada, e sim a forma desses sensíveis (cf. *DA* III 8 431b<sub>28</sub>-432a<sub>1</sub>). E, notemos bem, embora ambos, cor e extensão, sejam predicados de um mesmo sensível determinado, enquanto a cor é o sensível próprio da visão, a extensão (ou grandeza) é um “sensível comum” percebido por mais de um sentido<sup>371</sup>. Por conseguinte, quando o animal é afetado por algo com certa extensão e cor (um corpo vermelho), permanecendo na sua alma um φάντασμα do sensível próprio (cor), o animal tem memória e reconhece a cor (vermelho) em diferentes corpos extensos que venham novamente a afetar o órgão do sentido correspondente. Entretanto, a percepção da forma do corpo enquanto grandeza não parece poder constituir-se em um φάντασμα particular, como um sensível próprio (uma cor, um som, um sabor), pois a grandeza só é percebida em conjunção com outros sensíveis (cor, movimento, figura), afinal, ela é um “sensível comum”. Como o próprio Estagirita observa que, se tivéssemos apenas o sentido da visão e percepção da cor branca, o “sensível comum” grandeza pareceria ser a própria cor, pois é simultâneo e acompanha a cor, e não seríamos capazes de discriminar esse sensível (cf. *DA* III 425b<sub>4-11</sub>).

<sup>370</sup> Ver acima, item 2.3.1 Indivisível segundo o quanto, p. 157-160; 2.3.2 Indivisível na forma, p. 207-211.

<sup>371</sup> As aspas utilizadas na expressão “sensível comum” são para destacar o significado preciso, quicá técnico, que conferimos à mesma, a saber, referimo-nos aos sensíveis que não são próprios a nenhum dos cinco sentidos, a saber: o movimento (κίνησις), o repouso (ἠρεμία/στάσις), a figura (σχῆμα), a grandeza (μέγεθος), o número (ἀριθμός) e a unidade (μία) (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-20</sub>, III 1 425a<sub>14-b11</sub> – ver acima p. 199, n. 241). E, como vimos, entendemos que esses exercem um importante papel na intelecção tanto das realidades matemáticas quanto das formas indivisíveis mencionadas no *DA* III 6, pois o intelecto não pensa sem a φαντασία (ver acima p. 211-213), e o φάντασμα é uma afecção do “sentido comum” que, por sua vez, é a faculdade da alma sensitiva localizada no coração ou região do coração que possibilita a atuação conjunta dos sentidos próprios e apreensão dos sensíveis comuns (ver acima, p. 205, n. 248).



Aliás, o filósofo também adverte que dentre os sensíveis por si mesmo, os sensíveis próprios (a visão da cor, a audição do som, a gustação do sabor) é que são propriamente sensíveis (cf. *DA* II 6 418a<sub>24-25</sub>). Assim, é preciso a partir dos φαντάσματα vermelho com certa extensão, branco com certa configuração, isto é, percepção de mais de um próprio e do “sensível comum” em conjunção com um próprio, separar aquele e induzir a noção comum, a saber, a grandeza. À vista disso, afigura-nos que cada um dos “sensíveis comuns” não chega a se constituir para a alma sensitiva em um φάντασμα separado do dos demais sensíveis, mas, por exemplo, grandeza, número, unidade são sempre com certa cor, configuração, movimento, etc. Ora, separar esses comuns (grandeza, unidade, número) não apenas das coisas sensíveis (como já acontece na sensação), mas, além disso, apreendê-los separados das demais formas sensíveis (cor, sabor, movimento), parece ser possível tão-somente quando já não são mais apreendidas enquanto sensíveis. Em suma, apreender apenas a grandeza, número, ou unidade à parte das demais formas sensíveis parece ser possível apenas quando são então separados pelo pensamento. Afinal, grandeza, unidade ou número, inicialmente apreendidos como “sensíveis comuns”, quando separados das outras formas sensíveis (cor, sabor, movimento), não parecem poder mais ser conhecidos senão como noções universais ou matéria inteligível abstraída das formas sensíveis. Deste modo, se grandeza, unidade e número, quando separados dos outros sensíveis, constituem-se em realidades que existem separadas somente no pensamento, e não mais em “sensíveis comuns”, tais não afiguram ser outra coisa do que a matéria inteligível das matemáticas. Então, se desse modo se dá a apreensão dessas realidades matemáticas, essa atividade de abstração dessas noções deve contar também com um procedimento indutivo. Pois, por um lado, o procedimento envolvido na intelecção desses inteligíveis é a abstração (ἀφάιρεσις), isto é, uma capacidade do intelecto de retirar, ignorar ou eliminar as propriedades sensíveis, separando, por conseguinte, no pensamento, certa

realidade matemática (números, unidade aritmética, grandezas – linhas, superfícies)<sup>372</sup>. Por outro lado, o resultado dessa abstração (uma noção matemática) pertence a um dos gêneros do ser, isto é, ao gênero da quantidade, e esse universal é apreendido pelo intelecto a partir dos dados particulares da sensação. Em outras palavras, a quantidade é um universal apreendido a partir dos movimentos produzidos pela sensação e que permanecem na alma na forma dos φαντάσματα que, embora sejam formas dos sensíveis, para o intelecto são particulares dos quais é preciso ainda reter a noção universal. Ora, a indução (ἐπαγωγή) afigura ser exatamente isso, apreensão do universal a partir de particulares (cf. *Eth. Nic.* VI 3 1139b<sub>28-31</sub>; *Top.* I 12 105a<sub>13</sub>, 18b<sub>10-12</sub>, VIII 1 156b<sub>10</sub>)<sup>373</sup>. Logo, a intelecção do comprimento depende da afecção produzida por um corpo sobre os órgãos dos sentidos que apreendem vermelho com certa extensão, branco de certo tamanho, amarelo com certo sabor, etc. Mas quando o animal racional separa o “sensível comum” – grandeza – isto é, retira, ignora, abstrai os demais sensíveis, apreende uma matéria inteligível, ou seja, apreende o contínuo em uma ou duas

<sup>372</sup> Como explica Veloso, citamos: “abstrair é eliminar, ignorar (cf. Mueller, I. ‘Aristotle on Geometrical Objectes’, em Barnes-Schofield-Sorabji [1975]; primeira publicação: Archiv für Geschichte der Philosophie 52, 1970, p. 156-171). Mas o que se elimina? Pergunta-se Mueller, elimina-se a matéria perceptível ou propriedades? Eliminam-se propriedades, responde ele. Mas para isso é preciso eliminar, antes de tudo, a substância enquanto tal. É só eliminando a substância, que podemos eliminar todas as suas outras propriedades além das que nos interessam.” (cf. Veloso, C. W. [2002], *op. cit.*, p. 74).

<sup>373</sup> Mansion faz a seguinte observação sobre a indução: “On a fait remarquer alors que le mot ἐπαγωγή a un sens assez vaste. Il signifie tout passage de l’individuel à l’universel, qu’il s’agisse de l’abstraction de notions ou de l’établissement de jugements généraux.” (cf. Mansion, S. *Le jugement d’existence chez Aristote*. Louvain/Paris:1946, p. 142.). A indução parece-nos, de fato, ter esse sentido vasto de passagem do particular ao universal, entretanto, não nos parece adequado utilizar o termo “abstração” para se referir à apreensão de toda e qualquer noção. Talvez a comentadora apenas não esteja, como o termo “abstração”, referindo-se também ao sentido bastante preciso que esse assume quando Aristóteles usa a expressão “os ditos por abstração” (cf. *DA* III 7 431b<sub>12-13</sub>: τὰ δὲ ἐν ἀφαίρεσει λεγόμενα – *DA* I 1 403b<sub>15</sub>, III 8 432a<sub>5-6</sub>; *Metaph.* K 3 1061a<sub>28-29</sub>), isto é, as realidades matemáticas. Ora, dado que o modo de ser das realidades matemáticas em Aristóteles é bastante singular (cf. *Metaph.* M 3), julgamos que a abstração não pode ser simplesmente identificada com o procedimento de indução dos universais em geral. Ou seja, a abstração é ignorar, eliminar algo, a saber, a forma sensível, e separar a matéria inteligível. O resultado dessa operação intelectual é também a posse de uma noção universal, um dos inteligíveis das matemáticas, logo, envolve um procedimento indutivo ou passagem de um particular a uma noção geral. Todavia, nem todo procedimento indutivo é uma passagem de um particular a uma noção geral que constitua a matéria inteligível de uma ciência (aritmética/geometria) que não exprime propriamente o modo de ser das coisas no mundo. Afinal, não encontramos, efetivamente, dentre os sensíveis, linhas absolutamente indivisíveis, ou divisíveis ao infinito, uma circunferência que toque uma reta em um único ponto (cf. *Metaph.* B 2 998a<sub>1-4</sub>), sequer o ponto geométrico afigura ser um sensível, ainda que, de fato, todos os sensíveis sejam numeráveis ou mensuráveis. Por fim, ainda que a abstração envolva um procedimento indutivo, nem toda noção resultante de uma indução é uma realidade matemática. Certamente o uso do termo “abstração” na passagem supracitada nos faz entender que a autora não distingue o procedimento indutivo da abstração, operações intelectivas que nos afiguram ser distinguíveis.

dimensões (linhas/comprimentos e superfícies). Ademais, o matemático também induz a noção de quantidade a qual pertence o contínuo, o que confere realidade também aos ditos a partir de abstração. E procedimento semelhante deve ocorrer na intelecção das quantidades numeráveis, pois número e unidade também são “sensíveis comuns”.

Assim, entendemos que Aristóteles explica a inclusão dos ditos a partir de abstração dentre os conhecimentos adquiridos por meio da indução em razão de tais, em última instância, serem propriedades das substâncias. Entendamos melhor, e para tal, vejamos novamente a passagem em questão. Diz o filósofo: “*desde que, mesmo os ditos a partir de abstração, por meio da indução que será possível fazê-los conhecidos, porque alguns pertencem a cada gênero, e se não são separados, são enquanto cada um é tal* [em um gênero],” (*Anal. Post. I 18 81b<sub>2-5</sub>*: [ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι’ ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἐκάστω γένει ἓνια, καὶ εἰ μὴ χωριστὰ ἔστιν, ἢ τοιονδὶ ἕκαστον].)<sup>374</sup>. Compreendemos, então, que para aplicar a tese central da dependência

---

<sup>374</sup> Barnes traduz nos seguintes termos: “(even the items we speak about on the basis of abstraction can be made familiar through induction, i.e. it can be show that certain things hold of each kind – even if they are not separable – in so far as each is such-and-such)” e comenta que o argumento desse parêntese é obscuro e que os comentadores oferecem diferentes glosas. Entretanto, explica, é bastante claro que Aristóteles acrescenta uma defesa *a fortiori* da tese inicial de tipo empírica que se resume no seguinte raciocínio: não se conhece sem indução, não se induz sem percepção, logo, não se conhece sem percepção. E observa que, mesmo se a defesa dessa tese central é bem sucedida, sua conclusão não é forte o bastante, pois afirma que a indução *pode* tornar conhecido os ditos a partir de abstração; mas, para o argumento ser decisivo, Aristóteles deveria ter afirmado que estes *só podem* ser conhecidos por meio da indução. E o intérprete cita *De anima* III 8 432a<sub>3-6</sub> como o argumento de fato forte em defesa da tese inicial segundo a qual não se pode conhecer sem a sensação, pois nele Aristóteles considera irrestritamente que os ditos a partir de abstração não podem ser conhecidos à parte da sensação. (cf. Barnes, J. *op. cit.*, p. 168). Pierre Pellegrin, diversamente, traduz: “(puisque même ce dont on parle comme résultant d’une abstraction il sera possible de le rendre connaissable <seulement> par induction, à savoir que certaines choses appartiennent à chaque genre, en tant que chacun est tel qu’il est, et cela parce que ces genres ne peuvent pas exister séparément)” e explica que o contexto impõe uma modalidade ao ἔσται de 81b<sub>3</sub> tal que se pode acrescentar <seulement> (cf. Pellegrin, P., [2005], *op. cit.*, p. 159; 376, n. 2). Nossa tradução diverge bastante das duas supracitadas, julgamos que ὅτι de 81b<sub>4</sub> deve introduzir nesse contexto uma explicação, e por isso não traduzimos apenas como uma conjunção integrante (que), mas causal (porque, pelo fato de que). Assim, em razão do modo como compreendemos que ocorrem as primeiras intelecções (o que cremos estar em discussão aqui em I 18, bem como em II 19, isto é, quando Aristóteles trata da indução de universais a partir dos dados da sensação), parece-nos mais inteligível que esse período introduza uma explicação do modo de ser das realidades matemáticas. De todo modo, juntamente com Pierre Pellegrin, não entendemos que ἔσται deva introduzir alguma restrição com relação ao conhecimento por meio da indução dos ditos por abstração, antes, é por meio desse procedimento que é possível conhecê-los como propriedades das substâncias. Ou seja, como discutimos acima, entendemos que o conhecimento das realidades matemáticas implica tanto uma capacidade de abstração quanto de indução de universais a partir de particulares. Afinal, linhas, superfícies, triângulos, círculos, números, unidade aritmética são propriedades em potência nas coisas sensíveis separadas pelo pensamento e que, nesse modo, constituem-se em uma matéria inteligível que existe de um modo separado somente no

da sensação na aquisição das ciências também aos ditos a partir de abstração, Aristóteles remete-nos ao modo como compreende que esses existem, a saber, como propriedades em potência não separadas dos efetivos gêneros do ser. Evidentemente, não como pertencendo a todos os modos de ser, mas eminentemente como atributos das substâncias na figura categorial da quantidade. Assim, grandeza, número (pluralidade) e unidade, mesmo quando abstraídos e separados pelo pensamento, são antes propriedades em potência nas substâncias, e quando não separados, são “sensíveis comuns” ou quantidades dos sensíveis. Logo, as realidades matemáticas não são realidades efetivamente separadas das substâncias sensíveis, conforme bem conhecida doutrina aristotélica<sup>375</sup>. Isto é, enquanto não separadas das formas sensíveis, são predicados das substâncias na medida em que pertencem aos gêneros das quantidades mensuráveis (grandezas) e numeráveis (pluralidade/unidade). Entretanto, o filósofo não diz que todos os ditos a partir de abstração pertencem aos gêneros do ser, mas somente alguns (ἔνια). Interpretamos essa restrição em consonância com nossa leitura alternativa segundo a qual as realidades matemáticas, ou ao menos as primeiras intelecções necessárias à constituição das matemáticas, são abstraídas das formas sensíveis da φαντασία porque correspondem aos “sensíveis comuns” (grandeza, figura, número e unidade). Assim, se há abstrações para as quais não existem “sensíveis comuns” correspondentes, não nos parece que tais possam ser propriamente incluídas em alguma espécie do gênero da quantidade, pois não se constituirão em propriedades separadas das substâncias pelo pensamento, mas em deduções advindas da intelecção daquelas primeiras noções

---

pensamento. Mas, ademais, é preciso apreender grandezas e números como universais pertencentes ao gênero da quantidade, pois tal pertencimento é o que lhes confere realidade. Logo, a abstração deve contar também com um procedimento indutivo. Assim, é preciso a partir dos φαντάσματα vermelho com certa extensão, branco com certa configuração, “sensível comum” percebido em conjunção com um próprio, separar a matéria inteligível (comprimento), bem como induzir a noção comum (quantidade mensurável). Ora, então a intelecção da grandeza não é somente uma capacidade de separar essa matéria inteligível, mas também de apreender a noção comum a partir dos φαντάσματα (vermelho com certa extensão, branco de certo tamanho, etc), o que afigura ser um procedimento indutivo. Julgamos, por conseguinte, que o conhecimento das primeiras noções matemáticas (quantidades mensuráveis e numeráveis) depende da abstração das demais formas sensíveis e também da indução do gênero do ser a qual pertencem tais noções.

<sup>375</sup> Cf. *Metaph.* M 3, ver acima, item 2.3.2 Indivisível na forma, p. 207-211.

matemáticas. Afinal, o ponto geométrico parece justamente representar esse tipo de exceção feita ao modo de ser das realidades matemáticas como propriedades em potência nas substâncias, na medida em que ele não afigura ser um “sensível comum”. Ou seja, se grandeza, figura, número e unidade são “sensíveis comuns”, são propriedades dos sensíveis, das coisas determinadas, logo, existentes como atributos destas. E quando são separados das formas sensíveis, então se constituem na matéria inteligível das matemáticas, nos ditos por abstração, isto é, em quantidades separadas das coisas sensíveis e existindo desse modo separado apenas no pensamento. Mas o ponto geométrico, como discutimos, possui a característica bastante anômala de não ser propriamente percebido ou pensado como uma forma, pois perceptível é uma grandeza e separado das formas sensíveis pelo pensamento é o comprimento, sendo o ponto apreendido como privação dessa forma inteligível. Ou ainda, como o próprio Estagirita alerta no *De sensu*, todo sensível é uma grandeza e não há indivisível que seja sensível (cf. *De sensu* 7 449a<sub>20-21</sub>). Evidentemente com essa afirmação o filósofo não quer dizer que o vermelho é uma grandeza, e sim que todo sensível é propriedade de algo determinado, isto é, de algo contínuo. E por indivisível afigura referir-se nesse passo do tratado de história natural, em oposição ao contínuo, a algo discreto, limite do contínuo, a saber, ao ponto<sup>376</sup>. Aliás, como já mencionamos, Aristóteles nunca classifica o ponto dentre os “sensíveis comuns”. E, notemos bem, a percepção da unidade (um “sensível comum”), é percepção de algo determinado, indivisível na medida em que é algo separado de outros e que se constitui em um todo particular, a saber, percepção de uma substância, um indivíduo, e não de algo discreto. Portanto, da percepção da unidade não é possível abstrair por meio do pensamento o limite da linha, e sim o princípio dos números, a unidade aritmética, ou, quiçá, os limites de um corpo, a saber, superfícies. À vista disso, o ponto geométrico parece não

---

<sup>376</sup> Morel explica um pouco o contexto no qual se insere essa afirmação do *De sensu* 7 449a<sub>20-21</sub>, a saber, Aristóteles considera que a passagem do perceptível ao imperceptível é contínua, não havendo um *minimum* perceptível. Ou seja, para que um corpo indivisível seja sensível seria necessário que ele ocupasse o espaço apenas do ponto limite a partir do qual é perceptível e deixa de ser perceptível. Então, esse corpo seria ora visível ora invisível, o que é um absurdo (cf. Morel, P.-M., *op. cit.*, p. 104, n. 65).

pertencer propriamente a nenhum dos modos de ser<sup>377</sup>. Ademais, várias hipóteses das matemáticas não dizem propriamente algo sobre como as coisas existem no mundo, pois não encontramos efetivamente, dentre os sensíveis, linhas absolutamente indivisíveis, ou divisíveis ao infinito, ou ainda, uma circunferência que toque uma reta em um único ponto (cf. *Metaph.* B 2 998a<sub>1-4</sub>). E é esse modo de ser particular das realidades matemáticas que talvez tenha levado alguns a suporem tais como substâncias separadas ou um gênero à parte. Porém, Aristóteles não aceita essa solução<sup>378</sup>, antes, entendemos que considera ao menos as primeiras noções matemáticas, enquanto não separadas das formas sensíveis, como pertencentes ao gênero da quantidade, isto é, como atributos das substâncias. Complexa é a discussão sobre o modo de ser das realidades matemáticas, não pretendemos avançar aqui nesse estudo, apenas expomos o nosso entendimento da intelecção do comprimento e do ponto a partir da análise dos indivisíveis do *De anima* III 6. Afinal, esse estudo interessa-nos aqui em parte porque dentre os três indivisíveis classificados naquele capítulo, um conta entre os ditos a partir de abstração, a saber, o comprimento, e outro, o ponto, é privação dessa matéria inteligível.

Ademais, ainda com relação às passagens supracitadas do *De anima* e dos *Analíticos Posteriores*, notemos bem que ambas contam com vocábulos do aprendizado ou apreensão cognitiva (μανθάνω, συνίημι, λαμβάνω) para se referir à aquisição de conhecimentos a partir da sensação<sup>379</sup>. Assim, no tratado da alma, Aristóteles afirma que na

<sup>377</sup> Ver acima item 2.3.3 O ponto: indivisível que divide – limite (πέρας), p. 249-250.

<sup>378</sup> Cf. *Metaph.* M 3.

<sup>379</sup> Como explica Hicks, a discussão de *Eth. Nic.* VI 11 1143a<sub>11-18</sub> faz parecer que o significado especial de συνιέναι é entender o que é dito por alguém e isso por meio de um conhecimento que já se possui, enquanto em *Top.* IX 3 165b<sub>32</sub> parece que o próprio μανθάνειν deve contar com esse significado, assim como o significado mais óbvio de adquirir um conhecimento novo. E o comentador conclui disso que a falta de uma sensação pode impossibilitar tanto aprender por si mesmo quanto aprender por meio de um outro que ensina. (cf. Hicks, *op. cit.*, p. 546). Essa ambigüidade entre entendimento e aprendizado parece estar em consonância com nossa interpretação. Pois supomos que o aprendizado envolve também a aquisição por si mesmo, pessoal, de certos conhecimentos, ou seja, a capacidade de aprender parece implicar também a posse pessoal de algum conhecimento que possibilite o entendimento. Assim, para que ocorra tanto o entendimento quanto o aprendizado, ao menos a sensação é um conhecimento que deverá anteceder a posse daqueles novos conhecimentos. Portanto, ambas as operações intelectivas (συνιέναι e μανθάνειν) afiguram ser “alterações” entre disposições contrárias, passagem da absoluta ignorância de certos conhecimentos à posse dos mesmos,

falta absoluta da sensação, “*não se pode nada aprender nem compreender,*” (DA III 8 432a<sub>7-8</sub>: μηθὲν οὐθὲν ἄν μάθοι οὐδὲ ξυνείη.). No tratado da demonstração, o filósofo explica que a falta de uma sensação acarreta a ausência de alguma ciência porque será impossível “*aprender, se é verdade que aprendemos seja por indução seja por demonstração,*” (cf. *Anal. Post.* I 18 81a<sub>30-40</sub>: ἦν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῆ ἢ ἀποδείξει.). Ou seja, nas duas passagens o que está em discussão é o processo de aquisição, apreensão ou aprendizado de inteligíveis (inclusive das realidades matemáticas) ou saberes intelectivos (aritmética, geometria, gramática, etc.). Sendo assim, tanto a indução em geral quanto a abstração das realidades matemáticas são operações intelectivas cuja “alteração” envolvida corresponde à passagem de um puro estado potencial do intelecto (tábula vazia, ignorância) de um conhecimento específico à potencialidade segunda (posse de um inteligível ou ciência) – conforme explicação do *De anima* II 5 desse duplo modo de ser da potencialidade por meio do paradigma intelectivo. Assim, essas operações intelectivas (abstração das realidades matemáticas e indução em geral) dependem da sensação na medida em que o intelecto, privado do inteligível, separa-o das formas sensíveis. E cabe observar que mesmo essa “alteração” entre disposições contrárias o é em um sentido mitigado, pois inclusive no aprendizado ou aquisição de um inteligível não há corrupção de alguma propriedade, mas apenas atualização da faculdade intelectiva por meio da posse do seu inteligível. Afinal, na posse do seu inteligível, o intelecto identifica-se com ele até mesmo quando não o está contemplando e se constitui em uma potencialidade segunda ou atividade primeira (cf. DA III 4 429b<sub>5-9</sub>), não havendo nesse caso propriamente corrupção, mas tão-somente realização da faculdade. Entretanto, no aprendizado ou aquisição de inteligíveis, o intelecto depende de um outro, do mestre que ensina ou do “sentido comum” que guarda a marca da sensação (não mais presente) na forma de um φάντασμα. À vista disso, enquanto o

---

embora certamente ainda outros conhecimentos sejam necessários e anteriores a esse entendimento e aprendizado (ver acima p. 284-287).

inteligível é um pensamento em um outro, no mestre, ou uma forma ainda não separada nas formas sensíveis da φαντασία, é um dessemelhante para o animal racional que ainda não o possui. Logo, a contrariedade implicada na indução e abstração é a da privação de uma forma em relação à posse da mesma, por conseguinte, passagem de um estado puramente potencial à atualização da faculdade por meio da posse de um inteligível. Deste modo, o comprimento, que é uma grandeza, ou seja, um “sensível comum”, enquanto propriedade matemática, encontra-se em potência nas formas sensíveis percebidas pelos animais em geral. Mas o animal racional, ao perceber, pode separar esse “sensível comum”, isto é, separar a noção matemática (comprimento) ou induzir o universal (quantidade contínua em uma dimensão) das formas sensíveis. E ao apreender as primeiras noções matemáticas (linha e ponto, ou noções de continuidade e discrição) então é capaz tanto de aprender geometria quanto descobrir ou deduzir por si mesmo essa ciência.

Assim sendo, compreendemos como os contrários são princípios também das operações intelectivas de abstração e indução, pois a aquisição de inteligíveis se dá por meio de uma relação entre dessemelhantes. Ou seja, relação entre o mestre que possui certo conhecimento em atividade e ensina e o discípulo privado desse saber que aprende. Ou ainda, relação entre o próprio intelecto do animal racional que se encontra privado do seu inteligível, mas que é capaz, quando quer, de abstrair e induzir inteligíveis na medida em que os possui não separados nas formas sensíveis da φαντασία. Julgamos, assim, ter por fim elucidado porque entendemos que a lacunar justificação do Estagirita no *De anima* III 6 430b<sup>23-24</sup> da razão do ponto geométrico ser conhecido como privação de uma forma deve se estender às demais operações cognitivas que envolvem algum tipo de relação entre contrários. Entendamos melhor, e para isso retomemos o argumento. O filósofo, na passagem em questão, explica que o ponto é conhecido como privação de uma forma “*Pois de algum modo conhece-se por meio dos contrários. E é preciso que o cognoscente seja em potência e [um*



dos contrários] *esteja nele*.” (cf. *DA* III 6 430b<sub>23-24</sub>: τῷ ἐναντίῳ γὰρ πως γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ † ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †.)<sup>380</sup>. Ora, como vimos, mesmo o comprimento é apreendido por meio de certa relação de contrariedade. Ou seja, quando o animal racional percebe corpos com certa extensão, cores, figura, tais sensações produzem os φαντάσματα, ou afecções do “sentido comum”. Mas a φαντασία (movimentos produzidos pela sensação em atividade e que perduram na alma – cf. *DA* III 3 429a<sub>1-5</sub>) contém os inteligíveis ainda não separados das formas sensíveis ou da matéria, logo, inteligíveis que não são pensamentos (cf. *DA* III 4 430a<sub>7.9</sub>). Nessas circunstâncias, o intelecto encontra-se privado do seu inteligível, sendo este um outro e apenas potencialmente pensamento, enquanto o intelecto é capaz de aprender ou separar por si mesmo aquele inteligível quando quiser e nada o impedir (como a falta de alguma sensação, ou ainda, o sono, doenças, bebedeiras, etc.). Assim, a relação de contrariedade anterior à intelecção do comprimento envolve uma distinção entre a posse do inteligível pelo “sentido comum”, incapaz de por si mesmo atualizar a matéria inteligível, e a privação deste inteligível para a faculdade intelectual que, no entanto, é capaz de efetivá-lo. Ou ainda, a distinção entre o mestre que possui o conhecimento, mas, quando em atualidade, ensina a um outro, isto é, ao discípulo que não o possui. E quando o animal racional aprende ou descobre o seu inteligível (o comprimento), pode ainda voltar ao estado potencial, pois contempla apenas quando quer ou quando nada o impede (sono, doenças, bebedeiras). Mas, nesse estado, já se encontra na efetiva posse do seu inteligível (do comprimento) e, quando quiser contemplá-lo, não precisa repetir o processo de aquisição ou aprendizado. Ou seja, nesse modo, o conhecedor não precisa novamente separar o inteligível (o comprimento) das formas sensíveis da φαντασία, pois esse inteligível encontra-se agora em potência em sua alma intelectual na forma de um conhecimento

---

<sup>380</sup> Ver item anterior, no qual citamos o argumento completo e comentamos a lição † ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †, p. 246, n. 313.

adquirido, é uma disposição da alma, isto é, uma ἔξις<sup>381</sup>. Ademais, como vimos no item anterior, essa é uma potencialidade racional, e enquanto tal, é uma capacidade de ambos os contrários, e como a contrariedade em questão não diz respeito à ação, pois estamos tratando de uma atividade teórica, então a oposição em questão é tão-somente uma distinção modal entre atividade e inatividade. O animal racional pode, então, quando quiser, contemplar ou não o inteligível. Além disso, como discutimos, a posse do comprimento é uma potencialidade não apenas para se contemplar essa realidade matemática, mas também a sua privação, a saber, o ponto geométrico. Ou seja, porque o ponto é a privação de uma forma determinada (do comprimento), quando o intelecto possui essa forma, pode também contemplá-lo, embora não simultaneamente. Em outras palavras, ora se contempla o comprimento, permanecendo o ponto em potência, ora se contempla o ponto como privação dessa forma que permanece, por sua vez, em potência na alma intelectiva. E asseveramos que essas noções matemáticas são em potência na alma intelectiva porque já se constituem em uma posse ou disposição do intelecto, pois são potência segunda ou atualidade primeira (cf. *DA* III 4 429a<sub>27-29</sub>, 429b<sub>5-9</sub>). Logo, julgamos ter elucidado *DA* III 6 430b<sub>23-24</sub>, passo no qual o Estagirita assevera que é preciso que o cognoscente seja em potência. Ou seja, o comprimento é em potência na alma do animal racional, quer em potência porque ele é capaz de separar essa matéria inteligível, embora ainda não a possua, quer porque o conhecedor se encontra na posse desse inteligível, mas não o contempla. E quando um dos contrários (o comprimento) é uma posse para o cognoscente, então este pode pensar tanto a forma (o comprimento) como a privação desta (o ponto). Em suma, para a faculdade intelectiva da alma, os contrários como

---

<sup>381</sup> Embora, certamente, o intelecto sempre dependa da φαντασία, quer para pensar as figuras da geometria, pois mesmo sem se referir a algo determinado, é preciso traçar para o pensamento uma grandeza, quer para pensar outros inteligíveis, pois tais são separados somente no pensamento, mas existem como estrutura inteligível de algo contínuo (cf. *De memoria* 449b<sub>31</sub>-450a<sub>9</sub>). Entretanto, a despeito do intelecto sempre pensar com uma φαντασία, resta saber, quando pensa a si mesmo como pura forma inteligível ou forma das formas, ou ainda, quando pensa o primeiro motor imóvel, em que medida depende também da φαντασία. Como o intelecto humano pensa o primeiro motor imóvel, não examinaremos neste trabalho, mas como pensa a si mesmo, analisaremos no próximo item deste capítulo. Ver acima discussão sobre a dependência do intelecto da φαντασία, item 2.3.2 Indivisível na forma, p. 214-234; sobre o passo do *De memoria*, p. 222, n. 279.

princípios da “alteração”, tanto no processo de aquisição quanto já na posse dos inteligíveis, são apenas uma distinção modal entre ato e potência conforme essas diferentes etapas da operação intelectual, distinção essa inerente ao intelecto humano. Explicitamos, assim, o que julgamos ser coerente com o pensamento do Estagirita e pressuposto naquela lacunar afirmação de que o conhecimento se dá por meio de uma espécie de relação entre contrários (cf. *DA III 6 430b*<sub>23-24</sub>).

Ora, se compreendemos quais são as operações intelectivas envolvidas na intelecção do indivisível segundo o quanto, isto é, do comprimento, bem como do ponto como privação dessa matéria inteligível, resta analisarmos as operações implicadas na intelecção dos indivisíveis na forma. Notemos bem que os ditos por abstração ou realidades matemáticas que tratamos até aqui não afiguram ser o tema central dos passos em discussão do tratado da demonstração (cf. *Anal. Post. I 18 81a*<sub>38-b6</sub>). Antes, as realidades matemáticas são introduzidas como comprovação à afirmação geral de que a sensação é necessária à aquisição ou aprendizado das ciências, pois até mesmo a apreensão daquelas implica a indução de universais a partir dos dados particulares da sensação<sup>382</sup>. Afinal, as primeiras noções matemáticas (grandeza, número, unidade) pertencem aos gêneros do ser na medida em que, enquanto ainda não abstraídas, isto é, como “sensíveis comuns”, são atributos das substâncias na figura categorial da quantidade. Portanto, se os ditos a partir de abstração não são o principal resultado do procedimento indutivo em discussão nos *Analíticos Posteriores I 18*, e a justificativa de que o conhecimento destes também depende da sensação é o pertencimento destas realidades a um gênero do ser, então o gênero a qual pertencem parece ser de preferência o resultado da indução. Passemos, assim, à análise do que, de preferência, afigura ser apreendido por meio da indução.

---

<sup>382</sup> Cf. Barnes, J. *op. cit.*, p. 168; ver acima, nota 370.

### 3.2 Indução dos gêneros do ser

Depreendemos do estudo anterior que o comprimento e a privação dessa forma, o ponto – indivisíveis classificados no *De anima* III 6 –, são realidades matemáticas primeiras separadas das demais formas sensíveis, procedimento que se denomina abstração (ἀφάρεσις). Entretanto, o comprimento não somente é uma matéria inteligível, mas pertence ao gênero da quantidade, e esta noção universal é apreendida por meio de um procedimento indutivo, como Aristóteles explicou em *Analíticos Posteriores* I 18. Assim, a operação de apreensão dessa realidade matemática também envolve a indução (ἐπαγωγή) de uma noção universal, pois – conforme explicação do Estagirita – mesmo o comprimento não é algo separado, mas pertence também a um gênero do ser (cf. *Anal. Post.* I 18 81b<sub>4-5</sub>). Deste modo, em I 18, o filósofo parece ter suposto antes os gêneros do ser como o resultado principal do procedimento indutivo tratado naquele capítulo. Analisemos, então, outra passagem também do tratado da demonstração na qual Aristóteles mais uma vez trata da indução de universais a partir dos dados da sensação e nesse estudo explicita que o intelecto é a disposição do pensamento responsável pela indução dos princípios (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>). Devemos, por conseguinte, compreender quais princípios são estes apreendidos por meio de um procedimento indutivo, ou seja, se são os universais específicos (formas) ou os genéricos (gêneros e categorias). Afinal, se os universais em discussão forem as formas, talvez, então, os *Analíticos Posteriores* contenham a explicação do modo e das operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis na forma classificados em *De anima* III 6<sup>383</sup>.

<sup>383</sup> Zingano considera que os *Analíticos Posteriores* II 19 pertence a uma fase de transição da teoria do intelecto inicialmente formulada em *Metafísica* Λ e cuja fase madura encontra-se no *De anima* (cf. Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 33-41). Certamente é o *De anima* III 4-8 que apresenta a noética de Aristóteles em seu acabamento, entretanto, não nos parece haver elementos textuais suficientes que abonem essa perspectiva histórica, pois cremos que as diferenças e lacunas dos respectivos textos devem-se antes à diversidade dos contextos. Em *Metafísica* Λ o tema central é a intelecção do primeiro motor imóvel, assim, nesse contexto, o intelecto humano é referido em análises comparativas que não colocam em evidência propriamente as operações deste, e sim a vida do primeiro motor imóvel e, em contraposição à este, assinala a dependência do intelecto em potência dos inteligíveis. Quanto à *Analíticos Posteriores* II 19, capítulo derradeiro do tratado da demonstração, entendemos

Antes de analisar *Analíticos Posteriores* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>, vejamos o contexto no qual essa passagem se insere. É preciso lembrar que II 19 é o polêmico, conciso e derradeiro capítulo dos *Analíticos* no qual o Estagirita trata do modo como os princípios da ciência demonstrativa são conhecidos e qual disposição da alma os tornam conhecidos (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>17-18</sub>: *περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις*). A argumentação imediatamente precedente à passagem que nos interessa aqui mais diretamente remonta uma progressão de estados cognitivos da alma (sensação – memória – experiência), semelhantemente à *Metafísica* A 1. Citamos essa marcha do conhecimento: “*Então, a partir da sensação produz-se uma memória, como dissemos, e a partir de uma memória muitas vezes produzida do mesmo, [produz-se] uma experiência; pois as numerosas memórias são uma experiência única no número. E a partir de uma experiência ou a partir do universal todo em repouso na alma, do um junto as coisas múltiplas, caso contenha naqueles todos um e o mesmo, [produz-se] um princípio de arte e de ciência, (...).*” (*Anal. Post.* II 19 100a<sub>3-8</sub>: *ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλὰ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ’ ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθάλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης*). E Aristóteles utiliza uma metáfora bélica para explicar como ocorre esse processo que conduz à posse de uma experiência ou um universal inteiramente em repouso na alma capaz de, por sua vez, produzir um princípio da arte e da ciência. Explica: “*por exemplo, em uma batalha, tendo ocorrido uma fuga, detendo-se um [combatente], outro pára, depois outro, até que sobreveio um após outro desde o princípio. E a alma é tal que é capaz de sofrer isso.*” (*Anal. Post.* II 19 100a<sub>12-14</sub>: *οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἐνὸς στάντος*

---

que este apenas apresenta quais disposições da alma são responsáveis pela apreensão dos princípios da ciência demonstrativa, isto é, quais conhecimentos antecedem as demonstrações, mas não explica claramente como as diferentes disposições anímicas (sensação e inteligência) operam conjuntamente para o conhecimento dos princípios. Enfim, supomos que nessas discussões em contextos diversos que se referem ao intelecto humano mais há lacunas do que propriamente uma mudança de perspectiva.

ἕτερος ἔσται, εἰθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὕσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο.). A despeito da dificuldade em traduzir e apreender o sentido dessa representação bélica, insistimos em citar esses passos; pois, julgamos que essa passagem é bastante figurativa do modo como Aristóteles compreende o processo de apreensão de universais a partir da sensação, isto é, como gradativos estados de fixação e repouso na alma de noções cada vez mais gerais que expressem a unidade de uma multiplicidade de coisas. Ou seja, alguns animais, quando percebem, produz-se neles uma permanência (μονή) do percebido na alma (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>36</sub>-100a<sub>1</sub>), e tal afigura ser o φάντασμα, afecção do “sentido comum” (cf. *De mem.* I 450a<sub>13-14</sub>)<sup>384</sup>. Afinal, em um estudo da φαντασία, como já mencionamos, o filósofo também afirma que os φαντάσματα são os movimentos produzidos pela sensação em atividade que perduram e são semelhantes às sensações (cf. *DA* III 3 429a<sub>1-5</sub>). Entretanto, o Estagirita não se refere, nessa progressão dos estados cognitivos da alma apresentada no tratado da demonstração, explicitamente à φαντασία, mas lista a memória como a disposição da alma subsequente à sensação. Ora, cabe notar que a memória não parece ser outra coisa do que o próprio φάντασμα, porém, apreendido enquanto εἰκόν, como uma imagem de algo (cf. *De mem.* 450b<sub>20</sub>-451a<sub>2</sub>), ou ainda, apreendido juntamente com a percepção do tempo decorrido (cf. *De mem.* 452b<sub>24-30</sub>)<sup>385</sup>.

<sup>384</sup> *De mem.* I 450a<sub>13-14</sub>: <καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν>. Enumeração desses passos segundo transposição proposta por Freudenthal e assumida na edição de D. Ross.

<sup>385</sup> Em nosso projeto inicial pretendíamos analisar os pequenos tratados *De memoria et reminiscencia* dos *Parva Naturalia*, mas porque esses textos são bastante obscuros (principalmente o segundo capítulo que trata também da rememoração) e contam com exegeses bastantes dissidentes, vimos que um estudo dos mesmos exigiria toda uma investigação à parte que não nos foi possível empreender. Ademais, cabe observar que o capítulo do *De anima* (cf. *DA* III 3) ocupado como o estudo da φαντασία em nenhum momento refere-se a esta como uma memória (μνήμη), e sequer todo esse tratado, em algum momento, analisa especialmente essa disposição da alma. *DA* I 4 408b<sub>28</sub> e III 5 430a<sub>24-25</sub> são os únicos passos nos quais a memória é mencionada *en passant* como faculdade da alma que é efetividade de uma parte do corpo, logo, semelhantemente à sensação, corrompendo-se com a corrupção do composto de corpo e alma, e nisso se opondo ao νοῦς. Veloso comenta que, ao não tratar explicitamente da memória, o *DA* pode deixar um porta aberta à hipótese de que haja um elo entre a sensação e a inteligência, apesar dos passos supracitados negarem de maneira clara esse elo que será definitivamente refutado no *DM*, já que a memória é claramente atribuída à capacidade perceptiva e a rememoração à intelectual (cf. Veloso, C. W. [2002], *op. cit.*, p. 12). Assim, o “hiato” entre sensação e inteligência parece de fato intransponível. Mas, a partir de nosso estudo da noética de Aristóteles apresentada em *De anima* III 4-8, julgamos que nesse tratado da alma o filósofo não apenas não trata explicitamente da memória, mas a φαντασία não é considerada propriamente como uma memória. E entendemos que é o próprio *De memoria* que contém a explicação da ténue

Assim, a memória (ou o φάντασμα apreendido como imagem de algo) é a primeira fixação de uma noção geral ou forma sensível na alma – primeira parada da escala cognitiva supracitada. E quando um mesmo sensível produz muitas vezes uma mesma memória, constitui-se para o animal racional uma única experiência – segunda noção geral, o universal todo em repouso na alma. Ou seja, a experiência é a posse de muitas memórias do mesmo, e se a memória é a apreensão de uma forma sensível depois de um tempo decorrido e com a percepção deste quando, então a experiência é uma disposição da alma advinda do decurso e percepção de um longo tempo decorrido, como o Estagirita explica: “*pois uma grande duração do tempo faz a experiência*” (*Eth. Nic.* VI 8 1142a<sub>15-16</sub>: πλῆθος γὰρ χρόνου ποιῆ τὴν ἐμπειρίαν). E, por fim, a experiência produz, então, um princípio da arte ou da ciência – terceira noção geral<sup>386</sup>. Como na batalha que, após a inicial fuga e dispersão dos combatentes,

---

distinção existente entre a φαντασία e a memória. Afinal, segundo o Estagirita, o φάντασμα pode ser considerado tanto como algo em si mesmo quanto como um φάντασμα de uma outra coisa (cf. *De mem.* 450b<sub>24-25</sub>). E quando é considerado enquanto algo por si mesmo é propriamente um φάντασμα, mas enquanto algo de um outro, é um εἰκὼν ou memória (cf. *De mem.* 450b<sub>25-27</sub>). E o filósofo parece concluir que quando a alma percebe o φάντασμα nele mesmo, produz-se na alma apenas um pensamento (cf. *De mem.* 451a<sub>1</sub>: νόημα μόνον). Essa discussão do *De memoria* não é evidente, bem como a tradução não é simples. Todavia, a despeito de não emprendermos aqui um estudo rigoroso desse pequeno tratado, cremos que o φάντασμα necessário a todo pensamento é apreendido por si mesmo, isto é, independentemente da percepção exata do quando se foi afetado e pelo quê, ou seja, independentemente da apreensão do φάντασμα como uma lembrança. Logo, *De anima* III 3 explica o que é a φαντασία sem mencionar sua evidente função de lembrança de uma sensação passada, mas, antes, essa faculdade é considerada em si mesmo, como um movimento produzido pela sensação e que permanece na alma. Pensamos, assim, ser possível supor que a ausência do vocábulo da memória no *De anima* e em seu capítulo que estuda a φαντασία se justifica pelo fato do φάντασμα na alma enquanto imagem de algo não ser o modo como propriamente o intelecto o utiliza (cf. *De mem.* 450a<sub>24-25</sub>). Assim, Aristóteles talvez pretenda ressaltar no *De anima* antes a função mediadora da φαντασία, útil ao intelecto humano que é privado dos seus inteligíveis e os encontra em potência nas formas sensíveis deixadas pela sensação no modo de movimentos que perduram na alma. E, a despeito de não encontrarmos, nas obras aristotélicas que nos chegaram, uma análise da função mediadora da φαντασία (não essa considerada enquanto imagem de algo, mas por si mesmo), cremos que o suposto “hiato” entre a sensação e a inteligência só pode ser desfeito segundo um estudo das poucas referências que nos apontam nessa direção, e esse tem sido o nosso esforço.

<sup>386</sup> Le Blond menciona criticamente o comentador grego Eustratios (Hayduck, 264-10) que teria asseverado que a conjunção alternativa ἢ mencionada na progressão dos estados cognitivos (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>6-7</sub>: ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ.) serve para marcar que a experiência não é estritamente o princípio da arte e da ciência (cf. Le Blond, J.M. *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris: Vrin, 1939, p. 129-130, n.1). Le Blond explica que tal conjunção não exprime propriamente uma distinção entre a experiência e o conhecimento do universal. Entendemos que a ἐμπειρία é, de fato, um certo princípio da arte e da ciência, e nesse sentido, uma noção universal na alma semelhante à arte e à ciência, mas sem propriamente se constituir em um desses conhecimentos (cf. *Metaph.* A 1 981a<sub>1-2</sub>). Pois, como tornaremos mais clara nossa posição mais à frente, não aceitamos que todo universal de que depende a arte e a ciência seja o resultado de uma experiência. E, lembremos, Aristóteles alerta-nos em sua *Ética* que devemos estar atentos para as afirmações e opiniões não demonstradas dos mais experientes e dos mais velhos ou prudentes (φρόνιμος), pois por meio da experiência adquirem um olho que os faz ver corretamente (cf. *Eth. Nic.* VI 8 1143b<sub>11-14</sub>). Ora, desses passos da *Ética* podemos depreender que a experiência oferece um conhecimento ou a posse de um universal que não

advém a retenção de um, depois de outro, e um a um, a partir do primeiro, permanece em repouso, reconstitui-se assim as fileiras de combate. Essa representação não afigura ser de uma simples deserção, mas de uma reconfiguração, quiçá estratégica, da linha de combate. Entretanto, certamente Aristóteles não se contenta com explicações metafóricas, embora delas se utilize algumas vezes. Sendo assim, caberá aos passos a que nos referimos no início deste parágrafo, *Analíticos Posteriores* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>, explicar o que não ficou claro mesmo após a apresentação da progressão daqueles estados cognitivos da alma, bem como depois da representação do modo como aquele processo se dá na alma por meio da metáfora bélica.

Vejamos, então, a explicação do Estagirita: “*E o que foi dito antes, mas que não foi dito claramente, dizemos novamente. Pois, detendo-se um dos indiferenciados, há um primeiro universal na alma (e, de fato, por um lado, sente-se o particular, por outro lado, a sensação é do universal, por exemplo, de homem, mas não do homem Cálias); novamente, detém-se nestes, até que [se detenham] os que não têm partes e são universais, por exemplo, de tal animal até animal, e nestes igualmente. É evidente, então, que nos é necessário conhecer as coisas primeiras por indução; e, de fato, a sensação produz assim o universal.*”

(*Anal. Post.* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>: ὁ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλεχθη, πάλιν εἵπωμεν, στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἐνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου [καὶ γὰρ αἰσθάνεσται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου]; πάλιν ἐν τούτοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῆ καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.).

Ora, não nos parece evidente o que propriamente o filósofo pretende tornar mais claro por meio dessas considerações. Nas passagens anteriores, como vimos, Aristóteles primeiro

---

chega a se constituir propriamente em um conhecimento do porquê, ou em uma demonstração, isto é, não é uma ciência no sentido estrito. Portanto, certamente a experiência é *um certo* universal em repouso na alma, mas não se constitui (como também ensina *Metaph.* A 1) propriamente em uma arte ou ciência, ou em um conhecimento das causas. Não nos parece, assim, ser preciso opor a concepção de ἐμπειρία da *Metafísica* e da *Ética* à dos *Analíticos Posteriores* II 19 (como parece fazer Le Blond – cf. Le Blond, J. M., *ibidem*).



enumerou as disposições da alma a partir das quais se produz um princípio da arte e da ciência (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>3-8</sub>). Depois, com a metáfora dos combatentes parando um a um e reconstituindo as fileiras do combate, representou o modo gradual e progressivo em que se produzem a memória e experiência na alma (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>12-14</sub>). E no passo supracitado afigura dizer mais explicitamente que aquela progressão de estados cognitivos da alma, bem como a sua representação bélica, é um processo no qual há uma apreensão gradativa de universais que tem por primeiro passo a própria sensação, e enuncia que tal é um procedimento indutivo (cf. *Eth. Nic.* VI 3 1139b<sub>28-31</sub>; *Top.* I 12 105a<sub>13</sub>, 18b<sub>10-12</sub>, VIII 1 156b<sub>10</sub>). Assim, ainda que o órgão do sentido seja afetado por um particular e o animal seja capaz de sentir essa afecção presente, o filósofo assevera que a sensação é do universal, isto é, o que a alma apreende é a forma sensível, e não um composto particular de forma e matéria<sup>387</sup>. Que a sensação não é apreensão da forma e da matéria, mas tão-somente da forma sensível, deprendemos dos passos do *De anima* nos quais Aristóteles assevera que não é a pedra que se encontra em potência na alma sensitiva, e sim a forma da pedra, mais propriamente, sua forma sensível (cf. *DA* III 8 431b<sub>28-432a</sub><sub>1</sub>). Entretanto, se a intenção do filósofo na passagem supracitada era a de tornar mais claro o modo como se apreende os universais segundo aquela progressão dos estados cognitivos da alma (sensação – memória –

<sup>387</sup> Bem conhecido é o passo da *Metafísica* no qual Aristóteles considera que as sensações são o conhecimento mais apropriado dos particulares (cf. *Metaph.* A 1 981b<sub>11</sub>: καίτοι κυριώταται γ' εἶσιν αὐταὶ τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις). Esse passo parece, então, opor-se ao passo supracitado do tratado da demonstração que afirma ser a sensação dos universais (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>17-b</sub><sub>1</sub>: ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν.). Julgamos que tal é um falso problema, pois, como vimos, o filósofo tem o cuidado de distinguir a percepção presente do resultado da sensação. Ou seja, discerne, por um lado, a afecção atual do sensível sob o órgão do sentido (αἰσθάνεται), que traduzimos por sentir, sendo esta, de fato, percepção do particular, e, por outro lado, a sensação (αἴσθησις) que não só é afecção, mas apreensão de uma forma sensível (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>16-b</sub><sub>1</sub>: καὶ γὰρ αἰσθάνεσται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν.). Assim, o Estagirita utiliza dois termos do vocábulo da sensação: um na forma substantivada – αἴσθησις (substantivo abstrato formado a partir do verbo indicando a realização da ação de sentir), parecendo referir-se com esse termo propriamente ao resultado da sensação, a saber, apreensão de uma forma sensível; outro, na forma verbal – αἰσθάνεσται (verbo no infinitivo da voz passiva), parecendo referir-se à afecção presente, atual, de perceber, capacidade dos animais em geral que, entretanto, não necessariamente se constituirá em alguma permanência na alma em todos os animais (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>36-100a</sub><sub>1</sub>). Mas, apesar dessa distinção assinalada por meio do uso de formas diferentes do vocábulo da sensação, evidentemente, tais não são termos técnicos, pois, por exemplo, no *De memoria*, tanto αἴσθησις (cf. *De mem.* 449a<sub>14</sub>) quanto αἰσθάνεσται (cf. *De mem.* 449a<sub>19</sub>) referem-se à sensação presente. Entretanto, cremos que no passo do tratado da demonstração o filósofo pretendeu assinalar aquela distinção por meio do uso de tais formas diferentes do vocábulo da sensação.

experiência), não nos parece compreensível como a parte sensitiva da alma poderia perceber “homem”, conforme exemplo fornecido pelo Estagirita (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>16</sub>-b<sub>1</sub>). Pois, como bem sabemos, a sensação apreende apenas os sensíveis próprios e comuns, isto é, qualidades e quantidades, e não “homem” que afigura ser antes uma noção inteligível. Portanto, embora Aristóteles tenha utilizado um nome próprio (Cálias) e um comum aos vários indivíduos de uma mesma espécie (homem) para explicar que o sensível apreendido não é algo determinado ou particular, mas um universal, evidentemente não pretendeu afirmar ser a espécie (homem) o universal apreendido por meio da sensação. Ademais, como se não bastasse esse exemplo que parece antes obscurecer o modo como a sensação pode ser de universais, após referir-se ao universal específico, o filósofo apresenta subseqüentemente um universal genérico, a saber, “animal” (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>2-3</sub>). E, na seqüência, enumera ainda um terceiro universal que parece advir da posse do gênero “animal”, portanto, noção mais extensa a qual pertence o gênero (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>3</sub>). Universal mais extenso e que deverá incluir o gênero “animal” afigura ser uma categoria, e nesse caso, a categoria de substância<sup>388</sup>. Portanto, Aristóteles não pretende emparelhar esses universais (homem – animal – substância) à progressão dos estados cognitivos da alma mencionada anteriormente. Afinal, assim como não é aceitável que a sensação seja de um universal específico, tampouco os demais universais parecem poder advir das outras disposições da alma apresentadas até então (memória e experiência). Todavia, segundo interpretação corrente, devemos supor que a

<sup>388</sup> Como Porchat explica, citamos: “*Mecanismo semelhantes possibilitam, então, a progressão do processo que, ‘produzindo’ na alma universais de universalidade cada vez mais extensa – formas ou espécies, gêneros e gêneros de gêneros -, vai culminar nos gêneros supremos e indivisíveis, isto é, nas categorias.*” (cf. Porchat, O. [2001], *op. cit.*, p. 347). De fato, entendemos que o universal mais extenso referido é uma categoria do ser, contudo, não nos parece que o Estagirita apresente propriamente uma apreensão progressiva dos universais mencionados (homem, animal, categoria). Antes, pensamos que essa aparente ordenação produz o engodo de compreendermos a intelecção dos gêneros e espécies segundo uma progressão linear, mecânica, que não nos parece corresponder ao modo como Aristóteles concebe a intelecção. Pois, enquanto a sensação parte da afecção produzida pelo particular cuja repetição produz mecanicamente as formas sensíveis na alma, ou os φαντάσματα, já o intelecto vai, quando quer, em busca dos seus universais (cf. *DA* II 5 417b<sub>24</sub>), afinal, a alma intelectual é propriamente o lugar dos universais (cf. *DA* III 4 429a<sub>27-29</sub>). Sendo assim, o modo de operar do intelecto não é mecânico e, como trataremos logo à frente, afigura-nos que sua atividade apreende primeiramente os simples. Mas, lembremos, o que é primeiro e simples para o intelecto não corresponde ao que é primeiro para a sensação, assim, mais simples para o intelecto é o que for um universal mais extenso, e esse julgamos ser os princípios primeiros do pensamento – como veremos mais à frente neste item.

experiência (ἐμπειρία) é a disposição da alma que fornece, após muitas afecções sensíveis e memórias destas, como uma aluvião, aqueles universais<sup>389</sup>. Ora, se tais universais (homem, animal, substância) são apreendidos somente após o decurso do tempo, isto é, por meio da experiência (ἐμπειρία), afigura-nos incompreensível como os mais jovens poderão possuir tais noções fundamentais, já que não possuem experiência (cf. *Eth. Nic.* VI 8 1142a<sub>15-16</sub>)<sup>390</sup>. E se assim o for, se somente após a experiência se apreende os universais em geral, parece-nos então que os jovens, privados de várias noções fundamentais (espécie, gênero, categoria – quiçá, limites ou princípios do pensamento), sequer poderão ser educados ou aprenderem; mas isso parece-nos inconcebível<sup>391</sup>. À vista disso, a escala cognitiva (sensação – memória –

<sup>389</sup> Citamos passagem emblemática de Le Blond que apresenta essa interpretação: “‘Voilà donc, conclut Aristote en terminant cette première partie du chapitre 19, l’induction qui doit nous faire connaître les principes’. Elle n’est pas le fruit d’un travail, de l’esprit, mais plutôt résulte du dépôt progressif des sensation elles-mêmes. Et l’universel apparaît comme une sorte d’alluvion que laissent après elles les sensations successives.” (cf. Le Blond, J.M., *op. cit.*, p. 135). Logo depois o autor considera que na argumentação final, *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-17</sub>, tem-se a impressão de que Aristóteles passou bruscamente para outro plano do pensamento, pois então afirma que nós adquirimos os princípios por uma intuição intelectual (cf. Le Blond, J.M., *op. cit.*, p. 136). Certamente, se a indução em questão parte da sensação e culmina na experiência que, por acúmulo e condensação, produz em nós os universais (cf. Le Blond, J.M., *op. cit.*, p. 134), Le Blond tem razão de observar que o νοῦς aparece ao final dos *Analíticos* de um modo inesperado, como uma solução de direito, e não de fato, em razão de inspirações diversas – o espírito lógico e a concepção de uma ciência teórico-abstrata em oposição ao espírito prático e o método real – igualmente habitarem o pensamento aristotélico (cf. Le Blond, J.M., *op. cit.*, p. 144-146).

<sup>390</sup> Assim como não pudemos empreender um estudo da memória (μνήμη), a experiência (ἐμπειρία) é outra disposição da alma que caberia uma investigação mais cuidadosa. Mas julgamos que podemos prosseguir sem efetuarmos uma análise mais rigorosa dessas disposições (memória – experiência), já que não é nosso objetivo analisar aqui propriamente essa progressão de estados cognitivos da alma, pois entendemos que essa é apenas um exemplo de procedimento indutivo ou do modo como a sensação pode ser de universais – interpretação que desenvolveremos mais à frente. Todavia, cabe considerar que julgamos não haver distinção entre o sentido de ἐμπειρία mencionado em *Eth. Nic.* VI 8 1142a<sub>15-16</sub> ou em *Metaph.* A 1 com relação ao capítulo 19 do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*. No passo da *Ética* a experiência é mencionada como um conhecimento que advém do decurso do tempo e que se relaciona não com universais, mas com particulares. Ou seja, a ἐμπειρία não deve se restringir a uma espécie de experimentação ou a um empirismo entendido apenas como conhecimento advindo tão-somente da sensação, mas associa-se antes à idéia de tempo vivido e conhecimento adquirido pelo prudente (φρόνιμος – cf. *Eth. Nic.* VI 8 1143b<sub>11-14</sub>; afinal, não basta o decurso do tempo para produzir em todo homem esse tipo de conhecimento – cf. *Eth. Nic.* I 4 1095a<sub>6-9</sub>). Portanto, a experiência é um conhecimento que advém de vivências do particular que produz um certo universal na alma, porém, sem incluir necessariamente o conhecimento das causas. Na *Metafísica* a experiência é mencionada como um conhecimento dos particulares, e não das causas, embora seja o meio pelo qual os homens adquirem a arte e a ciência. E o contexto dessas passagens nessas diferentes obras do Estagirita corrobora nosso entendimento de que o sentido de ἐμπειρία nelas referido não se altera, pois o capítulo da *Ética* encontra-se em um contexto no qual se trata das chamadas virtudes intelectuais, e não de uma análise estrita das ações humanas, bem como na *Metafísica* a ἐμπειρία é referida segundo uma progressão de estados cognitivos da alma muito semelhante à dos *Analíticos Posteriores* II 19. Ver também acima nota 386.

<sup>391</sup> E voltamos ao problema de se saber como é possível adquirir uma ciência, questão tratada no *Mênon* e que Aristóteles menciona em *Anal. Post.* I 1 71a<sub>29</sub>, bem como afigura buscar respondê-la nesses passos dos *Anal. Post.* II 19. Julgamos que a sensação como disposição cognitiva da alma que antecede todo conhecimento, e mesmo os conhecimentos advindos da experiência (conhecimentos intrinsecamente relacionados com a

experiência) parece-nos ser antes um exemplo de procedimento indutivo, mas os universais posteriormente classificados (homem – animal – substância) não podem ser apreendidos como resultado final daquela progressão de estados cognitivos da alma. Sendo assim, a passagem supracitada não parece esclarecer propriamente a progressão dos estados cognitivos da alma, nem tornar mais clara a metáfora bélica do modo em que acontece à alma sucessivos estados de repouso.

Julgamos, portanto, que Aristóteles primeiro mostrou o modo em que certos universais são apreendidos, a saber, através de uma permanência na alma (na forma dos φαντάσματα) dos movimentos produzidos pela sensação que geram a memória, e muitas dessas, por sua vez, podem constituir uma experiência (cf. *Anal. Post.* II 19 90b<sub>36</sub>-100a<sub>14</sub>). Entretanto, nos passos seguintes, quando o filósofo esclarece que mesmo a sensação é de universais, ao mencionar alguns universais, não lista uma única forma sensível, mas tão-somente noções puramente inteligíveis – espécie/homem, gênero/animal, categoria/substância (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>). E explicita que a apreensão de universais a partir dos dados da sensação – o que foi apresentado até então – é um procedimento indutivo, procedimento este que nos fornece as coisas primeiras (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>4</sub>: τὰ πρῶτα). Contudo, não nos parece evidente como o procedimento indutivo apresentado – universais apreendidos a partir dos dados da sensação e que produzem, sequencialmente, a memória e a experiência – pode ser o modo como os universais listados (homem, animal, substância) são conhecidos. Desse modo, Aristóteles parece ter cumprido ao menos em parte uma das etapas do programa traçado no início do capítulo, a saber, a explicação do modo como os princípios são conhecidos (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>17-18</sub>: περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι). Ou seja, porque os universais são princípios das demonstrações ou ciência no sentido estrito,

---

sensação), não são suficientes para responder ao referido paradoxo, embora a sensação como primeira disposição cognitiva da alma seja o passo inicial necessário para se compreender a aquisição de uma ciência. Assim, entendemos que a intelecção dos princípios primeiros do pensamento deve também anteceder o aprendizado ou aquisição de uma ciência, embora a sensação seja, de fato, anterior e condição necessária mesmo dessas primeiras intelecções – como consideraremos mais à frente neste item. Ver também acima nota 364.

ao explicar o procedimento por meio do qual esses são conhecidos, a saber, indutivamente, entendemos ao menos em parte o modo em que os princípios das ciências são apreendidos. Pois, ainda que não nos afigure que o Estagirita tenha explicitado como exatamente a partir da sensação o animal racional conhece os universais específicos, genéricos e as categorias, afirmou que as coisas primeiras, sejam elas formas sensíveis ou inteligíveis, são conhecidas por meio de um procedimento indutivo. Resta, então, elucidar como exatamente ocorre a indução dos inteligíveis então listados (homem, animal, substância), já que estes não parecem poder proceder apenas das disposições da alma (sensação, memória, experiência) mencionadas até esse momento da argumentação. Assim, nos passos que se seguem ao supracitado até o final do capítulo, o Estagirita discutirá sobre as disposições do pensamento (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-6</sub>: δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων), e não mais sobre as disposições cognitivas em geral, responsáveis pelo conhecimento dos princípios da ciência. Julgamos, então, que a passagem citada acima, *Analíticos Posteriores* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>, é um momento de transição da argumentação do capítulo. Ou seja, o filósofo apresentou o procedimento indutivo como um meio possível de se apreender universais a partir dos dados da sensação. E por meio dessa explicação entendemos que a sensação é uma disposição da alma ou operação cognitiva que deve anteceder todo conhecimento. Mas o Estagirita não explicou exatamente como é possível apreender as formas, os gêneros e as categorias, ou os princípios do conhecimento propriamente intelectual (aliás, tema do capítulo), a partir dos universais fornecidos pela sensação (formas sensíveis – quantidades e qualidades). Portanto, os passos que se seguem à finalização da argumentação sobre o procedimento indutivo envolvido na apreensão de universais deverão explicar como e por qual disposição os inteligíveis então listados (homem, animal, substância) são apreendidos. Aristóteles, então, coerentemente com o programa inicialmente traçado, discutirá, até o término do capítulo,

sobre qual disposição torna os princípios conhecidos (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>17-18</sub>: περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, ... καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις,).

Acompanhemos a argumentação final dos *Analíticos* (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-17</sub>). Mas, rapidamente, antes de prosseguirmos em nossa breve análise desse polêmico capítulo e enfrentarmos sua derradeira conclusão, recobremos *o fio de Ariadne* de nossa argumentação para não correremos o risco de nos perdermos nos labirintos próprios desses últimos passos do tratado da demonstração e sermos devorados por suas aporias. Lembremos que no item anterior buscamos compreender quais são as operações envolvidas na intelecção das realidades matemáticas. Afinal, interessa-nos essa investigação, pois, dentre os três indivisíveis classificados no *De anima* III 6, dois são noções ditas por abstração, a saber, o comprimento e o ponto geométrico, sendo este a privação daquele contínuo. Para tanto, analisamos um passo do tratado da demonstração no qual Aristóteles afirmou estar envolvido um procedimento indutivo até mesmo na intelecção de alguns dos ditos a partir de abstração; porém, não preferencialmente estes resultam da indução, e sim o gênero a qual pertencem (cf. *Anal. Post.* I 18 81a<sub>38-b6</sub>). Seguimos, assim, analisando como essas realidades matemáticas poderiam ser apreendidas. E dado que o comprimento, bem como o ponto geométrico, foram classificados no *De anima* III 6 como inteligíveis, assumimos que o intelecto é a disposição da alma que ativamente abstrai essas realidades. E nossa chave de leitura para compreendermos as operações envolvidas na intelecção do comprimento foi o entendimento de que as quantidades das matemáticas (grandeza, unidade, número) são “sensíveis comuns”. Por conseguinte, quando o “sensível comum” grandeza é separado pelo intelecto dos demais sensíveis, constitui-se em uma matéria inteligível. Logo, a intelecção do comprimento encontra-se diretamente relacionada com a abstração dos demais sensíveis e separação no pensamento da grandeza. Ademais, se a grandeza é um “sensível comum”, enquanto não separada das demais formas sensíveis, constitui-se, propriamente, em um dos modos de ser, é

uma quantidade. Deste modo, o conhecimento do comprimento envolve também a indução do ser na figura da quantidade. Mas, quanto ao ponto, este não é um “sensível comum”, todavia, é privação do comprimento, portanto, a intelecção que apreende o comprimento possui também a privação dessa forma em potência. Assim, cremos ter elucidado em que medida a intelecção do comprimento e do ponto geométrico envolve abstração e um procedimento indutivo. No entanto, para cumprirmos o plano desse passo de nossa investigação, restava ainda investigar quais são as operações intelectivas envolvidas na intelecção das formas – também classificadas como indivisíveis no *De anima* III 6. Ora, como vimos, agora, em nosso estudo dos *Analíticos Posteriores* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>, Aristóteles listou como universais apreendidos a partir da sensação por meio de um procedimento indutivo a espécie “homem”, o gênero “animal”, e outro universal mais extenso, quiçá, um gênero do ser, a saber, “substância”. Sendo assim, II 19 explicita o que não foi enunciado claramente em I 18, isto é, que a espécie ou forma (homem), bem como o gênero (animal) e a categoria a qual pertence o ser afiguram também ser apreendidos por meio de um procedimento indutivo. Resta, então, saber qual disposição da alma é responsável pela indução dessas noções inteligíveis, já que não nos parecer ser possível adquirir tais universais ou princípios por meio da experiência. À vista disso, voltemos à análise dos passos que encerram os *Analíticos*.

O que determinará a solução da questão de saber qual disposição do pensamento torna os princípios conhecidos é a noção de verdade própria das disposições em discussão. Sigamos, então, os passos da argumentação do filósofo e vejamos como sua teoria da verdade é determinante para finalizar a discussão desse capítulo. Aristóteles começa essa segunda parte do programa traçado no início do capítulo (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>17-18</sub>: περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, ... καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις,) referindo-se somente às disposições do pensamento (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-6</sub>: δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων), e não mais às disposições da alma em geral, circunscrevendo, assim, o âmbito dessa discussão final dos *Analíticos*. E

explica que algumas disposições do pensamento admitem o falso, como a opinião (δόξα) e o cálculo (λογισμός), “*mas sempre verdadeira é a ciência e o intelecto,*” (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>7-8</sub>: ἀληθὴ δ’ αἰ ἐπιστήμη καὶ νοῦς.). Ora, estamos buscando então a disposição do pensamento responsável pela apreensão dos princípios de um conhecimento que é sempre verdadeiro, isto é, princípios da ciência. Sendo assim, essa disposição do pensamento não poderá ser menos verdadeira do que o conhecimento do qual é princípio. Logo, as disposições que admitem o falso são, inicialmente, afastadas da discussão. Resta, então, a própria ciência demonstrativa e o intelecto como disposições do pensamento sempre verdadeiras. Todavia, o Estagirita introduz, subsequentemente, outra restrição com relação à essas disposições do pensamento sempre verdadeiras, assevera: “*e nenhum outro gênero é mais exato do que a ciência, senão o intelecto,*” (cf. *Anal. Post.* 100b<sub>8-9</sub>: καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς.). Dito de um modo afirmativo, o filósofo considera que o intelecto é uma disposição do pensamento mais exata ou precisa do que a ciência. Ora, precisamos considerar por que, a despeito de se ter antes afirmado serem ambas as disposições do pensamento sempre verdadeiras, Aristóteles depois observe que o intelecto é mais preciso ou exato (ἀκριβέστερον) do que a ciência. Cremos que só poderemos compreender essa distinção concernente à maior exatidão ou precisão do intelecto com relação à ciência se tivermos em conta, novamente, a noção de verdade própria a cada uma dessas disposições<sup>392</sup>. E o que nos parece distinguir a noção de verdade própria do intelecto e a verdade para a ciência é uma diferenciação no modo de ser de seus respectivos inteligíveis – como discutimos em outra parte deste trabalho<sup>393</sup>. Ou seja, entendemos que a atividade puramente intelectual apreende apenas os simples (ἀπλά), incompostos (ἀσύνθετα) ou os indivisíveis (ἀδιάιρετα). E nesse caso, não apenas essa atividade intelectual é sempre verdadeira, mas sequer existe para o

<sup>392</sup> Discussão da dupla acepção de verdade presente no pensamento aristotélico que empreendemos mais detalhadamente no item 2.2 deste trabalho, no qual analisamos principalmente *Metaph.* Θ 10. Ver acima, 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis, p. 69-113.

<sup>393</sup> Ver acima 2.2 O problema da verdade – a verdade na intelecção dos indivisíveis, p. 80-81.



intelecto a possibilidade do falso, pois a verdade constitui-se apenas na apreensão desses inteligíveis (ἀπλᾶ / ἀσύνθετα / ἀδιαίρετα), e a não apreensão dos mesmos não pode produzir o erro ou a falsidade, mas apenas a ignorância (cf. *Metaph.* E 4 1027b<sub>25-28</sub>; Θ 10 1051b<sub>23-25</sub>, 1052a<sub>1-4</sub>). Logo, a noção de verdade própria à atividade puramente intelectual não se contrapõe com o falso, pois essa não admite sequer a possibilidade do erro, mas apenas a ignorância (ἄγνοια). Já o intelecto em sua função discursiva, quando, a partir de certas premissas, busca o porquê (διότι) ou uma causa distinta da coisa mesma (cf. *Anal. Post.* II 4 91a<sub>14-15</sub>, 8 93a<sub>5-9</sub>; *Metaph.* Z 17 1041a<sub>10-11</sub>), realiza propriamente uma demonstração, nesse caso, constitui-se antes como ciência. E essa disposição do pensamento – ciência – porque é uma investigação das causas de algo, é um conhecimento das coisas compostas, pois destes há uma causa diversa do ser da coisa investigada, enquanto das coisas simples não há investigação e nem ensinamento (cf. *Metaph.* Z 17 1041b<sub>9-10</sub>: τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις.). E nessas circunstâncias, se o raciocínio ou o silogismo é de fato científico, a demonstração é necessariamente verdadeira, pois parte de premissas verdadeiras que não admitem indiferentemente a afirmação e a negação, ou seja, não admitem o falso; diferentemente da dialética que assume ambas as partes da contradição (cf. *Anal. Post.* I 2 72a<sub>8-14</sub>; I 6 75a<sub>12-14</sub>)<sup>394</sup>. Entretanto, apesar da ciência não admitir o falso ou ambas as partes da contradição (afirmação ou negação), afirma algo de algo, por exemplo, “a diagonal é incomensurável”, isto é, conhece as coisas compostas. Logo, a verdade para a ciência encontra-se em contraposição com o falso, pois nas composições de intelecções, na atribuição de um predicado a um sujeito, pode acontecer o erro; mas, então, não se terá propriamente demonstrado e não haverá ciência. Portanto, a ciência é uma disposição do pensamento sempre verdadeira, tal como o intelecto, pois não admite o falso. A ciência, porém, não é tão precisa e exata quanto a intelecção dos simples, pois a composição de intelecções abre um

<sup>394</sup> Como explica Pierre Pellegrin, citamos: “*Dans toute énonciation, l’une de ses deux sortes, affirmative ou négative, est vraie. Mais le dialecticien peut être amené à admettre indifféremment l’une ou l’autre.*” (cf. Pellegrin, P., *op. cit.*, p. 345-346, n. 11).

campo de possibilidades de erro (investigação das causas) que não acontece à atividade puramente intelectual.

Prossigamos em nossa análise da argumentação final de *Analíticos posteriores* II

19. Aristóteles muda um pouco o rumo da discussão em torno da noção de verdade própria às disposições do pensamento em exame e apresenta um novo argumento que deve se acrescentar à investigação da disposição responsável pela apreensão dos princípios da ciência. Assim, os passos que se seguem aos examinados, retomam formulações importantes dos primeiros capítulos do tratado da demonstração (cf. *Anal. Post.* I 2). O Estagrita, então, considera: “*e os princípios são mais conhecidos do que as demonstrações, e toda ciência é com um raciocínio, por certo não haveria uma ciência dos princípios,*” (*Anal. Post.* II 19 100b<sub>9-11</sub>: αἱ δ’ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ’ ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη.). Com a afirmação de que a ciência é com raciocínio (μετὰ λόγου), o que o filósofo parece querer dizer é que a ciência é eminentemente uma demonstração (cf. *Anal. Post.* I 2 71b<sub>16-19</sub>). Em outras palavras, a ciência é uma investigação do porquê que se exprime discursivamente por meio de um silogismo que coloca em evidência ou demonstra a causa<sup>395</sup>. Por conseguinte, ao Aristóteles asseverar que os princípios são mais conhecidos do que as demonstrações, porque a demonstração é propriamente o discurso (λόγος) da ciência, afirma então que os princípios são mais cognoscíveis do que a própria ciência. Ora, se os princípios são mais cognoscíveis do que a

---

<sup>395</sup> Citamos explicação de Porchat sobre a intrínseca relação existente entre a ciência e a demonstração ou silogismo científico: “*Não é a ciência o silogismo demonstrativo mas ele é o meio instrumental de sua efetivação, é o discurso de que ela sempre se acompanha. E não somente é o discurso silogístico o seu instrumento mas constitui, também, uma forma de discurso em cuja mesma estruturação vamos encontrar transcritas as relações causais e necessárias que a ciência conhece. Os Primeiros Analíticos tinham-nos definido o silogismo: ‘Silogismo é discurso (λόγος) em que, postas certas coisas, algo de diferente das coisas estabelecidas necessariamente resulta do fato de elas serem’ [Prim. Anal. I, 1, 24b<sub>18-20</sub>]. Como tal definição de silogismo o mostra, esse discurso que caminha do que é previamente posto para algo de novo e diferente apresenta as duas características da causalidade e necessidade, por que vimos definir-se a ciência: no silogismo, chega-se a algo novo porque certas outras coisas foram postas e em resultado delas, como necessária consequência.(...). Temos, assim, que demonstração ou silogismo científico é aquele silogismo cuja causalidade e necessidade internas se ajustam à expressão da causalidade e necessidade que a ciência estuda.*” (cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 68-69).

ciência, então deles não haverá ciência ou demonstração, por conseguinte, outra disposição deverá ser a responsável pela apreensão dos princípios. E o filósofo, na seqüência desse argumento, retoma a discussão inicial sobre a noção de verdade própria às disposições do pensamento em exame nos seguintes termos: “*desde que nada pode ser mais verdadeiro do que a ciência, senão o intelecto, o intelecto será dos princípios, a partir destas [considerações] resultam também que um princípio de demonstração não é demonstração, como [um princípio] de ciência não é ciência.*” (*Anal. Post. II 19 100b<sub>11-14</sub>: ἐπεὶ δ’ οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἕκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ’ οὐδ’ ἐπιστήμης ἐπιστήμη.*).

Como vimos, no argumento precedente a este, o filósofo concluiu que não há ciência dos princípios. Afinal, os princípios são mais conhecidos do que as demonstrações, e a demonstração é o discurso da ciência, logo, uma disposição menos cognoscível (como é a ciência) não poderá apreender o que é mais cognoscível (os princípios). Ora, se não é a ciência que apreende os princípios e se a ciência é uma disposição do pensamento sempre verdadeira e não há nenhuma outra disposição mais verdadeira, senão o intelecto, então o intelecto é que apreende os princípios. Aristóteles, assim, embora tenha inicialmente afirmado que ambas as disposições do pensamento (ciência e intelecto) são sempre verdadeiras, ao introduzir algumas restrições à ciência (menos exata, menos cognoscível), conclui que o intelecto é mais verdadeiro do que a ciência e responsável pela apreensão dos princípios. E afigura-nos que essa distinção com relação à verdade para essas diferentes disposições do pensamento (ciência/intelecto) é introduzida em razão da diferença com respeito ao nível de exatidão ou precisão de cada disposição. E, como vimos anteriormente, essa divergência quanto à exatidão parece advir antes da dessemelhança entre os inteligíveis próprios das correspondentes disposições do pensamento. Ou seja, enquanto os inteligíveis próprios do intelecto ou da atividade puramente intelectual são coisas simples, incompostas ou

indivisíveis, os próprios das demonstrações são composições de inteleccções. A ciência, portanto, ao compor inteleccções, pode errar (embora nesse caso, então não produza uma demonstração e não se constitua propriamente como ciência), enquanto o intelecto, ao passar à atividade, necessariamente apreende o seu inteligível. À vista disso, evidencia-se que o princípio das demonstrações ou da ciência não é uma demonstração ou um discurso da ciência. Sendo assim, por fim, conclui o Estagirita: “*Se então, além da ciência, não possuímos outro gênero verdadeiro, o intelecto será o princípio da ciência.*” (*Anal. Post. II 19 100b<sub>14-15</sub>*: εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ’ ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἄν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.).

Ora, o intelecto parece então ser uma disposição do pensamento superior à ciência, pois como o Estagirita afirmou, o intelecto é mais exato do que a ciência, ou melhor, quando opera, apreende necessariamente o seu inteligível. Ademais, considerou que os princípios apreendidos pelo intelecto são mais cognoscíveis do que a ciência. E, além disso, ou em razão dessas prerrogativas do intelecto, assevera que essa disposição do pensamento é mais verdadeira do que a ciência. Porém, nas últimas linhas dos *Analíticos*, Aristóteles finaliza a investigação de qual disposição do pensamento é responsável pelo conhecimento dos princípios apresentando uma semelhança, e não divergências (como fez até aqui), entre o intelecto e a ciência, diz: “*E, de um lado, [o intelecto] será o princípio do princípio, de outro lado, a [ciência] inteira é semelhantemente para todas as coisas.*” (*Anal. Post. II 19 100b<sub>15-17</sub>*: καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα.). Assim, embora o intelecto distinga-se da ciência com relação ao grau de exatidão, cognoscibilidade de seus princípios e verdade, há algo semelhante na relação de cada uma dessas disposições para com seus respectivos inteligíveis<sup>396</sup>. No entanto, o filósofo não

---

<sup>396</sup> Como Pierre Pellegrin apresenta explicação de Ross desse passo: “*L’intellection est principe des principes des sciences, et la science saisit son objet avec la même certitude que l’intellection saisit les principes* (Ross 678).” (cf. Ross, W.D. *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*. Oxford, Clarendon Press: 1949, p. 678 *apud* Pellegrin, P., *op. cit.*, p. 420, n. 10).

explicita qual é exatamente a similitude que há entre essas diferentes relações. Supomos, então, que o Estagirita talvez queira dizer que assim como o intelecto é princípio dos princípios da ciência, todas as ciências tomadas conjuntamente constituem-se no princípio de todas as coisas. Mas, além disso, mesmo que o filósofo queira dizer apenas que o intelecto e a ciência são semelhantes na medida em que ambos são princípios que tornam conhecidos, respectivamente, os princípios da ciência e todas as coisas, resta ainda saber por que essas disposições do pensamento assumem semelhantemente o papel de princípios. Ora, talvez devamos, então, também estender essa comparação a alguns dos resultados que obtivemos até aqui. Ou seja, parece-nos possível que o intelecto e a ciência na relação com seus respectivos inteligíveis apresentem similitudes nos seguintes termos: assim como o intelecto, enquanto conhecimento dos simples, em relação à ciência, é o conhecimento mais exato, mais verdadeiro e das coisas mais cognoscíveis; a ciência, em relação à opinião, é o conhecimento das coisas compostas segundo atribuição não essencial, mais exato, mais verdadeiro e das coisas mais cognoscíveis (não é conhecimento dos acidentes, mas das atribuições necessárias). Sendo assim, a ciência não é menos exata, verdadeira ou suas conclusões menos cognoscíveis com relação ao conhecimento das coisas compostas segundo atribuição não essencial<sup>397</sup>. Consequentemente, quando não comparamos o conhecimento dos princípios com as demonstrações, podemos dizer que ambos (intelecto e ciência) são, semelhantemente, sempre verdadeiros, os conhecimentos mais exatos e das coisas mais cognoscíveis. Todavia, essas disposições do pensamento diferem (quanto à exatidão, verdade e cognoscibilidade) quando examinamos uma com relação à outra, e não mais as consideramos do interior mesmo de suas respectivas operações cognoscitivas. Nesse caso, o intelecto é mais exato do que a

---

<sup>397</sup> Introduzimos essa qualificação, “coisas compostas segundo atribuição não essencial”, para não confundirmos as atribuições necessárias que as ciências investigam com as essenciais, isto é, definições, que devem se constituir justamente em um dos princípios das demonstrações. Mas, embora a pesquisa dos predicados que constituem as definições seja também uma atividade intelectual imediata, porque não é mediada pelo raciocínio demonstrativo, julgamos que as definições são se constituem nos simples ou princípios primeiros apreendidos pelo intelecto – como veremos neste item mais à frente (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>22-23</sub>).

ciência, seus princípios são mais cognoscíveis do que as demonstrações, e nesse sentido, é a disposição do pensamento mais verdadeira. Mas, notemos bem, exatamente porque é princípio da ciência, o intelecto confere à mesma, características correspondentes, e nisso se assemelham, embora operem em âmbitos diferentes. Assim, com relação ao conhecimento das coisas compostas segundo atribuição não essencial, a ciência é a disposição do pensamento mais verdadeira, mais exata e que mais conhece todas as coisas.

O Estagirita apresentou, então, a disposição da alma responsável pela apreensão dos universais (homem – animal – substância) listados na passagem, que julgamos, de transição (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>) para a segunda parte da argumentação de II 19 (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-17</sub>). Ou seja, o intelecto (νοῦς), ilustre e esquiva disposição do pensamento, é expressamente enunciado como princípio da ciência somente nas últimas linhas desse derradeiro capítulo dos *Analíticos*<sup>398</sup>. E, ao concluir o estudo com a solução da questão de saber qual é a disposição da alma que torna os princípios conhecidos, o filósofo cumpre parte do programa enunciado no início do capítulo (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>17-18</sub>: περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, ... τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις.). Entretanto, a primeira parte do programa não parece plenamente executada, pois, como vimos, Aristóteles afirma que as coisas primeiras (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>4</sub>: τὰ πρῶτα) são apreendidas a partir da sensação por meio de um procedimento indutivo, mas não explicita como exatamente, o intelecto, a partir dos dados particulares da sensação, induz os princípios (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>17-18</sub>: περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι). Todavia, cabe observar que, se não encontramos outras discussões mais elucidativas do modo como o intelecto apreende seus universais a partir da sensação por meio de um procedimento indutivo, talvez, para o filósofo, a capacidade do

<sup>398</sup> Mas, já em *Anal. Post.* I 23 84b<sub>37</sub>-85a<sub>1</sub>, o filósofo observa que assim como o princípio (ἡ ἀρχή) em outras coisas é algo simples (ἀπλοῦν) – no peso, a mina; na melodia, o semitom – “*assim, no silogismo [raciocínio dedutivo], o um é uma premissa imediata, e na ciência demonstrativa [o um] é o intelecto.*” (*Anal. Post.* I 23 84b<sub>39</sub>-85a<sub>1</sub>: οὕτως ἐν συλλογισμῷ τὸ ἐν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ’ ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς.). Apesar dessa importante menção ao νοῦς, Aristóteles não desenvolve nesse capítulo uma análise do intelecto em sua função de princípio da ciência.

intelecto de induzir universais a partir das formas sensíveis da φαντασία não seja tão obscura quanto pareceu ser para muitos dos seus intérpretes.

Bem conhecida é a dificuldade que vários comentadores encontraram na leitura dos *Analíticos Posteriores* II 19. Retomemos, brevemente, a problemática em questão. Esse capítulo surge, como vimos, como a solução do problema de saber como se apreende os princípios da ciência ou das demonstrações, dado que esses, segundo a teoria da ciência de Aristóteles, devem ser indemonstráveis, pois, se não o fossem, retrocederíamos ao infinito na busca pelos princípios. Ademais, tais princípios devem ser verdadeiros, imediatos, mais cognoscíveis do que as demonstrações, anteriores a essas e causas das conclusões (cf. *An. Post.* I 2 71b<sub>20-22</sub>). Ora, como verificamos, para Aristóteles somente o intelecto (νοῦς) é a disposição do pensamento em condições de apreender algo mais cognoscível do que as demonstrações da ciência. Entretanto, como também examinamos, antes de Aristóteles enunciar nas linhas finais dos *Analíticos* que o intelecto é a ἐξις responsável pela aquisição dos princípios da ciência, apresentou uma progressão dos estados cognitivos da alma (sensação – memória – experiência) como apreensão gradual de universais que culmina na posse de um princípio da arte e da ciência. Além disso, o filósofo afirmou que a sensação é, em certa medida, dos universais, e que as coisas primeiras são conhecidas por meio da indução. Portanto, a primeira parte de II 19 apresentou um princípio da arte e da ciência que advém a partir da sensação por uma espécie de decantação de universais que repousam na alma depois de várias afecções e de algum tempo decorrido. E a segunda parte desse capítulo enunciou o intelecto com o princípio do princípio ou princípio da ciência. Assim, essas partes de *Analíticos Posteriores* II 19 pareceram inconciliáveis ou relacionadas de um modo não suficientemente claro.

À vista disso podemos constatar que II 19 é mais um dos passos do pensamento aristotélico que, ao se referir ao intelecto, apresenta uma discussão elíptica e ao mesmo tempo

crucial para se compreender a sua teoria do conhecimento. Ora, uma tal combinação – valor da discussão e concisão da mesma – não poderia ter gerado outra coisa senão uma história de exegeses bastante divergentes<sup>399</sup>. Não é nosso objetivo e nem podemos aqui reconstituir essa história, estamos apenas delineando uma interpretação que nos parece plausível e que responde a algumas dificuldades que encontramos no *De anima*. Julgávamos que o tratado da demonstração seria o texto que poderia nos oferecer respostas definitivas aos problemas epistemológicos que encontramos em nosso estudo da noética de Aristóteles apresentada no tratado da alma. Entretanto, agora cremos, ao contrário, que uma interpretação dos *Analíticos Posteriores* II 19, ou do papel do intelecto com princípio da ciência, deve preeminentemente ter em conta a psicologia do Estagirita<sup>400</sup>. Deste modo, ao lermos II 19 tendo presente nossa interpretação da noética de Aristóteles, afastamo-nos de algumas interpretações do problema de se saber como os princípios da ciência são apreendidos<sup>401</sup>.

Afastamo-nos, por exemplo, de exegeses empiricistas que consideram advirem os princípios da ciência mecanicamente da progressão dos estados cognitivos apresentados pelo Estagirita (sensação, memória e experiência) por uma espécie de decantação de universais.

---

<sup>399</sup> Cf. Kal, Victor, *op. cit.*, p. 54-60. No capítulo intitulado “Controversies about induction, experience, and intuition” podemos perceber a dimensão do debate em torno aos *Analíticos Posteriores* II 19. O autor fornece importantes referências, bem como apresenta a diversidade de soluções possíveis ao esforço de conciliar a primeira parte da argumentação de II 19 com a segunda, soluções que em última análise exprimem diferentes interpretações da teoria do conhecimento de Aristóteles.

<sup>400</sup> Certo é, então, que nos encontramos diante de grandes dificuldades, visto que não pudemos sanar as nossas dúvidas simplesmente apoiando-nos no tratado da demonstração, restando-nos, então, um grande esforço especulativo de correlacionar com alguma coerência (e atentos à diversidade dos contextos) diferentes discussões do *Corpus aristotelicum*.

<sup>401</sup> Referimo-nos, nos próximos parágrafos, muito rapidamente a duas interpretações dos *Anal. Post.* II 19. Não nos deteremos na história de exegese desse texto, pois nosso objetivo aqui não é discutir propriamente o problema da aquisição dos princípios da ciência em Aristóteles, ou sua teoria da ciência, e sim a intelecção dos indivisíveis. Mas, porque julgamos que a intelecção dos indivisíveis discutida em *De anima* III 6 é uma apreensão de noções simples cara à constituição das ciências, passamos brevemente por essa polêmica que ultrapassa o âmbito de nossa investigação. Ademais, esperávamos que no tratado da demonstração Aristóteles explicitasse melhor como o intelecto opera. O filósofo não parece ser suficientemente explícito, como vimos, mas ao menos menciona que o intelecto apreende seus princípios a partir da sensação segundo um procedimento indutivo. Além disso, a partir da leitura dessa obra com nossa atenção voltada para o problema do intelecto, julgamos que em *Anal. Post.* II 13 Aristóteles considera como princípios da ciência não apenas as noções comuns (axiomas) e os próprios (definições), mas que anterior às definições são os indivisíveis ou simples a partir dos quais aquelas se constituem – como veremos mais à frente. Restaria, então, saber como o intelecto apreende esses diferentes princípios (simples e definições) ditos, pelo filósofo, serem ambos imediatos. Não desenvolveremos uma análise do modo de se constituir as definições (cf. *Anal. Post.* II 13), mas buscaremos mostrar que os indivisíveis do *De anima* III 6 são apenas os simples, e não as definições.



Mas, então, Le Blond, que em parte interpreta desse modo, tem a impressão que Aristóteles (em *Anal. Post.* II 19) passa bruscamente de uma argumentação eminentemente sensualista para uma finalização da discussão que afirmaria ser por uma intuição intelectual que se apreendem os princípios<sup>402</sup>. Essa posição leva o intérprete a supor que o filósofo assume em um único e conciso capítulo duas teses bastante divergentes, uma sensualista e outra intuicionista<sup>403</sup>. Distanciamo-nos, também, das exegeses que recorrem à dialética como solução da dificuldade em relacionar o procedimento indutivo com a intelecção dos princípios da ciência. Berti, em um artigo que examina *De anima* III 6, finaliza-o remetendo-nos para *Analíticos Posteriores* II 19, pois considera que esse texto contém uma descrição do processo por meio do qual o intelecto apreende as essências, processo esse que se identificaria com a indução que parte da sensação, como é mencionado no capítulo do tratado da demonstração<sup>404</sup>. E explica que nos *Tópicos* Aristóteles afirmaria que a pesquisa dos princípios pertence à dialética. Assim, segundo o intérprete, a questão de saber se “animal bípede” é a definição de uma espécie, por exemplo, se é a essência de homem, é um problema dialético que deve ser submetido a uma discussão entre dois interlocutores. E sendo esta discussão feita de questões, respostas e refutações, para o intérprete ela é então totalmente diversa de uma simples intuição.<sup>405</sup> Porém, Berti apenas aponta para essa solução nesse artigo, não explica como exatamente pretende conciliar indução, dialética e intelecção, afinal, analisa antes *De anima* III 6, mas certamente essa é uma suposição fundamental para a sua interpretação da intelecção dos indivisíveis.

---

<sup>402</sup> Cf. Le Blond, J.M., *op. cit.*, p. 136.

<sup>403</sup> Vejamos uma passagem emblemática da interpretação de Le Blond dos *Anal. Post.* II 19: “*En effet, l'impression que produit toute la première partie de ce chapitre, c'est bien que la sensation est véritablement la source de la connaissance de l'universel: 'l'universel fait d'habitude, de cristallisation d'images, l'universel, qui commence à la première sensation se poursuit et s'achève dans et par la sensation'* (A. Bremond, *Le Dilemme aristotélicien*. p. 74). *L'inspiration est donc très sensualiste: 'la thèse de l'associationisme empirique n'est nulle part chez les Modernes exposée de façon plus persuasiv et plus forte'* (*Ibid.*, p. 72). *Mais le chapitre s'achève par l'affirmation du νοῦς supérieur à la science, du νοῦς qui doit être à la source de la science: les mots même dont se sert Aristote ont alors une saveur platonicienne qui contraste avec l'empirisme sensualiste que nous venons de signaler.*” (cf. Le Blond, J.M., *op. cit.*, p. 131-132). Ver também acima nota 389.

<sup>404</sup> Cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 403.

<sup>405</sup> Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 403-404.

Porchat também relaciona *Analíticos Posteriores* II 19, *Tópicos* e *De anima* III 6, e em seu estudo podemos remontar os passos de uma argumentação que encontra na dialética a solução para a dificuldade de relacionar indução e intelecção; vejamos, então. Para o intérprete caberá à arte dialética a “*elevada missão*” de conduzir-nos “à *apreensão das verdades primeiras das ciências*”<sup>406</sup>. E, em defesa dessa tese, apóia-se principalmente em *Tópicos* I 2, capítulo no qual o Estagirita assevera que a tarefa própria da dialética é a de nos fazer discernir mais facilmente as coisas primeiras (τὰ πρῶτα) próprias a cada ciência, pois, sendo primeiras, não podem os princípios próprios de cada ciência dizer algo sobre essas coisas, mas são as opiniões comumente aceitas (τὰ ἔνδοξα) que discorrem sobre as mesmas. Aristóteles, conclui, então, que a dialética possui um caminho para os princípios de todas as pesquisas (cf. *Top.* I 2 101b<sub>3-4</sub>: ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει). Assim, segundo Porchat, o Estagirita não veria nenhuma contradição entre o caráter absolutamente primeiro e verdadeiro dos princípios e a apreensão destes por meio de uma investigação dialética, isto é, através de opiniões já aceitas e que admitem o falso.<sup>407</sup> Ora, mas para tanto, o intérprete deverá então relacionar a dialética com o procedimento indutivo enunciado como o modo em que se apreende os princípios, bem como com o intelecto, disposição que os apreende – como vimos em *Analíticos Posteriores* II 19. Porchat, então, primeiro considera que “a *indução é de natureza dialética* e não, científica”, pois os *Tópicos* 1 12 apresentam a indução como uma das formas do raciocínio dialético<sup>408</sup>. Ademais, dado que a indução é uma passagem das coisas particulares e mais cognoscíveis para nós ao universal, então o intérprete compreende que o filósofo poderia designar por ἐπαγωγὴ também “o *conjunto dos processos dialéticos*” que conduziriam o pensamento em direção ao conhecimento dos princípios.<sup>409</sup> Sendo assim, se a indução é o conjunto das técnicas dialéticas, então não parece mais difícil associar a

<sup>406</sup> Cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 359.

<sup>407</sup> Cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, p. 357-358.

<sup>408</sup> Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 384-385.

<sup>409</sup> Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 386.

progressão dos estados cognitivos mencionados em II 19 (sensação – memória – experiência) com o método dialético. Assim, para o intérprete, a experiência (ἐμπειρία) forneceria às ciências seus princípios na medida em que se expressaria sob a forma de opiniões (δόξαι) ou proposições aceitas (ἔνδοξαι) que traduziriam os resultados da observação e do tratamento dialético conferido à estas.<sup>410</sup> Portanto, observação e argumentação se conjugariam para que o conhecimento dos princípios das ciências se constitua<sup>411</sup>. Desse modo, o intérprete concilia a dialética com o procedimento indutivo apresentado na primeira parte da argumentação dos *Analíticos Posteriores* II 19, restando, então, haver-se com a intelecção dos princípios. E, segundo Porchat, esse acerto não será difícil depois que já se tenha assumido o “*método dialético-indutivo*”, pois então, como nos *Tópicos* I 2, nos *Analíticos* Aristóteles igualmente apresentaria tão-somente uma passagem da indução à inteligência, isto é, o filósofo faria mais uma vez emergir da prática dialética o conhecimento dos princípios. Mas, segundo o intérprete, Aristóteles não estaria admitindo que o método dialético-indutivo, o caminho que nos leva aos princípios, possa diretamente nos conferir a posse dos mesmos. Antes, esse método conduziria progressivamente em direção do universal até que a parte noética da alma possa nela mesma acolher o ser dos objetos investigados.<sup>412</sup> E, segundo Porchat, quando o νοῦς encontra-se assim, em contato com o inteligível, opera então uma intelecção de

---

<sup>410</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>411</sup> Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 386-387.

<sup>412</sup> Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 388. Vejamos os termos do próprio intérprete: “*Mas, se efetuamos a ascensão dialética e nos deixamos libertar dos entraves que nos impõe o termos na percepção sensível nosso ponto necessário de partida, se a prática correta de um método indutivo adequado nos conduz progressivamente em direção do que é mais universal e, em sentido absoluto, mais conhecível, eis que pouco a pouco se constituem as condições necessárias e suficientes para que a luz da verdade possa brilhar e para que a parte noética de nossa alma, inteligência separada, impassível e sem mistura, em si mesma acolha o próprio ser dos objetos investigados, com os quais, em ato, então se identifica. A ninguém escapará a ressonância platônica de uma tal doutrina, que revive, em nós, a lembrança da escalada libertadora empreendida pelos prisioneiros da caverna em direção da luz do dia, cujo esplendor não podem suportar quando, por vez primeira, a deparam e por ela se ofuscam; à claridade, porém, habituados, terminarão por olhar e contemplar o próprio sol, tal como é.*” (Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 388-389). Ora, julgamos que essa interpretação da νόησις em Aristóteles evidencia antes a inspiração platônica do intérprete. Pois julgamos que, de fato, é bem provável que a noética do Estagirita esteja em interlocução com o que seria a νόησις em Platão como é apresentada na *República*, mas, em uma posição crítica, desde que, como veremos, a intelecção dos indivisíveis examinada em *De anima* III 6 afigura-nos ser o primeiro passo da atividade intelectual, e não o cume de uma ascensão dialética. Entretanto, assim concebemos porque não cremos que as definições sejam os indivisíveis em discussão no tratado da alma (como discutiremos mais à frente neste mesmo item).

indivisíveis, sendo estes as formas, isto é, os simples.<sup>413</sup> E explica que, a despeito de Aristóteles afirmar que todo discurso é divisível, a definição não trai a unidade da essência, pois ela se faz una, dado que é a expressão de uma intelecção indivisível.<sup>414</sup>

Ora, o que já em princípio nos distancia dessas exegeses é nosso entendimento do que é o simples (ἁπλοῦς), incomposto ou indivisível apreendido por uma atividade estritamente intelectual. E com a expressão “estritamente intelectual” queremos significar a atividade do intelecto não discursiva, isto é, anterior às atribuições, sejam estas a fórmula que exprime a essência (definição), os próprios ou propriedades necessárias de algo, ou meramente uma predicação accidental. E, no âmbito do tratado da demonstração, fundamentamos essa nossa interpretação a partir de algumas poucas linhas do mesmo, mas que julgamos não poderem ser ignoradas a despeito de serem breves e difíceis (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>21-25</sub>). Afinal, um estudo dos simples, ou de onde partem as definições, ou ainda, da atividade puramente intelectual, não é o tema do tratado da demonstração, pois, como vimos, a intelecção dos princípios não é ciência (cf. *Anal. Post.* II 19); logo, não é de se estranhar que o filósofo não desenvolva esse estudo nos *Analíticos*. Contamos, assim, no tratado da ciência, apenas com algumas breves menções à atividade puramente intelectual que deve anteceder o pensamento discursivo (cf. *Anal. Post.* I 1 71b<sub>16-17</sub>, 23 84b<sub>37-85a1</sub>, II 19 99b<sub>20-22</sub>, 100b<sub>15-16</sub>). Portanto, em linhas gerais, podemos dizer que o primeiro livro dos *Analíticos Posteriores* é um estudo do discurso científico, isto é, da demonstração. Nesse livro, com relação aos princípios da ciência, constatamos que esses são proposições verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas e causas das conclusões do silogismo científico (cf. *Anal. Post.* I 2, 6); porém, Aristóteles não explica como essas proposições são apreendidas. E somente no segundo livro do tratado da demonstração, o filósofo ocupa-se com a investigação das definições ou proposições imediatas das demonstrações (cf. *Anal. Post.* II 3-10, 13). Mas

<sup>413</sup> Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 390-391.

<sup>414</sup> Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 391. Sobre divisibilidade do discurso, ver *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>34-35</sub>; Z 10 1034b<sub>20</sub>.

apenas em *Analíticos Posteriores* II 13 que o Estagirita explica como se deve proceder na investigação das definições ou “*como é preciso capturar os predicados [contidos] no o que é*” (cf. *Anal. Post.* II 13 96a<sub>22-23</sub>: πῶς δὲ δεῖ θηρεύειν τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα, νῦν λέγωμεν.). E nesse capítulo Aristóteles afirma que a definição e o simples são princípios de todas as coisas, parecendo distinguir essas noções (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>22-23</sub>). Ora, se a definição e o simples são princípios distintos, então afigura-nos que anterior ainda à constituição das definições deverá ser a atividade intelectual que apreende o simples. Se assim o for, se as definições são distintas dos simples, se em II 13 já contamos com uma análise do modo em que se constituem as definições, se já conhecemos os procedimentos necessários para se apreender as premissas imediatas das demonstrações, julgamos, então, que o procedimento indutivo realizado pelo intelecto apresentado em II 19 constitui-se antes em um conhecimento dos simples, e não das definições. Ou seja, entendemos que em Aristóteles há três procedimentos possíveis para se adquirir conhecimentos intelectivos, a saber: a indução dos simples a partir dos dados da sensação, e essa é uma atividade intelectual imediata e não discursiva, pois não compõe intelectões e, portanto, não admite o falso; a investigação das definições, atividade intelectual imediata e discursiva, isto é, imediata porque é anterior aos silogismos das ciências ou demonstrações, mas discursiva porque já se constitui em uma composição de intelectões, embora não admita as duas partes da contradição; e a demonstração, pensamento discursivo que compõe raciocínios, isto é, relaciona proposições imediatas (axiomas e definições) para afirmar ou negar algo de algo (cf. *Metaph.* I 9 992b<sub>31-33</sub>).

Vejamos, então, a inteira formulação do tratado da demonstração que julgamos, nesse âmbito, sustentar nossa interpretação de que as definições e os simples não se identificam (diversamente do que supõe Porchat, como vimos acima): “*É necessário, quando alguém se ocupa com um todo determinado, dividir o gênero nas espécies indivisíveis*

*primeiras, por exemplo, o número na tríade ou díade, então assim tentar apreender as definições daqueles, por exemplo, de uma linha reta e um círculo, também de um ângulo reto; depois disto, tendo apreendido qual é o gênero, por exemplo, se das qualidades ou das quantidades, observar as afecções próprias através dos comuns primeiros. Pois, para os compostos a partir dos indivisíveis, as propriedades serão evidentes a partir das definições, por ser o princípio de todas as coisas a definição e o simples, e as propriedades pertencem por si mesmo somente aos simples, mas às outras coisas segundo aqueles.”* (*Anal. Post.* II 13 96b<sub>15-25</sub>: *χρὴ δέ, ὅταν ὅλον τι πραγματεύηται τις, διελεῖν τὸ γένος εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἶδει τὰ πρῶτα, οἷον ἀριθμὸν εἰς τριάδα καὶ δυάδα, εἶθ' οὕτως ἐκείνων ὀρισμοὺς πειρᾶσθαι λαμβάνειν, οἷον εὐθείας γραμμῆς καὶ κύκλου, καὶ ὀρθῆς γωνίας, μετὰ δὲ τοῦτο λαβόντα τί τὸ γένος, οἷον πότερον τῶν ποσῶν ἢ τῶν ποιῶν, τὰ ἴδια πάθη θεωρεῖν διὰ τῶν κοινῶν πρώτων. τοῖς γὰρ συντιθεμένοις ἐκ τῶν ἀτόμων τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῶν ὀρισμῶν ἔσται δῆλα, διὰ τὸ ἀρχὴν εἶναι πάντων τὸν ὀρισμὸν καὶ τὸ ἀπλοῦν καὶ τοῖς ἀπλοῖς καθ' αὐτὰ ὑπάρχειν τὰ συμβαίνοντα μόνοις, τοῖς δ' ἄλλοις κατ' ἐκεῖνα..*). Não é fácil distinguir com clareza a que exatamente se referem várias expressões utilizadas pelo Estagirita nessa passagem<sup>415</sup>. Mas, tentemos acompanhar o raciocínio destas difíceis linhas do tratado da demonstração, pois julgamos serem importantes para compreendermos a atividade puramente intelectual de constituição das definições a partir do conhecimento dos comuns e dos simples, isto é, atividade que deve preceder o discurso científico. E, a começar pela expressão “*um todo determinado*” (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>15</sub>: ὅλον τι) que não afigura ser evidente por si mesma. Julgamos que com esses termos (ὅλον τι) Aristóteles refere-se a um gênero próprio, já apresentando, assim, o modo como concebe a

<sup>415</sup> Como já nos alerta Barnes: “*This section is exceedingly difficult; even its overall purpose is obscure.*” (cf. Barnes, J. *op. cit.*, p. 242). Ou ainda Pierre Pellegrin: “*Dire que ce paragraphe n’est pas clair, c’est atteindre les sommets de l’euphémisme.*” (cf. Pellegrin, P., *op. cit.*, p. 414, n. 5). A despeito das dificuldades que evidentemente também encontramos na leitura da passagem supracitada (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>15-25</sub>), não pudemos nos furtar à tentativa de compreendê-la, pois julgamos que nosso estudo da noética de Aristóteles, particularmente do *De anima* III 6, e o entendimento de que os simples não são as definições, embora estas também exprimam uma unidade, conduziu-nos a uma interpretação dessas linhas diversa da comumente aceita.

divisão (διαιρέσις) na investigação das definições. Ou seja, a investigação das definições por meio da divisão deverá ser interior ao gênero próprio ao âmbito do saber que se investiga e não admitir acidentes (cf. *Anal. Post.* II 13 97b<sub>33-35</sub>)<sup>416</sup>. Sendo assim, nesse processo de divisão, entendemos que ao menos o gênero próprio ou o todo determinado é um conhecimento anterior às divisões (e certamente anterior às demonstrações). Então, na posse do gênero, o filósofo assevera que é preciso dividir o mesmo “*nas espécies indivisíveis primeiras*” (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>16</sub>: εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἶδει τὰ πρῶτα). Essa é outra expressão sujeita a diferentes interpretações, entendemos que o Estagirita refere-se às espécies que vêm logo após o gênero em análise. Afinal, os exemplos que se seguem são exatamente de espécies imediatamente posteriores (tríade e díade) ao gênero (número) (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>16-17</sub>: οἶον ἀριθμὸν εἰς τριάδα καὶ δυάδα.)<sup>417</sup> Aristóteles, então, explica que é por meio desse processo de divisão do gênero em suas espécies que devemos buscar apreender as definições (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>17-18</sub>). Mas, apresenta como novos exemplos de espécies a serem definidas segundo esse procedimento de divisão noções da geometria, e não mais da aritmética, a saber, definição “*de uma linha reta e um círculo, também de um ângulo reto*” (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>18-19</sub>: οἶον εὐθείας γραμμῆς καὶ κύκλου, καὶ ὀρθῆς γωνίας.)<sup>418</sup>

<sup>416</sup> Cf. *Metaph.* Z 12 1038a<sub>26-30</sub>.

<sup>417</sup> Pierre Pellegrin considera que a expressão “*espécies indivisíveis primeiras*” parece se aplicar às espécies últimas, mas que, seguindo Pacius, Ross (cf. Ross, W.D., *op. cit.*, p. 658 *apud* Pierre Pellegrin, *ibidem* nota acima) pensa que se trata das espécies que vêm logo após o gênero supremo, o que então concorda melhor com os exemplos citados na seqüência do passo. É preciso observar que “número” é considerado como um gênero, mas o gênero supremo ou categoria é a quantidade (τό ποσόν – cf. *Metaph.* Δ 13), sendo que as grandezas também pertencem a essa classe. Portanto, tríade e díade são as espécies que vêm logo após o gênero das quantidades numeráveis, e não das mensuráveis, não parecendo que tais números sejam diretamente apreendidos por meio da divisão do gênero supremo da quantidade. Todavia, pensamos mais conforme a interpretação de Ross, julgamos que as espécies indivisíveis primeiras são as que se seguem imediatamente à divisão do gênero em questão. Entretanto, cabe lembrar que o gênero a ser dividido não precisa necessariamente ser um dos gêneros do ser, pois as espécies que se seguem à divisão do gênero primeiro, se forem ainda divididas, são também consideradas como gêneros (cf. *Metaph.* Z 12 1037b<sub>27-32</sub>). Embora, certamente, para Aristóteles, os gêneros, mesmo que não seja o que constitui diretamente uma definição, nunca existem à parte das suas espécies, ou se assim o são, são como matéria das espécies (cf. *Metaph.* Z 12 1038a<sub>5-9</sub>).

<sup>418</sup> Notemos que a tríade como espécie do número a ser definida é um exemplo utilizado pelo filósofo em passos anteriores aos supracitados (cf. *Anal. Post.* II 13 96a<sub>27-38</sub>), e ele fornece sua definição, a saber: a tríade é o número ímpar primeiro (cf. *Anal. Post.* II 13 96a<sub>38</sub>: ἀριθμὸς περιττὸς πρῶτος). E explica que há noções universais que pertencem à tríade e também ao que não é um número (cf. *Anal. Post.* II 13 96a<sub>27-29</sub>), ou seja, três parece também pertencer ao triângulo, assim como a díade ou dois parece também pertencer à linha, mas certamente essa não é a posição do Estagirita, e nesse ponto criticará os platônicos que consideravam que a díade é a linha em si (cf.

Entendemos que, para inteligibilidade desses diferentes exemplos de espécies em que se deve dividir o gênero, o filósofo talvez suponha aqui uma distinção anterior entre quantidades numeráveis e mensuráveis que, separadamente, constituem-se nos gêneros cujas posteriores divisões fornecem os princípios próprios de ciências diferentes (respectivamente, aritmética e geometria). Mas somente no final desse capítulo Aristóteles dirá explicitamente que para as definições serem claras é necessário fornecer a definição separada em cada gênero (cf. *Anal. Post.* II 13 97b<sub>31-35</sub>). Julgamos, assim, que nessas linhas iniciais do argumento (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>15-19</sub>), Aristóteles já apresentou o modo como compreende que deve ocorrer a investigação das definições como princípios próprios de cada ciência, a saber: por meio de divisões sucessivas de cada gênero próprio em suas espécies correspondentes.

E o Estagirita prossegue em sua explicação da busca pelos predicados ou da pesquisa que conduz à posse das definições – aliás, como vimos, esse é o tema do capítulo (cf. *Anal. Post.* II 13 96a<sub>22-23</sub>). A preposição que inicia o novo passo da argumentação acompanhada de um pronome no acusativo (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>19</sub>: μετὰ δὲ τοῦτο) supõe uma seqüência (“*depois disto*”). Devemos, então, saber a que se refere o pronome τοῦτο e qual é o encadeamento pretendido pelo filósofo entre as partes desse grande período (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>15-21</sub>). Ora, com relação aos procedimentos anteriormente mencionados, o pronome não pode se referir à simples posse de um gênero, pois a apreensão do gênero é expressamente mencionada no mesmo período. Ademais, o filósofo utiliza um verbo no aoristo (λαβόντα), o que nos faz supor que a apreensão do gênero é um processo que já deve ser suposto (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>19</sub>: “*tendo apreendido qual é o gênero*”). Talvez, então, a locução prepositiva (μετὰ δὲ τοῦτο) refira-se não à posse do gênero, mas ao resultado da

---

*Metaph.* Z 11 1036b<sub>7-20</sub>). Portanto, parece-nos que, no passo supracitado, os exemplos anteriores (tríade e díade) de espécies dos números e posteriores (linha reta, círculo e ângulo reto) de espécies e noções relacionadas às superfícies (grandezas) supõem que as divisões do gênero primeiro (quantidade) não fornecem necessariamente os princípios próprios de cada ciência (aritmética e geometria, por exemplo), mas que a divisão deste fornece outros gêneros (números /grandezas) que devem ser posteriormente divididos em gêneros próprios até que se chegue às espécies últimas e definições.



divisão a que esse deve ser submetido, isto é, à apreensão das definições. Ou seja, o filósofo parece explicar que, após dividir o gênero e apreendermos as definições de suas espécies, então poderemos observar as afecções próprias de cada coisa. Mas, apresenta como gênero que deve ser previamente apreendido não mais o número, e sim uma categoria, a saber, quantidade ou qualidade. Cabe, então, agora entender porque o filósofo primeiro apresenta “número” como o gênero a ser dividido, e depois menciona propriamente os gêneros do ser (quantidade e qualidade)<sup>419</sup>. Supomos, assim, que o filósofo, em acréscimo à explicação do processo de apreensão das definições inicialmente exemplificado (divisão do número nas espécies tríade e díade e definição das mesmas, mas também de uma linha reta, círculo e do ângulo reto), menciona o que não foi exposto claramente, a saber, que anterior àquelas divisões é ainda a posse e divisão do gênero primeiro (quantidade) para além do qual não há mais nenhum outro gênero a ser analisado. Ademais, ao recolocar a questão da apreensão do gênero do ser como primeiro passo da pesquisa das definições, cremos que o Estagirita sublinha o modo como compreende que deve ser a divisão que conduz à posse das definições, isto é, interiormente a um gênero previamente determinado. Assim, entendemos que Aristóteles prossegue em sua explicação da busca dos predicados e apreensão das definições nos seguintes termos: “depois disto (μετὰ δὲ τοῦτο), isto é, depois de apreender as definições, tendo antes apreendido qual é o gênero primeiro, por exemplo, se das qualidade ou das quantidades (explicação esta que deve ser acrescentada ao processo de divisão dos gêneros próprios e apreensão das definições anteriormente mencionado), pode-se, então, observar as afecções próprias (τὰ ἴδια πάθη) através dos comuns primeiros (τῶν κοινῶν πρώτων)” (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>19-21</sub>).

<sup>419</sup> Como solução à dificuldade de se compreender por que em 96b<sub>19</sub>, quando Aristóteles menciona novamente o gênero, ele refere-se às categorias, e não mais ao número, Pierre Pellegrin considera que o objetivo do filósofo seria o de explicar que para determinar o gênero dos números é necessário saber, por exemplo, se eles advêm da quantidade ou qualidade. Entretanto, observa Pellegrin, Aristóteles não faria da determinação da categoria do gênero estudado uma etapa obrigatória (cf. *ibidem*). Não interpretamos desse modo, julgamos, ao contrário, que 96b<sub>19-21</sub> explica o que não foi claramente mencionado anteriormente, a saber: que a caça dos predicados tem seu início na divisão em espécies dos gêneros do ser (das categorias) e assim, prossequindo sucessivamente em divisões de noções cada vez menos extensas, ao final alcança-se a definição ou o ser de uma espécie de coisas.

Novas dificuldades se adicionam às iniciais, devemos agora saber o que significa τὰ ἴδια πάθη e τὰ κοινὰ πρώτα, outras expressões dos passos supracitados que não são evidentes por si mesmas. Quanto às afecções próprias (τὰ ἴδια πάθη), entendemos que essas não podem ser as essências ou o ser das coisas, pois julgamos que já temos como resultado final do processo inicialmente referido de divisão dos gêneros justamente a posse da definição ou fórmula que exprime a essência (cf. *Anal. Post.* II 13 97a<sub>19</sub>; *Metaph.* Z 5 1031a<sub>12</sub>). Sendo assim, supomos que o Estagirita prossegue em sua argumentação explicando que a partir das definições (resultado do processo de divisão exemplificado anteriormente – cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>15-19</sub>), é possível então observar as afecções próprias; e essas nos afiguram ser os atributos ou propriedades necessárias que a ciência demonstra (e não as essências ou definições das quais a demonstração parte). Resta, então, compreender o que são os “comuns primeiros” (τὰ κοινὰ πρώτα) através dos quais é possível observar as propriedades necessárias das coisas anteriormente definidas. Barnes e Pellegrin consideram que tais são os axiomas<sup>420</sup>, isto é, princípios das demonstrações que se dizem, por analogia, de todas as coisas (cf. *Anal. Post.* I 10 76a<sub>37-40</sub>). Certamente axiomas como o princípio de não contradição e do terceiro excluído devem ser supostos como condição necessária para se realizar qualquer demonstração<sup>421</sup>. No entanto, notemos bem, não estamos nesse capítulo do segundo livro dos *Analíticos Posteriores* e nessa discussão dos passos supracitados estudando propriamente as demonstrações, mas a pesquisa das definições ou os passos que antecedem o discurso científico. Sendo assim, cremos que tais “comuns primeiros” talvez tenham um sentido mais alargado (para além da axiomática necessária às demonstrações). É uma razão dessa suspeita

<sup>420</sup> Cf. Barnes, J., *op. cit.*, p. 243: “comparison with A 76b<sub>10</sub>, suggests the common axioms: we should infer the attributes of S by way of the common axioms – first ascertaining the kind of S in order to ensure the right instantiation of those axioms. This suggestion is, I think, the most appealing; but it gives no clear sense to ‘primitive’.” Pierre Pellegrin concorda com Barnes que os “comuns primeiros” sejam os axiomas, e refere-se à Filopono, Eustratio e Ross que, diferentemente, sustentam serem tais os atributos comuns (cf. *ibidem*). Não nos parece, caso os “comuns primeiros” sejam os axiomas, que essa solução, no entanto, não esclareça o sentido de “primeiro”, como observa Barnes. Afinal, Aristóteles deixa claro nos *Analíticos Posteriores* que os axiomas são um dos princípios das demonstrações, um dos conhecimentos indemonstráveis de que parte o discurso científico (cf. *Anal. Post.* I 10 76a<sub>37-40</sub>; 76b<sub>11-40</sub>).

<sup>421</sup> Cf. P., O. Porchat [2001], *op. cit.*, 234-244.

é o uso na *Metafísica*<sup>422</sup> desse termo – κοινός – para se referir a universais mais extensos do que os gêneros que, por analogia, são predicados de todos os gêneros do ser, e que cabe à filosofia investigar tais noções, a saber: o um, o mesmo, o semelhante, bem como os seus contrários (cf. *Metaph.* Γ 2)<sup>423</sup>. Supomos, então, que assim como os axiomas são princípios comuns indispensáveis a partir dos quais (juntamente com os próprios) é possível demonstrar, é preciso também ser capaz de considerar as coisas indiferenciadas (cf. *Anal. Post.* II 13 97b7-8: ζητεῖν δὲ δεῖ ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὰ ὅμοια καὶ ἀδιάφορα.) necessárias tanto à divisão e constituição das definições, quanto à apreensão das propriedades de cada espécie de coisa. Ora, para se observar as características indiferenciadas de uma multiplicidade de coisas é preciso ter na alma as noções de unidade, semelhança, identidade e os seus contrários, noções comuns que devem ser apreendidas juntamente à posse dos gêneros do ser e se multifacetarem segundo cada um desses modos de ser. Afinal, o um se diz em tantos modos quanto se diz o ser (cf. *Metaph.* Γ 2 1003b<sub>33-34</sub>; I 2 1053b<sub>24-28</sub>), e cada gênero do ser guarda tanto de identidade (o que o faz constituir-se em uma classe de seres) quanto de diferença (o que o faz distinguir-se dos demais modos de ser, bem como distinguir-se em espécies). Cremos, então,

---

<sup>422</sup> Em *Metaph.* Z 16 1040b<sub>23</sub>, b<sub>25</sub>, b<sub>26</sub> Aristóteles critica os platônicos por considerarem as noções comuns “ser” e “um” como substâncias; em *Metaph.* B 6 1003a<sub>8</sub>, a<sub>10</sub>, refere-se aos predicados como comuns (τὸ κοινῆ κατηγορούμενον), novamente em uma argumentação crítica aos que consideram tais como coisas unas (ἐν) e também determinadas (τόδε τι), então, nesse caso, observa o filósofo, Sócrates seria muitos, isto é, ele mesmo, homem e animal; também em *Metaph.* Z 13 1039a<sub>1</sub> κοινός designa uma predicação comum em um contexto que se critica os que consideram tais como coisas determinadas ou substâncias; por fim, em *Metaph.* B 2 996b<sub>27-29</sub>, o filósofo refere-se, com o termo κοινός, justamente aos axiomas das ciências. E em *Metaph.* K 1061b<sub>10-19</sub>, Aristóteles utiliza o termo κοινός primeiro para se referir às noções de “um” e “ser” e os seus contrários, depois o mesmo termo é novamente utilizado para designar os axiomas de todas as ciências, e ambos os usos se dão em um contexto no qual se afirma ser tarefa do filósofo estudar tais noções comuns. Aliás, em *Metaph.* Γ 2, capítulo emblemático da conhecida doutrina aristotélica do estudo do ser enquanto ser, bem como do mesmo, do semelhante e de seus contrários como tarefa da filosofia, Aristóteles não utiliza o termo κοινός para se referir às noções comuns que se predicam de todos os gêneros do ser, mas designa tais como um πρὸς ἐν (cf. *Metaph.* Γ 2 1005a<sub>10</sub>). E em Γ 3, quando explica que também compete à filosofia o estudo dos princípios dos silogismos (cf. *Metaph.* Γ 3 1005b<sub>7</sub>), denomina-os propriamente de axiomas. Sendo assim, supomos que podemos estender o significado de τὰ κοινὰ πρῶτα às noções comuns de máxima extensão (um, mesmo, semelhante e os seus contrários) e que são predicadas de todas as coisas por analogia, isto é, segundo cada modo de ser.

<sup>423</sup> Evidentemente não é por que cabe à filosofia o estudo do ser enquanto ser, do um, do mesmo, do semelhante e dos seus contrários, bem como dos axiomas comuns a todas as ciências, conforme doutrina bem conhecida apresentada em *Metaph.* Γ 2, devamos então inferir que somente os filósofos possuem tais conhecimentos. É tarefa da filosofia se ocupar dessas noções comuns, mas a apreensão das mesmas é comum a todos os racionais ou a todas as ciências, mais uma razão para que tais sejam denominados “comuns”. Assim, nem todos devem se ocupar dessas noções comuns, mas é a partir dos axiomas e das definições que todos devem empreender suas investigações e conhecimento dos próprios.

que no passo supracitado o Estagirita explica que, tendo apreendido as definições a partir da divisão dos gêneros em suas espécies correspondentes, podemos, então, observar as afecções ou propriedades de cada espécie de coisa através dos comuns primeiros – a axiomática necessária às demonstrações juntamente com a apreensão do mesmo, semelhante e os seus contrários – aplicados por analogia a cada gênero em exame.

Aristóteles, então, inicia um novo período que parece explicar por que o processo de divisão do gênero e apreensão das definições antecede o exame das afecções próprias de cada espécie de coisa e a demonstração de suas propriedades (cabe notar, inicia-o com a conjunção explicativa γάρ – cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>21</sub>).<sup>424</sup> Citamos novamente esses passos que são fundamentais para nossa interpretação, diz o filósofo: “*Pois, para os compostos a partir dos indivisíveis, as propriedades serão evidentes a partir das definições, por ser o princípio de todas as coisas a definição e o simples, e as propriedades pertencem por si mesmo somente aos simples, mas às outras coisas segundo aqueles.*” (*Anal. Post.* II 13 96b<sub>21-25</sub>: τοῖς γὰρ συντιθεμένοις ἐκ τῶν ἀτόμων τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῶν ὀρισμῶν ἔσται δῆλα, διὰ τὸ ἀρχὴν εἶναι πάντων τὸν ὀρισμὸν καὶ τὸ ἀπλοῦν καὶ τοῖς ἀπλοῖς καθ’ αὐτὰ ὑπάρχειν τὰ συμβαίνοντα μόνοις, τοῖς δ’ ἄλλοις κατ’ ἐκεῖνα.). Mais uma vez o Estagirita começa sua explicação utilizando termos cujos significados não são evidentes. Não é livre de discussão o que são essas coisas compostas a partir dos indivisíveis, sequer o que são tais indivisíveis. Barnes<sup>425</sup> considera que o termo “átomo” (ἄτομος – não cortado ou indivisível) é equívoco, e significa na primeira menção, em 96b<sub>16</sub>, *infima species*, e agora, nessa segunda ocorrência, designa um termo primitivo dos quais derivam os termos compostos. Pierre Pellegrin<sup>426</sup> entende que os compostos a partir dos indivisíveis são os

<sup>424</sup> Esses passos finais, *Anal. Post.* II 13 96b<sub>21-24</sub>, juntamente com nosso estudo do *De anima* III 6, que conta com uma análise do problema da verdade investigado em *Metaph.* Θ 10, são a base da nossa interpretação de que os simples e as definições são coisas distintas. O que nos conduz, também, a uma interpretação alternativa da passagem supracitada do tratado da demonstração.

<sup>425</sup> Cf. Barnes, J. *op. cit.*, p. 243.

<sup>426</sup> Pellegrin, P., *op. cit.*, p. 414, n. 6.

gêneros. Julgamos que os compostos (τοῖς συντιθεμένοις) são os “*estados de coisas complexos*” eminentemente representados pelas coisas determinadas no mundo (substâncias e partes das substâncias), mas que também incluem as realidades matemáticas compostas (triângulo, diagonal, ângulo reto, etc.)<sup>427</sup>. Afinal, todas essas “coisas” podem ser o substrato de uma predicação ou composição de intelecções, embora a predicação em seu sentido próprio constitua-se na atribuição de algo a uma substância. Destarte, não nos afigura que tais compostos sejam propriamente os gêneros, embora, certamente, todas essas coisas complexas acabem por cair sob um dos gêneros do ser. Antes, entendemos que os indivisíveis (ἄτομοι) a partir dos quais são os compostos é que designam as categorias ou gêneros do ser, pois os estados de coisas complexos são compostos de gênero e diferença, substrato da predicação e predicado, substância (ou algo tomado como substrato) e demais figuras categoriais – enfim, as partes indivisíveis dessas composições de intelecções sempre caem sob a forma de algum dos gêneros do ser<sup>428</sup>. Mas as dificuldades não se encerram por aqui. Seguindo com nossa

---

<sup>427</sup> Tomamos emprestado de Angioni tal expressão: “*estados de coisas complexos*” (cf. Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2006, p. 31). O autor pareça referir-se com essa expressão tão-somente às substâncias (coisas no mundo) como sujeitos da predicação em um sentido próprio, mas não explica que tipo de predicação ou estados de coisas complexos seriam as afirmações feitas no campo da ciência matemáticas (por exemplo: o círculo é uma figura que toca a tangente em um único ponto, a diagonal é incomensurável). Mas concordamos com o autor que, “em última instância” (cf. *ibidem*, *op.cit.*, p. 30) ou no sentido próprio, explica que a teoria da predicação em Aristóteles é: “*uma teoria a respeito das regras pelas quais a linguagem, em seu domínio declarativo ou apofântico, pode satisfazer plenamente sua função, qual seja, reportar-se objetivamente ao mundo e oferecer-nos constatações fidedignas a respeito dos fatos e situações nele presentes. Assim, a teoria da predicação envolve uma teoria semântica, que busca delimitar as regras e condições pelas quais os termos, combinados nas proposições, podem objetivamente remeter a situações verificáveis no mundo e, por isso, precisamente, podemos dizer que ela se apresenta, ao mesmo tempo, como uma ontologia: (...)*” (cf. *ibidem*, *op.cit.*, p. 20). Ora, se as realidades matemáticas são em potência nas coisas e atualmente exprimem o modo de ser na figura da quantidade, então, mesmo as afirmações das matemáticas afiguram possuir uma contraparte no mundo. Afinal, como já discutimos, número e grandeza são “sensíveis comuns”, e quando estes são separados pelo pensamento dos demais sensíveis, constituem-se em coisas ditas por abstração ou realidades matemáticas que, aliás, enquanto são assim separadas, são mais capazes de medir as coisas no mundo.

<sup>428</sup> Citamos observação de Angioni a propósito da doutrina das categorias: “*Seria ingenuidade pensar que tal doutrina, com sua lista de categorias, consistiria apenas em uma coleção de dez diferentes tipos de predicado. Por isso, tampouco convém entendê-la como uma tentativa de exaurir todas as possíveis formas de predicado. Longe de comportar tal pretensão, a ‘doutrina das categorias’ tem por interesse principal estabelecer as condições gerais que tornam possível compreender a predicação e a estrutura do mundo que a predicação pretende expressar.*” (cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 31-32). Parece-nos, no entanto, bem coerente com o pensamento de Aristóteles que as categorias possuam um número bem delimitado e devam exprimir todas as predicções possíveis conforme direta relação do discurso apofântico e os modos de ser no mundo. Afinal, a noção de limite (πέρας) é indispensável à teoria do conhecimento aristotélica (cf. *Metaph.* Δ 17 1022<sub>a8-13</sub>). Ademais, em *Metaph.* Γ 2 as categorias assumem todo o seu estatuto ontológico de classes sob as quais caem todas as coisas,

interpretação das expressões utilizadas pelo Estagirita cujos significados não são evidentes, resta então saber o que são as propriedades (τὰ συμβαίνοντα) colocadas em evidência ou manifestas por meio das definições. A definição é o λόγος ou a fórmula discursiva que exprime o ser ou a essência de cada espécie de coisa (cf. *Metaph. Z* 5 1031a<sub>12</sub>: ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος,) e um dos princípios das demonstrações (cf. *Anal. Post. I* 7 75a<sub>39</sub>-b<sub>2</sub>). Assim, ao asseverar que “*as propriedades serão evidentes a partir das definições*”, entendemos que o filósofo explica que por meio das definições (por exemplo: do que é o homem, do que é a voz) podemos demonstrar uma propriedade necessária de algo (por exemplo: Sócrates é um falante). Portanto, o conhecimento das essências ou definições é um princípio a partir do qual é possível demonstrar outras propriedades necessárias do que se examina. Ou seja, entendemos que o Estagirita explica que as definições constituem-se em princípios das demonstrações, pois a partir desse conhecimento, isto é, conhecimento da essência de cada coisa (bem como dos axiomas) é possível colocar em evidência (demonstrar) as propriedades necessárias (mas não essenciais) de cada coisa. Assim, se, de fato, tais são os significados dos termos ou expressões empregados pelo filósofo, então a conclusão de toda essa passagem parece mais clara. Afigura-nos que Aristóteles explica porque as propriedades dos compostos são colocadas em evidência por meio das definições, a saber: “*por ser o princípio de todas as coisas a definição e o simples,*”. Ora, como vimos, as definições são

---

ou melhor, significam os gêneros do ser. Assim, aos nossos ouvidos contemporâneos, pode soar muito restrito supor que o Estagirita tenha pretendido, com dez categorias, dar conta de toda a realidade. Contudo, cremos que se, de fato, fosse possível com dez categorias abarcar todas as coisas, o filósofo teria então alcançado seu intento, pois limite (πέρας) no pensamento peripatético nunca tem um sentido pejorativo, mas é condição de possibilidade do conhecimento. Mas, cabe observar, as proposições que exprimem como as coisas são compostas poderão ser verdadeiras ou falsas, exprimirão algo necessário ou acidental, bem como tais composições de intelecções podem exprimir uma realidade atual ou potencial. Além desses modos de ser (atual/potencial, necessário/acidental; verdadeiro/falso) que se apóiam nos gêneros do ser, as categorias se subdividem em outras subclasses, e essas também podem ser divididas em outras, e depois ainda em mais outras. Mas tais divisões se estendem somente até às predicções essenciais (definições) e próprias (necessárias, mas que não exprimem a essência da coisa), e não ao infinito (consequência que seria péssima na concepção da teoria do conhecimento aristotélica; diversamente da divisão potencial ao infinito de uma linha – notemos bem, divisão potencial, pois mesmo a linha só pode ser apreendida quando cessa o processo de divisão – cf. *Metaph. α* 2 994b<sub>20-27</sub>). A menos que as predicções sejam acidentais, então as atribuições poderão ser infinitas, e justamente nesse caso não há conhecimento. Portanto, parece-nos bastante plausível afirmarmos que se as dez categorias de Aristóteles não abarcam toda a realidade, entretanto, era bem essa a intenção do filósofo.

apreendidas por meio da divisão dos gêneros, portanto, anterior às definições é o todo determinado ou um gênero próprio. Mas anterior, ainda, aos gêneros próprios são os gêneros do ser, isto é, as categorias. E as partes das definições (gênero e diferença) em última instância caem sob a forma de algum dos gêneros do ser. Entendemos, então, que o filósofo explica que a demonstração ou o conhecimento das propriedades necessárias de cada coisa é a partir das definições, porque as definições e os simples – gêneros primeiros a partir dos quais, em última instância, se constitui o λόγος da essência – são os princípios de todas as coisas. Em outras palavras, a definição é o discurso que coloca em evidência o modo de ser de cada espécie de coisa, e anterior ao discurso da essência é o que é segundo o que é ser (cf. *DA* III 6 430b<sub>28</sub>: ὁ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι), ou seja, conforme interpretamos, são os gêneros do ser ou as categorias. Assim, porque esses gêneros primeiros ou simples não são apreendidos segundo um processo de divisão, isto é, não há outros gêneros superiores que justifiquem e sejam a causa das propriedades destes, esses gêneros possuem suas propriedades por eles mesmos – portanto, destes não pode haver propriamente definição (cf. *Metaph.* Z 4-5) e, por mais forte razão, não pode haver sequer demonstração do porquê. Já os compostos, os estados de coisas complexos (substâncias, partes das substâncias e realidades matemáticas compostas), possuem certas propriedades em razão de pertencerem às espécies das categorias do ser – e destes há propriamente definição e demonstração das causas.

Parece-nos, agora, mais compreensível a passagem supracitada dos *Analíticos Posteriores* II 13, e o principal resultado da análise daqueles passos para a nossa discussão é a distinção entre as definições e os simples. Todavia, talvez pareça estranho que consideremos classes sob as quais caem todas as coisas como algo simples (ἀπλοῦς) e anterior às definições. Ora, lembremos que para Aristóteles simplicidade não concerne propriamente a uma quantidade ou extensão diminuta (cf. *Metaph.* Λ 7 1072a<sub>32-33</sub>), antes, simples é o que tem um mesmo modo de ser, e se não pode ser de nenhum outro modo, é de um modo necessário.

Em outras palavras, simples é exatamente o sentido primeiro e próprio da necessidade (cf. *Metaph.* Δ 5 1015b<sub>11-12</sub>). Sendo assim, embora um gênero do ser (por exemplo: quantidade) seja o universal mais extenso quanto ao gênero, isto é, abriga todas as espécies de um modo de ser (quantidades numeráveis e mensuráveis), no entanto, é mais simples do que a unidade expressa na forma de uma definição, pois não possui uma causa diversa de si mesmo. Ou seja, as definições compõem-se de gênero e diferença (cf. *Metaph.* Z 12 1037b<sub>29-30</sub>), isto é, em certo sentido, de matéria e forma (cf. *Metaph.* Z 12 1038a<sub>6, 25-26</sub>, H 3 1043b<sub>10-14</sub>; 6 1045a<sub>34-35</sub>), enquanto os gêneros do ser não possuem uma causa à parte do seu próprio ser (cf. *Metaph.* H 6 1045a<sub>36-b7</sub>). Assim, ainda que as definições exprimam a unidade do ser e, nessa medida, sejam indivisíveis, todavia, elas são apreendidas por meio de uma pesquisa dos predicados ou divisão dos gêneros, constituindo-se em uma composição de intelecções (gênero e diferença). Quanto aos gêneros do ser, estes são o todo inteiro de que partem as definições ou, como o Estagirita assevera: “os gêneros são os princípios das definições” (cf. *Metaph.* B 3 998b<sub>5-6</sub>: ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὀρισμῶν ἐσίν,).

Ora, Aristóteles afirma que os gêneros são os princípios das definições em um contexto em que polemiza com os platônicos sobre o que teria prioritariamente o caráter de princípio, se as espécies ou os gêneros (cf. *Metaph.* B 1 995b<sub>29-31</sub>, 3; K 1 1059b<sub>27-1060a2</sub>). Certamente o filósofo não aceitará que universais de máxima extensão e que se predicam por analogia dos diferentes modos de ser, a saber, o “um” e o “ser”, constituam-se em princípios. Tampouco admitirá que qualquer discurso da essência seja um princípio, isto é, rejeitará as definições que admitam acidentes por não se proceder corretamente na caça dos predicados ou divisão dos gêneros. Enfim, a solução aristotélica é a que nos referimos anteriormente, a saber: o princípio de todas as coisas são os simples, isto é, os gêneros do ser (os múltiplos modos de se dizer o ser – categorias) e as definições como o λόγος ou composição de intelecções que exprime o que é o ser de cada espécie de coisa segundo uma correta divisão



realizada no interior de cada gênero (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>22-23</sub>: διὰ τὸ ἀρχὴν εἶναι πάντων τὸν ὀρισμὸν καὶ τὸ ἀπλοῦν). Mas, notemos bem, os gêneros não são realidades que existem à parte das definições ou fora de suas espécies, não estamos propriamente tratando aqui de dois princípios separados. Antes, as definições são os discursos que compõem os simples (categorias) em uma proposição unitária, semelhantemente à união da matéria com a forma, complexão que exprime a essência ou o ser de cada espécie de coisa.

Vejamos alguns passos da *Metafísica* que julgamos corroborar nossa tese de que os simples não devem ser confundidos com as definições, embora não se constituam propriamente em princípios à parte das definições, pois são partes destas, mas apreendidos por uma atividade intelectual diversa da investigação dos predicados do λόγος da essência. Em *Épsilon 4*, um breve estudo do significado do ser como verdadeiro, Aristóteles diz que, para as coisas simples e as essências, a verdade em contraposição com o falso não ocorre nem sequer no pensamento (cf. *Metaph.* E 4 1027b<sub>27-28</sub>: περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν διανοίᾳ·). Não nos parece que a conjunção καί, nessa passagem, exprima uma alternância (ou), como se o filósofo pretendesse por outros termos explicar melhor o primeiro termo, mas sim uma função aditiva, enumerando, portanto, duas coisas distintas – as coisas simples (τὰ ἀπλᾶ) e as essências (τὰ τί ἐστὶν). Afinal, como já discutimos, a verdade em contraposição com o falso não ocorre na intelecção dos simples, pois tais não admitem composição de intelecções. Mas também não se verifica nas definições – embora estas constituam-se de partes (gênero e diferença) – , porque o discurso do ser não afirma ou nega algo de algo, mas deve apenas exprimir necessariamente o ser de algo. Em *Delta 2*, quando o filósofo apresenta os diversos significados em que se diz causa (αἴτιον λέγεται), classifica a forma e o modelo (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα) como causa, e – a despeito da estranheza do uso do termo παράδειγμα – explica que esses sentidos de causa são a noção do que é ser e os gêneros destes (cf. *Metaph.* Δ 2 1013a<sub>27-28</sub>: τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου

γένη). E fornece um exemplo, diz que a relação de dois para um é a causa da oitava e, em geral, o número (cf. *Metaph.* Δ 2 1013a<sub>28-29</sub>). E acrescenta: “*ou melhor*, [é um sentido de causa] *as partes na noção*” (cf. *Metaph.* Δ 2 1013a<sub>29</sub>: καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ.), passo que julgamos explicar que a forma e o gênero são causas distintas, embora relacionadas. Aristóteles, então, afigura buscar esclarecer que o gênero é uma das partes da definição e esse constitui-se também em um sentido de causa. Assim, ao considerar o gênero como uma parte da definição e, além disso, como um sentido de causa diferente do λόγος da essência, parecemos que o gênero enquanto parte da definição é uma causa mais simples. Contudo, tais passagens ainda não nos parecem decisivas. Pois, em *Épsilon* 4, τὰ τί ἐστὶν poderia ser apenas uma explicação de τὰ ἅπλα, e não algo diverso. E em *Delta* 2, embora o filósofo considere a forma e o gênero como dois sentidos relacionados, mas distintos, de causa, e o gênero como parte da noção, não afirma que o gênero é algo simples.

Todavia, encontramos ainda na *Metafísica* uma explicação do modo de ser das categorias que nos parece muito elucidativa e favorável ao nosso entendimento dos simples (ἁπλοῦς) como designando os gêneros do ser, e não as definições ou a forma. Em *Eta* 6 Aristóteles discute sobre qual é a causa da unidade da definição. Segundo o Estagirita, a definição é uma noção do que é uno não por junção de partes, como a *Ilíada*, mas conforme uma unidade no ser (cf. *Metaph.* Η 6 1045a<sub>12-14</sub>). E prossegue questionando o que, então, faria do homem uma unidade, e por que é uno, e não múltiplo, por exemplo, animal e bípede ou animal em si mesmo e bípede em si mesmo – em clara alusão às definições dos platônicos (cf. *Metaph.* Η 6 1045a<sub>14-20</sub>). Conclui, então, que esse modo habitual de definir não pode explicar e solucionar a aporia acerca da unidade da definição (cf. *Metaph.* Η 6 1045a<sub>20-22</sub>). E apresenta a seguinte solução: se o que é, por um lado, é matéria, por outro, é forma, ou ainda, de um lado, é potência, de outro, é ato, deste modo não restaria mais dúvidas acerca da unidade da definição (cf. *Metaph.* Η 6 1045a<sub>23-25</sub>). Ou seja, o nome apenas significa a noção,

o λόγος da essência, restando buscar qual é a causa da unidade disto que nomeamos, mas se compreendemos que isso é um composto de forma e matéria, as partes da definição então constituir-se-ão em uma unidade em razão dessa mesma unidade do composto hilemórfico (cf. *Metaph.* H 6 1045a<sub>25-29</sub>). E Aristóteles prossegue em sua crítica aos platônicos, explica que esses, em vista das aporias advindas de suas definições, falam em participação (μέθεξις), mas permanecem em dificuldades por não fornecerem a causa da participação e nem explicarem o que é participar (cf. *Metaph.* H 6 1045b<sub>7-9</sub>)<sup>429</sup>. E, em meio a essa discussão relativa à unidade da definição, o filósofo faz um adendo a propósito das categorias – gêneros do ser, para o Estagirita – em oposição ao “um” e “ser” considerados como gêneros, explica: “*Mas, quantas coisas não têm matéria nem inteligível nem sensível, cada uma é imediatamente o que precisamente é algo uno, como também o que precisamente é um ser, o isto, o qual, o quanto – e por isso não há nas definições nem o ser nem o um -, e o que é ser é imediatamente o que é um como também certo ser – e por isso não existe destes uma outra causa do ser um, nem determinado ser; pois cada um é imediatamente determinado ser e um, não enquanto são no gênero do ser e do um, nem enquanto são separados de cada coisa.*” (*Metaph.* H 6 1045a<sub>36-37</sub>: ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἓν τί [εἶναι] ἐστὶν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν – διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὀρισμοῖς οὔτε τὸ ὄν οὔτε τὸ ἓν -, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἓν τί ἐστὶν ὥσπερ καὶ ὄν τι – διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι· εὐθὺς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἓν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῶ ὄντι καὶ τῶ ἐνί, οὐδ’ ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα.)<sup>430</sup>. Como vimos, o filósofo antes

<sup>429</sup> Como já o dissemos em outras partes deste trabalho, não pretendemos fazer uma análise crítica da interpretação aristotélica do pensamento de Platão. Mas cabe considerar que, conforme nos alerta Reale, o termo μέθεξις não é sequer utilizado por Platão (termo que aparece somente em *Parm.* 132D, 151E), e que devemos pensar antes nas idéias como paradigmas que apontam para como as coisas devem ser (em uma normatividade ontológica) e não no termo “participação” (μέθεξις), esvaziado de sentido, utilizado por Aristóteles para se referir com certa animosidade polêmica ao pensamento de Platão (cf. Reale, G. [2002], *op. cit.*, p. 48-49, n. 6).

<sup>430</sup> Como observa Tricot, não é livre de discussão a interpretação da linha 7 (οὐδ’ ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα.) do passo supracitado. Assim, explica que segundo interpretação de Alexandre (cf. *Alex.*, 563, 25-27, *apud* Tricot, *op. cit.*, p. 477, n. 2), dever-se-ia traduzir esse passo nos seguintes termos: “*et ces catégories*

explicava que se o que é, é por um lado matéria e por outro forma, então resolvemos a dificuldade de saber como as partes da definição constituem uma unidade. Mas, atento às dificuldades que ainda poderiam restar, apresenta esse adendo sobre o modo de ser das categorias. Ou seja, para os compostos de forma e matéria, a doutrina hilemórfica de Aristóteles afigura ser uma solução suficiente da dificuldade de se saber como o discurso que exprime a essência pode ser uno. Entretanto, para o que é absolutamente sem matéria, o Estagirita não poderá recorrer novamente ao seu hilemorfismo para explicar a unidade de tais noções. Em outras palavras, se compreendermos a unidade das noções puramente inteligíveis (como a noção de determinação, quantidade, qualidade) de acordo com a explicação anterior da unidade das definições, deveremos, então, também para estes inteligíveis explicar a causa da unidade segundo uma intrínseca relação da forma destes com sua matéria. Ora, como os gêneros do ser (as categorias) não são compostos de matéria e forma (gênero e diferença), talvez devêssemos, então, buscar a causa da unidade destes ainda em outros gêneros separados, quiçá, em um gênero da unidade e do ser que lhes conferisse unidade. Se assim o fosse, então o Estagirita seria obrigado a reconhecer os limites do seu hilemorfismo e apresentar uma causa externa da unidade das noções puramente inteligíveis. Porém, atento a esse possível equívoco que poderia suscitar sua solução da unidade das definições aplicada aos gêneros do ser, Aristóteles acrescenta a explicação supracitada do modo como compreende a unidade e o ser das categorias<sup>431</sup>. Assim, segundo o filósofo, não é preciso

---

*n'existent pas non plus à l'état separe, en dehors des êtres individuels.*" (cf. Tricot, *ibidem*). Todavia, o comentador, seguindo Robin e Ross (cf. Robin, *La Th. platon.*, p. 150, n. 168-III; Ross, II, 239, *apud* Tricot, *ibidem*), prefere interpretar que χωριστῶν ὄντων refere-se ao ser e ao um, e τὰ καθ' ἕκαστα às categorias. Como se evidencia em nossa tradução, preferimos a interpretação de Alexandre; supomos que há nesse passo uma dupla crítica de Aristóteles. Ou seja, o filósofo não aceita que o "ser e o "um" possam se constituir em gêneros superiores dos quais participariam os demais gêneros, nem admite que as próprias categorias sejam separadas de cada coisa, isto é, das coisas no mundo.

<sup>431</sup> Como observa Tricot, citamos: "*Ce passage a pour objet de répondre à une objection possible des Platoniciens: pour les choses absolument dépourvues de matière comme les catégories (qui n'ont même pas de matière intelligible, à savoir de genre; cf. Ps.-Alex.,565,32), on ne peut pas dire que leur unité vient de l'union de la matière et de la forme; ne leur vient-elle pas de leur participation à l'Un? Nullement, répond Ar., car chacune des catégories, prises en elles-mêmes, est essentiellement et immédiatement une unité et un être. Leur unité s'explique donc d'elle-même.*"(cf. Tricot, *op. cit.*, p. 476, n. 3).

supor que há uma outra causa da unidade dessas noções puramente inteligíveis (determinação, quantidade, qualidade e demais categorias), pois estas exprimem diretamente, imediatamente e precisamente unidade e ser. Porquanto, não há nenhum outro gênero do ser externo e além das categorias que conferisse às mesmas unidade e ser. Ou seja, para Aristóteles, nos discursos que exprimem a essência do que é composto de matéria e forma (definições), o gênero é a matéria ou substrato das diferenças específicas, justificando-se, assim, a unidade das partes da definição em conformidade com sua doutrina hilemórfica. Portanto, porque a forma é sempre determinação de uma matéria, isto é, os estados de coisas complexos constituem-se segundo essa intrínseca relação entre matéria e forma, então as definições desses compostos exprimem essa unidade em um plano discursivo por meio da relação entre gênero e diferença. Mas, quanto aos gêneros primeiros de que partem as definições, cada uma dessas noções é propriamente o limite do que é ser, é precisamente um modo de ser, isto é, designa uma classe dentre as coisas que são. Ora, porque o que é ser necessariamente é uno, isto é, ser e unidade se identificam, a unidade também se aplica diretamente às categorias do ser. Porém, se designam modos de ser, as categorias, a despeito de se constituírem em universais apreendidos pela alma intelectiva, não são substâncias separadas das coisas individuais, dos estados de coisas complexos, mas estrutura inteligível do mundo apreendida pelo intelecto. Em suma, porque cada categoria é uma noção puramente inteligível (sem matéria sensível ou inteligível), sua essência não se exprime segundo uma composição de gênero e diferença (logo, não é propriamente definível), afinal, ela não possui uma outra causa do seu ser, mas possui em si mesma todo o seu ser e unidade, nesse sentido, entendemos que cada categoria é simplesmente ou é um simples.

Creemos, assim, ter justificado porque, quando o Estagirita diz no tratado da demonstração que a definição e o simples são os princípios de todas as coisas (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>22-23</sub>), entendemos que o filósofo apresenta dois princípios distintos – categorias e

definições –, embora relacionados. Compreendemos, por conseguinte, a dimensão dessa afirmação aristotélica. Ou seja, se as categorias representam todos os modos de ser e as definições a essência de cada espécie de coisa, então tais universais são os princípios inteligíveis que abarcam tudo o que é ser, toda a estrutura inteligível da realidade no seu modo de ser essencial.

Entretanto, voltando às nossas discussões dos *Analíticos Posteriores* II 19, lembremos que o filósofo classificou nesse capítulo “homem”, “animal” e “universal mais extenso do que animal”, quiçá, “uma categoria do ser”, como universais que devem advir de um procedimento indutivo realizado pelo intelecto (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>). Ou seja, se de fato tais são os princípios apreendidos por meio da indução realizada pelo intelecto, talvez, então, esse capítulo não trate apenas da indução dos simples (categorias), como pretendemos sustentar, mas também das definições. Precisamos, assim, rever essa classificação e considerar algumas questões que deixamos em aberto por não termos, quando anteriormente a apresentamos, assumido a tese dos simples como os princípios apreendidos por meio do procedimento indutivo mencionado em *Analíticos Posteriores* I 18 e II 19.

Na *Metafísica*, o Estagirita considera que “homem” é muitas coisas, a saber, é a alma, ou o composto de alma e corpo, ou Cálías, ou musical, ou animal racional (cf. *Metaph.* Z 11 1037a<sub>4</sub>-b<sub>7</sub>). Mas, em II 19, o filósofo investiga como ocorre a aquisição do que não tem partes e é universal (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>2</sub>: ἕως ἄν τὰ ἀμερῆ στῆ καὶ τὰ καθόλου.). Ora, “homem” considerado como um universal talvez signifique a sua noção ou forma, a saber, “alma” (cf. *Metaph.* Z 11 1037a<sub>28-29</sub>: οἶον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος.). Porém, “alma” não parece exprimir propriamente o universal a que se refere o termo “homem”, pois “alma” não é a noção específica de Cálías, mas comum também ao cavalo, ao cão, aos irracionais em geral. E mesmo o termo “homem”, isoladamente, não encerra em si a noção universal, pois não exprime nele mesmo a unidade do ser ou a essência a que se refere. Assim,

compreendemos efetivamente a que grupo de coisas nos referimos com o nome universal “homem” se supomos a definição, pois somente o λόγος da essência exprime a unidade desse grupo que designamos por meio do nome “homem”. Ou seja, quando consideramos “homem” como um universal pensamos antes em sua definição ou λόγος da essência, isto é, em “animal racional”. Sendo assim, o termo “homem” não designa propriamente um universal sem partes ou um simples, mas um λόγος ou composição essencial de intelecções, pois nomeia uma espécie. Em suma, para compreendermos o que significa “homem”, ou qual é a classe de coisas a que esse universal se refere, precisamos recobrar a divisão a partir da qual apreendemos essa espécie.

Quanto ao termo “animal” ou “uma categoria do ser”, por exemplo, “substância”, porque são gêneros primeiros, exprimem por si mesmos sua unidade. Entendamos melhor, o próprio termo “animal” (diferentemente do nome que significa uma espécie) designa a classe que nomeia, isto é, toda espécie de coisa que é animada ou possui alma, não se constituindo, por sua vez, em uma espécie ou divisão de um gênero superior. Não poderemos, por conseguinte, propriamente definir “animal”. Quanto à categoria “substância”, essa nada mais é do que o modo de ser do que é animado (ἔμψυχον), isto é, o que se distingue do inanimado pelo viver (cf. *DA* II 2 413a<sub>21-22</sub>: διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν.)<sup>432</sup>. Afinal, viver (ζῆν), segundo o Estagirita, diz-se em muitos modos, e se somente um desses modos se fizer presente, dizemos que isso vive (cf. *DA* II 2 413a<sub>22-23</sub>: πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἓν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φάμεν.). E classifica como

---

<sup>432</sup> Certamente não precisamos nos referir aqui à substância enquanto forma, tal como Aristóteles considera largamente em *Metafísica* Z. Pois estamos buscando um universal simples e, como já vimos, a forma ou diferença só significa o ser de uma espécie de coisas se é considerada juntamente com o gênero do qual é uma divisão. Ou seja, se a forma do homem é a “alma”, mais propriamente, “alma racional”, no entanto, “alma” exprime universalmente o que é o homem apenas enquanto é parte de uma definição. Afinal, o termo “alma” separadamente, como um universal sem partes, exprime antes o ser animado ou um gênero (animal) e modo de ser (substância), e não a substância enquanto forma ou essência de “homem”. Desde que, se o termo “homem” não é propriamente um universal sem partes, pois significa antes a sua definição, também o termo “alma”, ou a substância enquanto forma do “homem”, não pode ser compreendida como essência daquele se a tomamos separadamente, a despeito do gênero que divide, isto é, à parte do λόγος que exprime a essência. À vista disso, a substância enquanto forma das coisas compostas de forma e matéria (mesmo que essa seja apenas uma matéria inteligível), é divisão de um gênero, logo, não é uma noção simples que contenha em si mesmo todo o seu ser.

condição suficiente para dizer que algo vive a posse de ao menos uma das seguintes disposições: intelecto (νοῦς), sensação (αἴθησις), movimento e repouso segundo o lugar (κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον), movimento conforme a nutrição, definhamento e crescimento (κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις) (cf. *DA* II 2 413a<sub>22-25</sub>). Assim, o termo “substância” representa uma classe sob a qual caem todas as espécies do ser animado (plantas, cavalo, cão, homem, corpos celestes<sup>433</sup>, primeiro motor imóvel) e, a despeito de se referir a uma multiplicidade de coisas, somente essa noção categorial – substância ou o que é vivo – afigura exprimir a unidade do grupo de coisas a que se refere. Sendo assim, os nomes que significam gêneros primeiros são propriamente noções universais e sem partes, isto é, para apreendermos o ser a que se referem não precisamos formular uma definição ou empreender uma investigação dos predicados. Logo, estes eminentemente nos afiguram ser simples, simples para o pensamento, pois, para o pensamento, quanto mais extenso é um universal, mais ele é simples, imediato, necessário, embora signifique um número maior de coisas particulares. Entretanto, certo é que quanto mais extenso for o universal menos ele é capaz de exprimir o que é cada espécie de coisa. E quanto aos universais por analogia (como “ser”, “unidade”, “mesmo”, “semelhante”, “outro”), ainda que

---

<sup>433</sup> Segundo Pierre Pellegrin há uma contenda quanto a saber se o mundo é um ser animado, pois em *De Caelo* II 2 284b<sub>32-33</sub>, Aristóteles afirma serem animado os que possuem princípio do movimento. Mas o intérprete explica que o Estagirita apenas quer dizer que o mundo é um corpo que tem nele mesmo o princípio do movimento, o que faz dele um ser natural como os demais viventes, sendo, entretanto, mais prudente considerar essa afirmação – que se estende aos corpos celestes individuais (cf. *De Caelo* II 12 292a<sub>20-21</sub>) – como uma metáfora (cf. Pellegrin, P. *Introduction*, p. 25-29, in: Aristote. *Traité du Ciel*. Traduction et notes par C. Dalimier e P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2004). E justifica sua explicação remetendo-nos ao tratado da alma no qual, segundo o intérprete, Aristóteles caracteriza os viventes pela faculdade de se nutrir e reproduzir e para os animais adiciona a faculdade de discriminar (cf. Pellegrin, P. [2004], *op. cit.*, p. 27). Ora, como vimos, o Estagirita não restringe, no *De anima*, o viver ao que possui a capacidade de nutrir-se, sentir e discriminar, mas acrescenta ainda o intelecto e o movimento e repouso segundo o lugar, sendo que a posse de ao menos uma dessas faculdade é condição suficiente para se dizer que isso vive (cf. *DA* II 413a<sub>21-25</sub>). Parece-nos, então, que podemos afirmar que Aristóteles considera o primeiro motor imóvel como um vivente, pois sua vida é de uma pura atividade intelectual (cf. *Metaph.* Λ 7 1072b<sub>26-27</sub>: καὶ ζῶη δέ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶη.). Entretanto, com relação aos corpos celestes, não estamos tão certos se apenas por possuírem o movimento segundo o lugar, podemos também considerá-los viventes. Mas, como os corpos celestes parecem classificados dentre as substâncias (cf. *Metaph.* Λ 1), talvez o movimento eterno destes seja suficiente para dizer que também possuem um tipo de vida. Contudo, para uma discussão mais cuidadosa dessa questão, caberia um estudo mais detalhado de *Metaph.* Λ 8 e dos passos do *De Caelo*, o que não empreenderemos aqui, pois entendemos que essa discussão não é decisiva para nossa tese.



também sejam simples e imediatos, afiguram-nos ser apreendidos simultaneamente à apreensão imediata das categorias, pois não se constituem propriamente em gêneros do ser.

Voltemos, então, aos passos do tratado da demonstração nos quais Aristóteles classifica os universais “homem”, “animal” e, quiçá, “substância”, como possíveis princípios, visto que o tema do capítulo é o modo de conhecer os princípios e a disposição responsável por tal conhecimento (cf. *Anal. Post.* II 19 99b<sub>17-19</sub>). E vejamos, assim, se nossa interpretação dos simples ou categorias como os princípios que efetivamente estão em discussão em II 19 se sustenta. Citemos novamente: *“E o que foi dito antes, mas que não foi dito claramente, dizemos novamente. Pois, detendo-se um dos indiferenciados, há um primeiro universal na alma (e, de fato, por um lado, sente-se o particular, por outro lado, a sensação é do universal, por exemplo, de homem, mas não do homem Cálias); novamente, detém-se nestes, até que [se detenham] os que não têm partes e são universais, por exemplo, de tal animal até animal, e nestes igualmente. É evidente, então, que nos é necessário conhecer as coisas primeiras por indução; e, de fato, a sensação produz assim o universal.”* (*Anal. Post.* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub>: ὁ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλεχθη, πάλιν εἵπωμεν, στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἐνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου [καὶ γὰρ αἰσθάνεσται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου]: πάλιν ἐν τούτοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῆ καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γγνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.). Ora, como já discutimos, certamente o resultado do primeiro estado de repouso e parada que se forma na alma a partir da sensação, o primeiro indiferenciado retido pela alma, não é um universal específico<sup>434</sup>. Sendo assim, o universal “homem” em oposição ao particular “Cálias” mencionado na passagem supracitada serviu apenas de exemplo para a explicação do

<sup>434</sup> Ver acima neste mesmo item p. 330-334.

Estagirita da sensação cuja permanência na alma produz um universal e não um particular. Pois, como bem sabemos, as noções universais que se formam na alma a partir da sensação, ou os φαντάσματα, são antes formas sensíveis (quantidades e qualidades) ainda não separadas pelo pensamento. Assim, muitos animais irracionais apreendem vermelho, e se a coisa determinada e vermelha causou dor a certo animal, então, quando novamente encontra-se diante de um outro vermelho, foge, pois, como os animais racionais, muitos irracionais também possuem memória. Assim, entendemos que o indiferenciado ou primeiro universal na alma mencionado na passagem supracitada designa mais exatamente uma forma sensível. Aristóteles prossegue nesse exame da apreensão de universais, e considera que, outra vez, detendo-se nesses primeiros universais (isto é, formas sensíveis – vermelho, branco, doce, amargo, amarelo amargo, extensão vermelha, figura branca), novo estado de parada e repouso se produz, e tal constitui-se na posse dos que não tem partes e são universais (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>2</sub>: ἕως ἄν τὰ ἀμερῆ στή καὶ τὰ καθόλου.). E exemplifica, diz que a partir de tal animal, isto é, de um particular, portanto, de uma afecção da sensação, aprende-se o gênero “animal” (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>2</sub>: οἶον τοιονδὲ ζῶον, ἕως ζῶον.). Ora, novamente, como bem sabemos, a percepção de um certo animal não se constitui em uma apreensão do gênero “animal” pela alma sensitiva, mas apenas de um conjunto de formas sensíveis. À vista disso, restaria explicitar como ocorre a passagem da percepção de um feixe de formas sensíveis à apreensão da forma inteligível, isto é, do gênero “animal”. Mais, restaria mencionar qual é a disposição do pensante responsável por tal procedimento. Todavia, Aristóteles não faz isso nos passos supracitados, antes, prossegue nessa apresentação de permanências na alma de noções universais cada vez mais extensas, e explica que a alma detendo-se igualmente sobre o universal “animal”, apreende ainda outro universal. E observemos como o Estagirita descreve esse processo: “novamente, detém-se nestes, até que [se detenham] os que não têm partes e são universais, por exemplo, de tal animal até animal, e nestes igualmente.” (cf. *Anal. Post.*

II 19 100b<sub>1-3</sub>: πάλιν ἐν τούτοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῆ καὶ τὰ καθόλου, οἷον  
 τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως.). Notemos bem que o pronome τούτοις  
 parece referir-se aos indiferenciados (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>15-16</sub>: στάντος γὰρ τῶν  
 ἁδιαφόρων ἐνόσ.), isto é, à apreensão das formas sensíveis ou retenção dos primeiros  
 universais (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>16</sub>: πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου) mencionados  
 anteriormente. Assim, afigura-nos que os universais resultantes de uma nova parada e repouso  
 advêm da permanência das formas sensíveis na alma e indução do que nestes é um e ser –  
 procedimento este realizado pelo intelecto (tema de discussão dos próximos passos do  
 tratado). Ademais, entendemos que esses últimos universais são sem partes. Ou seja, se a  
 primeira retenção é dos indiferenciados ou formas sensíveis e, além disso, se “homem” e  
 “animal” não podem se constituir nos universais apreendidos nesse primeiro estado de  
 repouso da alma, então, “*os que não têm partes e são universais,*” afiguram ser os universais  
 genéricos mencionados no exemplo do filósofo, a saber: “animal” e igualmente uma categoria  
 do ser. Sendo assim, não nos parece ser necessário inferir dos passos supracitados que o  
 Estagirita esteja pensando em uma apreensão dos universais referidos (homem, animal e  
 categoria do ser) na ordem como são apresentados. Ou seja, não cremos que Aristóteles  
 considere que “homem” é o primeiro universal resultante da permanência da sensação e,  
 posteriormente, que deste advenha a retenção dos gêneros “animal” e categoria. Antes, o  
 filósofo não explicita quais são os passos que, a partir da sensação, conduzir-nos-ão à  
 apreensão dos gêneros e espécies, nem sequer refere-se nessa passagem ao intelecto como  
 disposição do pensamento responsável pela posse das formas propriamente inteligíveis.  
 Entendemos, portanto, que a passagem supracitada constitui-se apenas em uma apresentação  
 muito geral e pouco clara da possibilidade de que universais permaneçam na alma já a partir  
 da percepção sensível. Passagem de transição que não responde à questão de saber como  
 exatamente tais universais (homem, animal, categoria) são apreendidos e nem por qual

disposição da alma. Os passos supracitados esclarecem apenas que o resultado da sensação é a permanência de um universal na alma e que a apreensão de universais envolve um procedimento indutivo. Porém, é preciso estar atento ao engano que pode produzir a menção dos universais “homem”, “animal” e “categoria” nessa ordem na passagem supracitada, pois tal não afigura corresponder à efetiva ordem em que o intelecto apreende os seus universais. Afinal, parece-nos pouco provável que Aristóteles refira-se à posse do universal específico (homem) e genérico (animal) como puro resultado da sensação. Todavia, somente as linhas finais dos *Analíticos* (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-17</sub>) explicitará ser o intelecto a disposição do pensamento responsável pela indução, a partir dos dados da sensação, dos universais ou princípios primeiros das ciências. Entretanto, novamente o Estagirita não explica os passos dessa operação.

À vista disso, o que resulta da nossa análise dos *Analíticos Posteriores* II 19 é o entendimento da indução como um meio de apreender universais a partir da sensação, sendo o intelecto a disposição do pensamento que, através desse procedimento, apreende os universais genéricos. Sendo assim, então os conhecimentos que antecedem e possibilitam todo aprendizado são a sensação de quantidades e qualidades e a indução realizada pelo intelecto de noções universais e sem partes a partir destes dados da sensação<sup>435</sup>. E julgamos que esses universais sem partes são o que é simples para o pensamento, apreendido pelo intelecto de uma forma imediata, não discursiva e necessária. Ora, tais simples não nos afiguram poder ser outra coisa senão as categorias, pois estas se constituem nos gêneros primeiros para os quais não há nenhuma outra causa do seu ser e unidade, logo, são eminentemente universais indivisíveis e primeiro princípios do pensamento. Afinal, depreendemos de nosso estudo dos

---

<sup>435</sup> Essa afigura-nos ser a resposta completa dos *Analíticos Posteriores* II 19 à questão formulada no *Mênon*, e referida pelo Estagirita em *Anal. Post.* I 1 71a<sub>29</sub>, bem como aludida em II 19, isto é, o problema de saber como é possível aprender ou adquirir ciência (ver acima p. 297-298, n. 364; p. 333-334, n. 391). Ou seja, entendemos que Aristóteles considera que é possível aprender ou adquirir novos conhecimentos porque tais são antecidos pela sensação de quantidades e qualidades e pela indução, nestes sensíveis, realizada pelo intelecto, de princípios do pensamento. Assim, na posse das formas sensíveis e dos princípios do pensamento (gêneros primeiros; noções comuns – ser, um, mesmo, outro; axiomas) é possível aprender, bem como empreender investigações das definições e demonstração das propriedades de todas as coisas.

*Analíticos Posteriores* II 13 96b<sub>15-25</sub> que a intelecção do gênero deve anteceder à formulação da definição, pois esta se constitui a partir da divisão daquele ou pesquisa dos predicados em cada gênero do ser.

Por ora, recobremos o ânimo, e antes de sermos definitivamente devorados pelas aporias a que nos levou nossa incursão pelo tratado da demonstração, retomemos o fio de nossa argumentação. Para tanto, retrocedamos a partir do ponto em que nos encontramos e, recuando cada vez mais em direção ao princípio dessa discussão, recoloquemos a principal questão que nos trouxe até aqui. Lembremos que antes deste acerto final com *Analíticos Posteriores* II 19 100a<sub>14</sub>-b<sub>5</sub> fomos à *Metafísica* H 6 para justificar nossa interpretação de que as categorias são noções simples. Pois, em nosso estudo dos *Analíticos Posteriores* II 13, concluímos que os simples não se identificam com as definições, mas são antes os gêneros (categorias) dos quais aquelas se constituem em divisões. E essa interpretação é importante para nossa argumentação, porque supomos que em *Analíticos Posteriores* II 19, ao tratar da aquisição dos princípios, Aristóteles apresenta antes o processo envolvido na intelecção de noções simples, isto é, trata do conhecimento dos gêneros do ser. Assim, com essa leitura, afastamo-nos das exegeses que supõem ser a dialética uma boa solução para a dificuldade em relacionar o procedimento indutivo e a intelecção como diferentes etapas de um processo que culminaria na posse dos princípios da ciência, sendo estes as definições. Pois, conforme interpretamos, embora as definições sejam, de fato, um dos princípios das ciências e exijam uma pesquisa ou caça dos predicados, anterior a esse procedimento deverá ser a posse dos gêneros do ser ou categorias. Sendo assim, se as categorias são noções simples, então não poderá haver propriamente uma pesquisa ou aprendizado dessas noções, mas apenas indução realizada pelo intelecto a partir dos dados da sensação<sup>436</sup>. Aliás, poderemos, então, satisfazer às condições de necessidade e verdade próprias dos princípios das ciências, dado que a

---

<sup>436</sup> Desenvolveremos mais à frente, neste item, como compreendemos essa operação intelectual.

apreensão dos simples que constituem as definições não envolve composição de intelecções. Ou seja, a intelecção dos simples é imediata e não discursiva e as definições compõem-se segundo divisão desses princípios necessários e verdadeiros, sendo estas, de sua parte, composições de intelecções, mas também imediatas e verdadeiras, pois partem daqueles princípios e independem das demonstrações. Afastamo-nos, também, das exegeses que consideram existir uma divergência interna nos *Analíticos Posteriores* II 19. Ou seja, segundo essa interpretação, esse capítulo deflagraria a própria posição vacilante de Aristóteles, que quando trata da intelecção dos princípios, acaba por renegar a sua própria doutrina hilemórfica e render-se às influências do platonismo, propondo, por fim, uma tese intuicionista. Afinal, se mesmo a intelecção dos simples depende da sensação, por outras palavras, da permanência na alma das afecções dos particulares na forma de um φάντασμα ou forma sensível, não nos parece que o Estagirita abdique do seu hilemorfismo para explicar a intelecção imediata e sempre verdadeira daqueles princípios<sup>437</sup>.

Recuemos, ainda, um pouco mais em nossa argumentação e lembremos o que nos trouxe ao exame dos *Analíticos Posteriores* II 19. Discutíamos anteriormente outra passagem do tratado da demonstração (cf. *Anal. Post.* I 18 81a<sub>38</sub>-b<sub>6</sub>) com o objetivo de compreendermos quais são as operações cognitivas envolvidas na intelecção dos ditos a partir de abstração<sup>438</sup>. Afinal, interessava-nos entender quais são os procedimentos e faculdades da alma implicados na intelecção do comprimento e do ponto, indivisíveis classificados em *De anima* III 6. Em *Analíticos Posteriores* I 18 vimos que a falta de uma sensação produz a ignorância de uma ciência, pois as demonstrações – discurso da ciência – são a partir dos universais, mas estes são apreendidos por meio da indução, procedimento que, por sua vez, parte dos dados particulares da sensação. E nesse mesmo capítulo Aristóteles considerou que alguns dos ditos por abstração são também universais apreendidos por meio da indução, pois pertencem ao

---

<sup>437</sup> *Idem.*

<sup>438</sup> Ver acima item: 3.1 Indução dos que são por abstração, p. 311-325.

gênero da quantidade. Sendo assim, o gênero da quantidade parecer ser, de preferência, o universal induzido quando o filósofo se refere à indução dos que são por abstração. Entretanto, em I 18, o Estagirita não afirma explicitamente que as categorias são universais apreendidos pelo intelecto por meio de um procedimento indutivo. Assim, fomos a II 19, pois nesse último capítulo dos *Analíticos* o filósofo novamente considera que a demonstração deve ser antecedida por um procedimento indutivo, pois parte de universais, bem como afirma mais claramente que o intelecto é a disposição do pensamento responsável pela apreensão dos universais sem partes ou princípios. No entanto, embora em II 19 Aristóteles tenha qualificado que os princípios em discussão não somente são universais, mas também são sem partes, bem como os exemplificou com o gênero “animal” e outro universal mais extenso do que este, não afirma explicitamente que os universais em discussão são as categorias. Mas supomos que tais princípios são, de fato, os gêneros do ser, pois entendemos em nossa análise dos *Analíticos Posteriores* II 13 que as definições das espécies advêm da divisão dos gêneros. Em outras palavras, entendemos que a pesquisa dos predicados que constituem as definições é uma investigação posterior à posse dos gêneros do ser. Assim, quando passamos ao exame de II 19, buscávamos a comprovação da tese enunciada em nosso estudo de I 18 – que os gêneros do ser são o resultado principal do procedimento indutivo em discussão. Mas não apenas isso, restava ainda compreender quais são as operações envolvidas na intelecção do indivisível na forma – outro indivisível classificado em *De anima* III 6. Re coloquemos, então, essa primeira questão que nos trouxe até aqui e vejamos em que nossa incursão por *Analíticos Posteriores* I 18, II 13 e II 19, bem como nossas rápidas menções à *Metafísica*, principalmente nosso estudo de *Eta* 6, contribuiu para nosso entendimento da intelecção dos indivisíveis formais mencionados no tratado da alma.

Como vimos, o principal resultado que obtivemos do nosso estudo do tratado da demonstração foi a compreensão de que as categorias são os princípios primeiros apreendidos

por meio do procedimento indutivo realizado pelo intelecto. Afinal, ainda que a forma ou a fórmula que coloca em evidência o ser de cada espécie de coisa seja um λόγος que exprime a unidade do ser e constitua-se em um princípio próprio das ciências, todavia, esta é apreendida por meio de uma pesquisa dos predicados ou divisão dos gêneros do ser. Em outras palavras, as definições são composições de intelecções. Assim, como já discutimos, anterior à investigação dos predicados que constituem as proposições imediatas das ciências (definições) deve ser a intelecção dos gêneros do ser. E, em nosso exame de *Metafísica* H 6, vimos que cada categoria é eminentemente por si mesmo “ser” e “um”, pois, diferentemente das definições, não possui sequer matéria inteligível, isto é, não possui outro gênero ou causa material que sirva de substrato das diferenças. Destarte, não é necessário que uma definição ou divisão de um gênero coloque em evidência o ser de cada categoria. À vista disso, as categorias afiguram ser mais unas e indivisíveis do que as formas (por exemplo: homem) cujo ser se evidencia somente por meio da fórmula definicional (animal racional). Ora, afigura-nos, então, que a intelecção do indivisível na forma em um tempo indivisível e no indivisível da alma, classificado no *De anima* III 6 (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-15</sub>: τὸ ἀδιαιρέτον... τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτον τῆς ψυχῆς.), supõe antes a indução dos gêneros do ser. Assim, a partir destes poder-se-á empreender uma investigação dos predicados que constituem o λόγος da essência que exprime a forma ou o que é cada espécie de coisa. Aliás, mesmo a intelecção do comprimento só é possível porque este pertence ao gênero da quantidade, ou seja, porque o contínuo da matemática existe em potência nas coisas e é apreendido a partir da abstração de um dos modos de ser no mundo (cf. *Anal. Post.* I 18 81b<sub>2-5</sub>). Entretanto, no *De anima*, na classificação do indivisível na forma, bem como do indivisível quantitativo, Aristóteles não explicita como ocorre a indução destes em um tempo indivisível e no indivisível da alma. Indução dos universais realizada pelo intelecto que não é colocada em evidência sequer em *Analíticos Posteriores* II 19 – como vimos. Contudo, entendemos



que no tratado da alma há algumas menções do modo como esses inteligíveis são conhecidos (cf. *DA* III 6 430b<sub>23-26</sub>), mas, dado o estado elíptico do texto, resta-nos apenas conjecturar, caso pretendamos apreender essa teoria do conhecimento que antecede a constituição das ciências. Vejamos, então, os passos nos quais entendemos que o filósofo oferece uma breve explicação do modo em que os indivisíveis então classificados são apreendidos:

*Pois de algum modo conhece-se por meio dos contrários. E é preciso que o cognoscente seja em potência e [um dos contrários] esteja nele. Mas se para alguma [das causas] não há um contrário, ele próprio conhece a si mesmo, é atividade e separado.”* (cf. *DA* III 6 430b<sub>23-26</sub>)<sup>439</sup>

Examinamos a primeira parte dessa breve explicação da intelecção dos indivisíveis (cf. *DA* III 6 430b<sub>23-24</sub>) quando tratamos da intelecção dos ditos a partir de abstração<sup>440</sup>. Compreendemos que o comprimento e o ponto – indivisíveis classificados no

<sup>439</sup> *DA* III 6 430b<sub>23-26</sub>: τῷ ἐναντίῳ γὰρ πως γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ † ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †. εἰ δὲ τιμὴ μὴδὲν ἔστιν ἐναντίον † τῶν αἰτίων †, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν. Há um problema de texto em 430b<sub>24</sub> († ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †; como já mencionamos, ver acima, p. 246, n. 313), bem como em 431b<sub>25</sub> († τῶν αἰτίων †). Citamos a opção da edição de W.D.Ross [1963], que interrompe o fluxo do período, sinalizando para possível eliminação dessas expressões. Torstrik, no lugar de τῶν αἰτίων, lê τῶν ὄντων, mas concordamos com Berti (não, contudo, pelas mesmas razões) quando considera não ser preciso alterar o texto ou eliminar a expressão τῶν αἰτίων (cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 398, n. 19). Berti inclusive intitula a parte do seu artigo que examina *De anima* 430b<sub>20-26</sub> de “*L’intellection des causes*”, e explica que os elementos são sempre causas; assim, o ponto, a divisão e a privação são também causas, pois o ponto, por exemplo, é causa da linha porque é um elemento desta. Deste modo, conclui o intérprete, a alusão às causas em 431b<sub>25</sub> não é introduzida de uma maneira inesperada, mas a passagem inteira (430b<sub>20-26</sub>) concerne à intelecção das causas (cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 398-399). Concordamos com Berti que não é surpreendente a menção às causas no passo supracitado, no entanto, discordamos que o ponto seja um elemento da linha e, nesse sentido, causa da linha. Afinal, entendemos que a causalidade envolvida nessa discussão da aquisição das primeiras noções inteligíveis diz respeito à distinção modal ato/potência que caracteriza o conhecimento humano. Ou seja, há uma relação de contrariedade entre o sensível atual no mundo e a faculdade sensitiva em potência; a forma em atualidade nas coisas, mas que não se constitui em um pensamento, e o intelecto privado do seu inteligível, porém, capaz de pensar quando na posse deste. Assim, o sensível é causa eficiente da sensação e o inteligível é causa formal do pensamento e, enquanto o sensível e o inteligível são um outro ou em um outro, então são contrários em relação às faculdades cognitivas que permanecem em potência. Mas quando as faculdades passam à atividade, então o sensível e o inteligível são causas do conhecimento que se identificam em certa medida com as faculdades cognitivas. Por outras palavras, o conhecimento também ocorre a partir de uma relação entre contrários, como discutimos acima (item 3 deste capítulo). Entretanto, se algo (os simples) não possui sequer matéria inteligível, então o conhecimento desse inteligível conta com uma relação de contrariedade anterior à posse do mesmo, mas, tão-logo esse é induzido pelo intelecto, tal noção se constitui em um princípio ou limite do próprio intelecto. E, como vimos, as categorias ou gêneros do ser são noções absolutamente desprovidas de matéria (até mesmo da inteligível), portanto, são diretamente ser e uma noção unitária. Ora, se assim o são, então são puras formas inteligíveis. Assim, quando o intelecto pensa estes modos de ser, não precisa separar uma matéria inteligível em potência nos sensíveis, mas imediatamente induz as regularidades dos sensíveis que permanecem na alma na forma de um φάντασμα. E, nessa atividade de apreensão desses universais sem partes ou estrutura inteligível da realidade, o intelecto efetiva-se em uma relação de identidade e constituição dos seus próprios princípios ou limites. Logo, entendemos que Aristóteles refere-se no passo supracitado às causas incausadas que constituem os próprios princípios do pensamento.

<sup>440</sup> Ver acima item: 3.1 Indução dos que são por abstração, p. 311-325.

tratado da alma –, em certa medida admitem um conhecimento por meio dos contrários. Afinal, o ponto é privação da forma do comprimento e, nesse sentido, é um contrário dessa forma. Sendo assim, o ponto é apreendido simultaneamente à apreensão do comprimento, mas em potência e segundo uma relação de contrariedade. Ou seja, quando se pensa o comprimento, a privação deste permanece em potência, mas quando se pensa o ponto, é o comprimento que, por sua vez, é o cognoscente em potência na alma intelectiva. Assim, por meio de uma negação determinada, isto é, privação do comprimento, conhece-se o ponto. Já o comprimento, a despeito de ser uma noção que existe separada dos sensíveis somente no pensamento, é uma matéria inteligível em potência nas coisas sensíveis<sup>441</sup>. À vista disso, todo animal percebe as coisas sensíveis, inclusive a grandeza como um “sensível comum”, mas somente o racional é capaz de separar a matéria inteligível (comprimento) das formas dos sensíveis que apreende. Deste modo, enquanto essa matéria inteligível é em potência nas coisas, quer no mundo quer nas formas dos sensíveis que permanecem na alma e constituem a φαντασία, é um contrário para o intelecto na medida em que existe em potência em um outro, restando ao intelecto abstrair as demais formas sensíveis e atualizar esse inteligível. Mas, o filósofo adverte, se há alguma causa dentre as causas ou princípios do conhecimento para a qual não há um contrário, então o intelecto conhece esse inteligível como um conhecimento de si mesmo, e tal é uma atividade separada. Aristóteles, então, nesses passos (cf. *DA* III 6 430b<sub>24-26</sub>), aponta para um tipo de atividade intelectiva distinta do conhecimento por meio dos contrários. Contrariedade que interpretamos referir-se à distinção modal ato/potência que caracteriza a intelecção de noções em potência (comprimento/ponto) nas formas sensíveis da φαντασία. Assim, parece-nos bastante plausível que as primeiras linhas do passo supracitado

---

<sup>441</sup> Aristóteles explica nos seguintes termos o que é a matéria inteligível nesse sentido: “*E existe a matéria sensível e a inteligível, por um lado, sensível é, por exemplo, bronze, madeira e toda matéria móvel, por outro lado, inteligível é a que está presente nos sensíveis não enquanto sensível, por exemplo, as [realidades] matemáticas.*” (*Metaph. Z* 10 1036a<sub>9-12</sub>: ὕλη δὲ ἢ μὲν αἰσθητὴ ἔστιν ἢ δὲ νοητὴ, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.).

(cf. *DA* III 6 430b<sub>23-24</sub>) apresentem uma sucinta explicação do modo como se apreende o indivisível quantitativo (comprimento) e o ponto, e supomos que as linhas finais (cf. *DA* III 6 430b<sub>24-26</sub>) referem-se à inteligência das formas. Afinal, as formas ou essências não são em potência no mundo (diferentemente das realidades matemáticas), pois exprimem propriamente o modo de ser das coisas, restando ao intelecto induzir essa causa formal segundo uma relação de identidade, e não de contrariedade e, assim, apreender seus universais sem partes. No entanto, notemos bem, o λόγος da essência de cada espécie de coisa constitui-se do gênero próximo (substrato ou matéria das diferenças) e diferença última; ou seja, as formas em Aristóteles não são universais sem partes. Ademais, as formas, enquanto são universais da mesma extensão das classes que nomeiam, não exprimem o que é ser simplesmente, não apreendem propriamente a estrutura essencial (inteligível) da realidade, e sim o ser de cada espécie de coisa. Quanto aos gêneros do ser (categorias), estas noções não possuem nenhuma outra causa do seu próprio ser ou da sua unidade, não possuem sequer matéria inteligível, isto é, são puras formas inteligíveis (cf. *Metaph.* H 6 1045a<sub>36-b7</sub>). Afigura-nos, então, serem antes os gêneros do ser apreendidos pelo intelecto segundo uma relação de identidade e constituição dos princípios e limites do próprio pensamento humano. Entendamos melhor; a estrutura inteligível primeira apreendida pelo intelecto não nos parece ser as formas em geral, porque estas se compõem de gênero e diferença, pois são essências de compostos de forma e matéria, portanto, são noções mais complexas que não se identificam em simplicidade com o intelecto. Quanto aos gêneros do ser, estas noções não possuem sequer matéria inteligível, nenhuma outra causa de si mesmo, são puras formas inteligíveis, portanto, são apreendidos segundo uma relação de identidade e realização do próprio pensamento humano. Ora, quando o intelecto humano pensa essas noções inteligíveis absolutamente incausadas, estrutura formal ou inteligível de toda a realidade, causa primeira do conhecimento de tudo o que é em geral, identifica-se com estas, isto é, constitui a si mesmo ou atualiza-se nessa atividade. Sendo

assim, a intelecção dessas noções incausadas não é como o pensamento do ponto cuja forma do comprimento é o contrário que deve permanecer em potência na alma. Nem como a abstracção do comprimento cujo φάντασμα da grandeza é o contrário que deve permanecer em potência na alma, pois o intelecto não pensa essa matéria inteligível sem traçar uma imagem. No entanto, o pensamento humano, embora sempre dependa da φαντασία para induzir seu universal, na posse do que é segundo o que é ser em geral, imediatamente identifica-se com este inteligível e, afigura-nos, então, que pode contemplá-lo separado da φαντασία. Assim, não há propriamente um contrário que permaneça em potência na alma como causa dessa atividade intelectual, pois não há um φάντασμα do que não possui sequer matéria inteligível. Ou seja, as puras noções inteligíveis de substância, quantidade, qualidade, etc. – as categorias – não permanecem na alma em potência na forma de um φάντασμα, mas tendo sido induzidas pelo intelecto a partir dos dados da sensação, quando não são pensadas atualmente, constituem-se em universais em potência na alma intelectual (cf. *DA* II 5 417b<sub>23-24</sub>; III 4 429a<sub>27-29</sub>). Em suma, o pensamento humano efetiva-se quando apreende as causas incausadas do que é ser no mundo, isto é, os limites inteligíveis da realidade e, conhecendo tudo o que é segundo o que é ser em geral, apreende, igualmente, os princípios ou limites de si mesmo<sup>442</sup>. Destarte, essa atividade separada do intelecto humano é tanto uma apreensão dos modos de ser no mundo quanto conhecimento de si mesmo. Ou seja, tendo induzido seus princípios ou limites a partir das formas dos sensíveis que permanecem e constituem a φαντασία, o intelecto humano pode, então, pensar tão-somente a si mesmo, ser um pensamento do

---

<sup>442</sup> Aristóteles, em *Metaph.* Δ 17, examina os sentidos do termo limite (πέρας) e conclui a discussão nos seguintes termos: “Por conseguinte, é evidente que de quantos modos se diz o princípio, de todos estes também se diz o limite, e além disso em muitos outros modos; pois o princípio é um limite, mas nem todo limite é um princípio.” (*Metaph.* Δ 17 1022a<sub>10-13</sub>: ὥστε φανερόν ὅτι ὅσαχῶς τε ἡ ἀρχὴ λέγεται, τοσαυταχῶς καὶ τὸ πέρασ, καὶ ἔτι πλεοναχῶς· ἢ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρασ τι, τὸ δὲ πέρασ οὐ πᾶν ἀρχή.). E, lembremos, no estudo dos sentidos de princípio, um dos sentidos classificado é o que é primeiro para o conhecimento de algo (cf. *Metaph.* Δ 1 1013a<sub>14-15</sub>), e o filósofo conclui que todas as causas são princípios (cf. *Metaph.* Δ 1 1013a<sub>17</sub>: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.). E dentre os sentidos de causa, Aristóteles considera que não somente a forma é causa, mas também os gêneros (cf. *Metaph.* Δ 2 1013a<sub>26-29</sub>). Ademais, o Estagirita assevera que os gêneros são princípios das definições (cf. *Metaph.* B 3 998b<sub>4-6</sub>). Sendo assim, os gêneros são uma das causas do conhecimento na medida em que são princípios das definições, ademais, são também limites do conhecimento, pois, como vimos na classificação dos sentidos do termo limite (πέρας), o que é princípio é também um limite.

pensamento, e essa afigura ser a atividade separada mencionada no passo supracitado – quiçá, tarefa do filósofo (cf. *Metaph.* Γ 2; E 1 1026a<sub>31-32</sub>)<sup>443</sup>. Diferentemente do primeiro motor imóvel cuja vida é um pensamento do pensamento absolutamente independente da apreensão de inteligíveis fora de si mesmo, ou seja, é sempre uma pura intelecção de si mesmo (cf. *Metaph.* Λ 7 e 9). Ademais, lembremos que a apreensão do ser das coisas pelo intelecto humano conta com uma operação accidental. Ou seja, como já discutimos, o ser das coisas não afeta em nenhum modo os sentidos, todavia, o intelecto não apreende essas essências de outro modo senão por meio da sensação. Assim, é em um modo impróprio, por acidente, que o intelecto induz o ser das coisas no indivisível da alma, isto é, no “sentido comum”, pois essa faculdade da alma apreende apenas as formas sensíveis, mas o intelecto é capaz de, a partir dessas, induzir os seus universais. Mas, notemos bem, ainda que o pensamento seja capaz de separar a estrutura puramente inteligível da realidade, certamente esses universais sem partes não existem fora de suas espécies ou das coisas no mundo, mas são gêneros separados pelo pensamento existindo separados tão-somente no pensamento.

Deste modo, no esforço de compreender a intelecção de si mesmo mencionada no tratado da alma (cf. *DA* III 6 430b<sub>24-26</sub>) como uma atividade separada do pensamento humano, supomos que os indivisíveis na forma apreendidos em um tempo indivisível e no indivisível da alma não são propriamente as essências de cada espécie de coisa, mas sim os gêneros do ser. E essa hipótese afigura-nos plausível, pois, lembremos, em nosso estudo dos sentidos do “um” classificados em *Metafísica* Δ 6 verificamos que há uma imprecisão na delimitação do que é a unidade nocional (μία λόγῳ)<sup>444</sup>. Ou seja, a unidade na noção ora designa a unidade na forma – εἶδει (cf. *Metaph.* Δ 6 1016a<sub>32-34</sub>), ora significa unidade no gênero – γένει (cf.

<sup>443</sup> Certamente, essa não é a interpretação corrente dos passos supracitados (cf. *DA* III 6 430b<sub>24-26</sub>). Logo após a discussão da possibilidade dos indivisíveis formais serem antes os gêneros do ser, mencionares, brevemente, algumas exegeses da passagem em questão. E, ao final deste item, retomaremos esta explicação e o modo como concebemos a operação intelectiva que supomos ser o tema dessas poucas e polêmicas linhas do *De anima* III 6.

<sup>444</sup> Ver acima item 2.3 Os modos de se dizer o indivisível: sentidos do εἶναι, p. 123-124, 126-127 e 2.3.2 Indivisível na forma, p. 245-246.

*Metaph.* Δ 6 1016b<sub>8-9</sub>). E interpretamos que essa dubiedade da unidade nocional se deve antes à polivalência da noção de universal (καθόλου) em Aristóteles. Afinal, os nomes que significam uma espécie (por exemplo: homem), um gênero (animal), uma categoria (substância), ou ainda um comum (ser, um, bem), todos são termos que se referem a uma pluralidade de coisas, isto é, são universais<sup>445</sup>. Assim, naquele estudo dos sentidos do “um”, não ficou evidente o que significa a unidade nocional, se designa os universais coextensivos à classe que nomeia (formas) ou mais extensos sem, porém, existir fora de suas espécies (gêneros). Quanto aos universais de máxima extensão (ser, um e bem), estes o filósofo parece estar decidido a não os confundir com os demais universais, pois assevera que, enquanto comuns, tais são os predicados mais universais que não podem sequer ser gêneros (cf. *Metaph.* I 2 1053b<sub>18-24</sub>; *Eth. Nic.* I 4 1096a<sub>23-29</sub>). Ora, se “ser”, “um” e “bem”, não podem ser gêneros porque são noções comuns ou os predicados mais universais, por mais forte razão estes comuns não são formas. Mas, dado essa polivalência do termo universal; a novidade que significou esse esforço de distinguir quanto à extensão tipos de universais; e o fato que as formas intermediárias entre o gênero primeiro e a diferença última podem também assumir o papel de gêneros; parece-nos possível que os termos forma (εἶδος) e gênero (γένος) nem sempre sejam utilizados pelo filósofo no sentido estrito que conferiu aos mesmos e em certa medida possam se intercambiar<sup>446</sup>.

Ademais, é preciso ainda considerar que caso Aristóteles, em suas discussões sobre o intelecto, esteja em interlocução com os platônicos, é possível que em seu estudo da intelecção dos indivisíveis use o termo εἶδος para acentuar sua posição crítica em relação aos platônicos. Ou seja, o referido indivisível na forma, do *De anima* III 6, designaria antes, no interior do pensamento aristotélico, os gêneros do ser, mas o filósofo utilizaria o termo εἶδος

<sup>445</sup> Cf. *De interpretatione* 7 17a<sub>39</sub>-b<sub>1</sub>, e acima, item 2.3 Os modos de se dizer o indivisível: sentidos do ἔν, p. 115-116, n. 122.

<sup>446</sup> Em *Metaph.* Δ 6 1015b<sub>28-29</sub> Aristóteles usa o termo γένος, mas se refere ao universal coextensivo com a classe que nomeia, isto é, a forma. Em *Metaph.* I 10 1058b<sub>28</sub>, γένος novamente aparece em um contexto que se esperaria uma menção à forma.

em um sentido mais largo, nesse estudo da νόησις, como uma remissão crítica à doutrina das formas dos platônicos. Aliás, logo após a rápida discussão da indivisibilidade na forma (cf. *DA* III 6 430b<sub>14-17</sub>), o filósofo acrescenta uma observação que parece dirigir-se criticamente aos platônicos, adverte: “*Pois há também para estes [para os indivisíveis na forma] algo indivisível, mas igualmente não separado,*” (cf. *DA* III 6 430b<sub>17-18</sub>: ἔνεστι γὰρ κἄν τούτοις τι ἀδιαιρέτον, ἀλλ’ ἴσως οὐ χωριστόν.). Como discutimos anteriormente, interpretamos que o “sentido comum” é o indivisível da alma no qual o intelecto humano induz seus indivisíveis, afinal, depende dos φαντάσματα – afecção do “sentido comum” – para apreender seus universais<sup>447</sup>. Assim, Aristóteles dirigir-se-ia aos platônicos para dizer que mesmo os indivisíveis na forma – possível remissão à teoria das idéias – são apreendidos como algo uno e indivisível em razão de existir algo indivisível na alma (o “sentido comum”) no qual o intelecto induz seus universais. Portanto, não há nada separado que conceda unidade e indivisibilidade às formas (ou aos gêneros do ser), pois é a própria alma que é capaz de apreender o um, o mesmo, o semelhante e os seus contrários inerentes às múltiplas coisas que afetam os sentidos. Em outras palavras, o filósofo advertiria que, a despeito da multiplicidade das afecções sensíveis, o “sentido comum” é o indivisível da alma que guarda as formas sensíveis (quantidades e qualidades) a partir das quais o intelecto pode induzir o seu inteligível também uno e indivisível. Mas, talvez estejamos confabulando em demasia sobre possíveis diálogos filosóficos, quiçá, inverificáveis; busquemos, então, outros argumentos.

Lembremos que em *De anima* III 8 Aristóteles refere-se ao intelecto como a forma das formas e à sensação como a forma dos sensíveis (cf. *DA* III 8 432a<sub>2-3</sub>: καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.). Ora, se a sensação é a forma dos sensíveis, então a sensação também (semelhantemente ao intelecto) apreende coisas indiferenciadas, regularidades, o mesmo na multiplicidade, bem como os contrários destes, e tais se

---

<sup>447</sup> Ver acima item 2.3.2 Indivisível na forma, p. 242-245.

constituem, como vimos, nos primeiros universais na alma (isto é, qualidades e quantidades, sensíveis próprios e comuns). Conforme Aristóteles observa em *Analíticos Posteriores* II 19 que a sensação é do universal (cf. *Anal. Post.* II 19 100a<sub>15</sub>-b<sub>1</sub>). Quanto ao intelecto ser a forma das formas (εἶδος εἰδῶν), que a alma intelectual seja o lugar das formas em potência, Aristóteles já asseverou anteriormente (cf. *DA* III 4 429a<sub>27-29</sub>). Resta, então, agora saber a que se refere exatamente a dupla menção do termo εἶδος nesse passo. Sabemos que os universais de máxima extensão (“um” e “ser”) não são gêneros para Aristóteles (cf. *Metaph.* I 2 1053b<sub>20-24</sub>), por mais forte razão também não são formas, pois são noções comuns que se predicam por analogia de todos os modos de ser, não exprimindo propriamente o ser de cada espécie de coisa ou os gêneros do ser. Portanto, o Estagirita nunca significaria com o termo εἶδος um universal que se predica de todas as coisas por analogia. Entretanto, se ambos os termos εἶδος do passo supracitado designam a forma em seu sentido próprio, como essência de cada espécie de coisa, a expressão ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν significaria que o intelecto é a essência das essências. Assim, talvez o filósofo apenas busque uma aproximação entre os termos νοῦς e εἶδος em um modo um pouco metafórico, quiçá, poético. Afinal, não é possível que o intelecto seja o ser de todas as espécies, porque, então, por um lado, todas as espécies seriam capazes de pensar e, por outro lado, o ser do intelecto se constituiria de noções contrárias. À vista disso, então, no passo supracitado, εἶδος e εἰδῶν são noções universais cuja extensão não deve ser a mesma. Ora, universal mais extenso do que a essência de cada espécie de coisa e que não é apenas um predicado comum é um gênero. E, quanto aos gêneros primeiros ou gêneros do ser, estes não possuem sequer matéria inteligível, logo, não admitem outros gêneros superiores a eles, são puras formas inteligíveis ou o ser das coisas segundo classes mais abrangentes. Afigura-nos, então, que mesmo uma categoria poderia ser denominada, em um sentido mais largo, forma (εἶδος), pois estas também exprimem o que é ser em geral. Se assim o for, então Aristóteles diria no passo do *De anima* III 8 que o ser do intelecto



compreende o ser de todas as espécies de coisas, e isso significaria dizer que o intelecto contém em potência as essências de todas as coisas. Mas o que contém em potência todas as espécies de coisas são justamente as noções mais abrangentes do que é ser – os gêneros do ser – cuja análise e divisão fornece as definições ou o ser de cada espécie de coisa. Sendo assim, para que a expressão ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν seja, de fato, explicativa do modo de ser do intelecto, parece significar antes que o intelecto é uma disposição da alma e, nesse sentido, uma forma. Porém, o intelecto não é efetivamente a forma de todas as formas, mas, sim capaz de abrigar em si tudo o que é ser, todas as espécies de coisas, todos as formas em potência, pois apreende em si as classes mais abrangentes do que é ser, isto é, os gêneros do ser ou categorias. Agora, sim, a expressão ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν parece mais compreensível e coerente com o esforço aristotélico de distinguir seus universais segundo a extensão. Pois Aristóteles diria que o intelecto é o ser das formas, isto é, o intelecto é a disposição da alma que apreende os modos de ser em geral e, por meio da divisão ou análise desses gêneros do ser, pode, então, conhecer as essências de cada espécie de coisa. Deste modo, nesse passo, ainda no interior da noética de Aristóteles, entendemos que devemos supor que o termo εἶδος seja empregado em um sentido mais largo, referindo-se antes ao ser em geral e não ao ser de cada espécie de coisa. Por exemplo, o intelecto imediatamente (isto é, sem ser necessário demonstrar), define o que é a unidade, a saber: unidade é uma quantidade indivisível; e pode assim definir ou empreender uma caça dos predicados porque primeiro induziu e contém em si o ser da quantidade. Nesse sentido o intelecto é a forma da forma, isto é, apreende antes um universal mais extenso, o gênero do ser, cuja divisão fornece a definição ou a forma de cada espécie de coisa.

Cabe ainda mencionar que Aristóteles, em *Metafísica* Δ 7, quando classifica os sentidos por si do ser, diz que estes são tantos quantos são as figuras categoriais (cf. *Metaph.* Δ 7 1017<sup>a</sup><sub>22-30</sub>), bem como considera que ser significa também o que é ser verdadeiro ou falso

e em ato ou em potência. Entretanto, o ser como verdadeiro ou falso e segundo o binômio ato/potência apóia-se nos demais modos de ser. Ou seja, as substâncias e seus atributos que são em potência ou em ato, bem como verdadeiro ou falso é o pensamento dessas coisas quando são compostas. Sendo assim, o significado principal do ser é o das figuras categorias, pois tudo o que é por si é uma substância ou um atributo desta. Quanto à substância enquanto forma, embora essa exprima o ser de cada espécie de coisa, não diz o que são as coisas em geral. Assim, parece-nos plausível que o indivisível na forma apreendido em um tempo indivisível e no indivisível da alma designe antes a essência das coisas em geral (categorias), pois essas são por si mesmas unas e ser. Bem como, em última análise, as categorias são as partes das definições, e não o ser de cada espécie de coisa que se compõe de gênero e diferença. Deste modo, para se conhecer o ser de cada coisa é preciso antes ter apreendido os modos de ser em geral, isto é, as categorias. E, por conseguinte, para aprender uma ciência não é preciso conhecer todas as coisas particulares e sequer todas as espécies, pois é a partir da indução dos sentidos do ser em geral (categorias) que se pode, então, conhecer cada espécie de coisa e os princípios próprios de cada ciência.

Enfim, entendemos que para a inteira inteligibilidade do *De anima* III 6 é preciso supor que o indivisível na forma mencionado pelo filósofo se refira antes à indivisibilidade nocional de cada gênero do ser. Em outros termos, tais indivisíveis não são propriamente as unidades expressas nas fórmulas definicionais, não são o “o que é” (τό τί ἐστίν) de cada espécie de coisa, mas sim “o que é segundo o que era ser” em geral (cf. *DA* III 6 430b<sub>28</sub>: τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι). Afinal, segundo o Estagirita, os indivisíveis na forma são apreendidos em um tempo indivisível (cf. *DA* III 6 430b<sub>15</sub>)<sup>448</sup>, entendemos, por conseguinte, que tais indivisíveis não poderão ser as definições. Pois não nos parece possível que as definições sejam apreendidas em um único intervalo de tempo, dado que o λόγος da essência

---

<sup>448</sup> Tempo indivisível que não nos afigura ser o “agora” (τό νῦν), como já discutimos, mas um único intervalo de tempo no qual não se pensa outra coisa senão uma noção unitária ou um inteligível apreendido sem dividi-lo em partes - ver acima item: 2.3.1 Indivisível segundo o quanto, p. 165-171.

é conhecido por meio de uma investigação dos predicados que constituem as suas partes, isto é, uma pesquisa do gênero próximo e da diferença última. Evidentemente, o enunciado da forma deve exprimir unidade e indivisibilidade (cf. *Metaph. Z* 17), mas embora essas proposições apresentem uma atribuição essencial e não sejam propriamente demonstráveis, não nos parece correto confundir a intelecção dessas com a dos simples ou dos universais sem partes (como vimos em nosso exame dos *Anal. Post.* II 13 e 19). Além disso, os simples são apreendidos em um modo necessariamente verdadeiro, não havendo para estes a possibilidade do falso, mas apenas da ignorância, porque tais não são composições de intelecções, não são apreendidos discursivamente (cf. *DA* III 6 430a<sub>26-28</sub>, 430b<sub>27-30</sub>; *Metaph. Θ* 10 1051b<sub>23-25</sub>). Ora, não nos parece que as definições possam ser apreendidas nesse modo necessário e imediato em que os simples são apreendidos. E caso aceitemos que as formas são apreendidas do modo necessário como são apreendidos os simples, parecerá que o filósofo oferece uma solução muito ingênua, quiçá, dogmática, às críticas ao conhecimento levantadas pela sofística. Afinal, a ciência seria, então, antecedida e garantida por uma intelecção que apreende sem qualquer investigação e de um modo sempre verdadeiro não apenas as noções simples que constituem as definições, mas o próprio ser de cada espécie de coisa. Ou seja, “homem”, “elefante”, “bode-cervo”, “ornitorrinco”, etc., uma gama gigantesca de diferenças, semelhanças e determinações, seria, sem qualquer investigação, apreendida verdadeiramente. Em contrapartida, também não nos parece que Aristóteles pretenda sustentar que a partir de uma apreensão inexata das definições e embate das opiniões comuns, em algum momento o intelecto (desprovido de princípios necessários), por uma espécie de visão advinda do atrito das opiniões, seja capaz de apreender verdades absolutamente necessárias. Antes, supomos que as definições podem ser apreendidas necessariamente porque anterior a elas é a intelecção sempre verdadeira dos simples (gêneros do ser ou categorias), e a partir desses é possível, então, empreender uma investigação dos predicados.

Dadas as razões que nos fazem supor que o indivisível na forma refere-se antes à indivisibilidade nocional dos gêneros do ser, voltemos aos passos da passagem supracitada (cf. *DA III 6 430b<sub>23-26</sub>*) que julgamos conter uma breve explicação do modo como os simples são conhecidos. E vejamos, brevemente, algumas exegeses mais comuns das linhas finais dessa passagem do tratado da alma. Citemo-las novamente:

*Pois de algum modo conhece-se por meio dos contrários. E é preciso que o cognoscente seja em potência e [um dos contrários] esteja nele. Mas se para alguma [das causas] não há um contrário, ele próprio conhece a si mesmo, é atividade e separado.”* (cf. *DA III 6 430b<sub>23-26</sub>*)<sup>449</sup>

Temístio considera que Aristóteles trata no último período dessa passagem, em 430b<sub>24-26</sub>, do intelecto que é mais afastado da potencialidade, que não pensa privações e nem o mal. E explica que o intelecto de fora (que atualiza o intelecto potencial) e a Causa Primeira (intelecto divino) não pensam privações. Mas o passo em questão, segundo o exegeta, referir-se-ia de preferência ao intelecto divino, porque este é o mais afastado da potencialidade e contrariedade<sup>450</sup>. Filopono, por sua vez, interpreta que Aristóteles refere-se, nessas linhas finais, à quinta espécie de coisas indivisíveis (conforme sua classificação dos indivisíveis do *DA III 6*)<sup>451</sup>; a saber, tais são as formas intelectuais e as divinas, sendo estas propriamente indivisíveis. E explica que formas desse tipo são inteligíveis em atualidade e também intelectos em atualidade, e se tais são inteligíveis e intelecto, pensam a si mesmos. Assim, segundo o exegeta, o intelecto que tem o inteligível fora dele, não pensa todo o tempo, mas o que tem seu objeto nele mesmo, pensa sempre, e tal é o intelecto de fora<sup>452</sup>. Estéfano (semelhantemente à Filopono) entende que Aristóteles, nos passos 430b<sub>24-26</sub>, discute como o intelecto humano pensa o que é divino, isto é, como se dá a intelecção das formas não-

<sup>449</sup> *DA III 6 430b<sub>23-26</sub>*: τῷ ἐναντίῳ γὰρ πως γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ † ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ †. εἰ δὲ τιμὴ μὴδὲν ἔστιν ἐναντίον † τῶν αἰτίων †, αὐτὸ ἑαυτὸ γιγώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστὶ καὶ χωριστόν. – ver acima nota 439.

<sup>450</sup> Cf. Themistius 111.34-112.7, *op. cit.*, p. 122-123.

<sup>451</sup> Cf. Philoponus 65,56-66,71, *op. cit.*, p. 81-82; mencionamos essa classificação no item 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis, p. 70.

<sup>452</sup> Cf. Philoponus 84,59-85,82, *op. cit.*, p. 98-99.

materiais classificadas pelo exegeta como quinta espécie de indivisível do *De anima* III 6<sup>453</sup>. Contemporaneamente, Hicks, Hamlyn, Koninck e Tricot interpretam que o Estagirita refere-se, em 430b<sub>24-26</sub>, ao primeiro motor imóvel<sup>454</sup>.

Berti<sup>455</sup> desautoriza as interpretações mencionadas acima, pois assevera que não vê nenhuma razão para Aristóteles, nesse contexto, fazer alguma alusão ao primeiro motor imóvel. Explica que essa interpretação tradicional remonta aos neoplatônicos e que é caracterizada por sua tendência teologizante, mas que não é compartilhada por todos. E o intérprete observa que para sustentar essa leitura é preciso supor que o sujeito do verbo “conhecer” da última linha (cf. *DA* III 6 430b<sub>25</sub>: γινώσκει) é diferente do sujeito do verbo “conhecer” de duas linhas acima (cf. *DA* III 6 430b<sub>23</sub>: γνωρίζει). Nesse caso, o Estagirita então passaria da descrição da inteligência humana – tema do capítulo – à descrição do intelecto divino, mudança de discussão que Berti considera totalmente fora de propósito. Mas, diversamente, o comentador considera haver uma perfeita correspondência no sentido de uma oposição entre a descrição da inteligência das causas que têm um contrário e das que não têm. Ou seja, segundo Berti, na primeira descrição, a inteligência se produz por meio do seu contrário (cf. *DA* III 6 430b<sub>23</sub>: τῷ ἐναντίῳ) que já se encontra no sujeito que conhece (cf. *DA* III 6 430b<sub>24</sub>: ἐν αὐτῷ), sendo este em potência (cf. *DA* III 6 430b<sub>23</sub>: δυνάμει) em relação ao objeto conhecido. Na segunda descrição, a inteligência se produz por meio da própria coisa (cf. *DA* III 6 430b<sub>25</sub>: αὐτῷ, ms. M) cuja forma não está ainda presente na alma do sujeito que conhece. Assim, αὐτό de 430b<sub>25</sub> apenas significaria, segundo Berti, que esta inteligência se dá do mesmo modo que a precedente. Ou seja, a inteligência do inteligível que não está ainda em potência na alma é em ato somente quando o inteligível se encontrar presente e, uma vez que

<sup>453</sup> Cf. Stephanus 547,17-23; 552,26-553,16, *op. cit.*, p. 126-127; 132-133.

<sup>454</sup> Mencionamos tais autores apenas como representativos dessa linha interpretativa admitida mesmo contemporaneamente. Citamos Hamlyn: “*The last sentence clearly refers to the Aristotelian God, who having no matter is not subject to contraries (cf. Metaphysics 1075b<sub>20</sub> ff., which says that what is primary has nothing contrary to it because it has no matter).*” (cf. Hamlyn, *op. cit.*, 144-145). Ver também: Hicks, *op. cit.*, p. 523; Tricot, *op. cit.*, p. 188, n. 2 e Koninck, T. *Aristote, l’intelligence et Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 117-120, Koninck [1987], *op. cit.*, p. 224.

<sup>455</sup> Cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 400-401.

a intelecção é efetivada, ela é então separada das outras coisas (isto é, o conhecedor nesse ato não contém em seu pensamento nenhuma outra coisa, quer sensível quer inteligível). E conclui que mesmo no caso das formas das substâncias (que não têm contrários) não há razões para crermos que a intelecção destas é uma intuição imediata e instantânea, mas, ao contrário, o tempo e o ato da alma necessários para pensá-las são complexos.

Concordamos com Berti que em 430b<sub>24-26</sub> Aristóteles não se refere ao primeiro motor imóvel, mas à intelecção humana, como discutimos acima. Entretanto, não nos parece possível não admitirmos nenhuma proximidade entre essa breve menção à capacidade do intelecto humano de conhecer a si mesmo (cf. *DA* III 6 430b<sub>25</sub>: αὐτὸ ἑαυτὸ γιγώσκει) e o pensamento do pensamento examinado em *Metafísica* Λ 9. Lembremos, portanto, rapidamente de algumas passagens emblemáticas de *Lâmbda*<sup>456</sup>. Aristóteles, examinando o intelecto do primeiro motor imóvel em uma argumentação por contraposição às propriedades do intelecto humano, considera que se a intelecção não é atual, mas a faculdade permanece em potência, a continuidade da intelecção nesse caso é penosa (cf. *Metaph.* Λ 9 1074b<sub>29</sub>: ἐπίπνον). Deste modo, ao menos com relação à intelecção que não é atual, o Estagirita afirma que, então, o inteligível deve ser mais valoroso do que o intelecto (cf. *Metaph.* Λ 9 1074b<sub>28-30</sub>)<sup>457</sup>. Além disso, observa que o inteligir e a intelecção pertencem até mesmo ao que

<sup>456</sup> Não é nosso objetivo, aqui, desenvolver uma análise de *Metafísica* Λ 7 e 9. Estudo que constava em nosso projeto inicial, mas, porque essa investigação nos levaria a um vasto campo de pesquisa que lhe é próprio, entendemos que não seria possível realizá-la neste trabalho. Mas, citaremos no parágrafo acima algumas passagens de *Lâmbda* apenas para mostrar que Aristóteles analisa o primeiro motor imóvel estabelecendo, em vários momentos, comparações com o intelecto humano. O que nos faz entender que se a intelecção de si mesmo do *De anima* III 6 430b<sub>24-26</sub> não se refere à intelecção do primeiro motor imóvel, e sim à intelecção humana (diferentemente do que pensou certa tradição), contudo, não é possível ignorar a proximidade existente entre essa passagem do tratado da alma e as discussões de *Metafísica* Λ 7 e 9.

<sup>457</sup> Cabe mencionar novamente que Zingano supõe haver uma evolução da noética de Aristóteles, tal que *Metafísica* Λ, particularmente Λ 7 1072b<sub>22</sub>, pertenceria a uma fase inicial da teoria do intelecto. Explica sumariamente essa fase nos seguintes termos: “Ela consiste, fundamentalmente, em sugerir, assim como Platão, que a atividade de pensamento deve ser moldada a partir do objeto de pensamento, que a νόησις deve ser pensada em função da natureza do νοητόν.” (cf. Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 27). Como mencionamos na nota acima, não pretendemos aqui partir para uma análise de *Metafísica* Λ 7 e 9, mas cabe observar que consideramos não haver elementos textuais suficientes para afirmarmos que há uma teoria do intelecto humano em *Lâmbda* diferente do tratado da alma. Possivelmente o pensamento do filósofo sofreu alguma evolução ou mudança, mas quanto à teoria do intelecto, porque essa prima pela elipticidade e é, de fato, somente no *De anima* III 4-8 apresentada mais plenamente, não nos parece ser possível reconstituir uma evolução a partir de *Metafísica*

intelige o pior, assim sendo, a inteligência não poderá ser o que é mais excelente (cf. *Metaph.* Λ 9 1074b<sub>31-33</sub>). E conclui acerca do primeiro motor imóvel dizendo: “*então, entende a si mesmo, se é verdade que é o melhor, e é a inteligência inteligência da inteligência.*” (cf. *Metaph.* Λ 9 1074b<sub>33-35</sub>: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.). O que está em questão nesses passos é a distinção entre o intelecto que pensa outros inteligíveis e o intelecto que pensa tão-somente a si mesmo. Ora, o intelecto que pensa outros inteligíveis e não tão-somente a si mesmo pode ser em potência, a continuidade de sua atividade pode ser penosa e este intelecto é capaz de pensar coisas indignas. Sendo assim, o intelecto do primeiro motor imóvel pensa tão-somente a si mesmo, pois, pensando a si mesmo, sua atividade é contínua, não causa nenhuma fadiga, ademais, é um pensamento do que há de melhor. Mas, porque o filósofo começa esse estudo do intelecto do primeiro motor imóvel comparando-o com a inteligência que pode ser em potência, entendemos que a inteligência de si mesmo deduzida dessa argumentação não necessariamente se circunscreve à inteligência do primeiro motor<sup>458</sup>. No entanto, mesmo que o Estagirita considere nesse passo apenas a inteligência do primeiro motor e a inteligência de si mesma mencionada não se refira, em nenhuma medida, ao intelecto humano, não podemos ignorar a semelhança entre a formulação deste passo (cf. *Metaph.* Λ 9 1074b<sub>33-34</sub>: αὐτὸν ἄρα νοεῖ,) e a do tratado da alma (cf. *DA* III 6 430b<sub>25</sub>: αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει) – o que talvez tenha levado a tradição a interpretar que o passo do *De anima* refere-se à inteligência do primeiro motor imóvel, e não ao

---

Λ e *Analíticos Posteriores* II 19. Antes, supomos que a primazia do inteligível em relação ao intelecto mencionada em Λ 7 1072b<sub>22</sub> apresenta apenas uma das fases da operação intelectual (quando o intelecto é ainda em potência e não possui o seu inteligível) e não uma fase da noética de Aristóteles. Afinal, o próprio *DA* III 4 afirma que quando o intelecto é uma δύνωμις (e não ainda uma ἔξις), é receptor da forma (cf. *DA* III 4 429a<sub>15-16</sub>: δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους), semelhantemente como fez em Λ 7 1072b<sub>22</sub>. Ademais, mesmo em *Lambda* 7 1072b<sub>22-24</sub>, Aristóteles considera que o intelecto é receptáculo do inteligível, mas que é em ato quando o possui, sendo essa posse o que há de divino no intelecto, por conseguinte, afirma que a contemplação é o que há de mais prazeroso e excelente. Deste modo, não diríamos que o inteligível ativamente molda o intelecto, mas, de fato, o inteligível no mundo é o conteúdo do intelecto. Todavia, o inteligível, na medida em que não é separado da matéria, não é um intelecto; já o intelecto é propriamente uma capacidade de pensar, porém, quando não se encontra na posse do seu inteligível, não pode pensar. E nos parece que essa doutrina é constante em ambos os textos (*Metafísica* Λ 7 e *De anima* III 4-8).

<sup>458</sup> Entendemos que para uma boa leitura de *Metafísica* Λ 7 e 9 é preciso, primeiramente, discernir quando o Estagirita analisa o intelecto do primeiro motor imóvel em comparação com o intelecto humano, o que nessas comparações é próprio e o que é comum a tais intelectos – entretanto, tal distinção nem sempre é evidente.

intelecto humano. De todo modo, certo é que para o filósofo melhor do que inteligir tudo – pois, nesse caso, incluir-se-ia a intelecção do que é pior –, é inteligir o que é melhor, e se tal é o próprio intelecto, então melhor é inteligir a si mesmo. E dado que buscamos sustentar, em nossa leitura do *De anima* III 6 430b<sub>24-26</sub>, que o intelecto humano também é capaz de inteligir a si mesmo, se assim o for, então essa atividade intelectual é melhor do que as outras operações do intelecto envolvidas com inteligíveis diferentes do próprio pensamento. Ademais, logo após aquela argumentação inicial sobre a intelecção de si mesmo, Aristóteles observa: “*parece sempre de outra [coisa] a ciência, e a sensação, e a opinião e o raciocínio, mas é secundariamente de si mesma.*” (*Metaph.* Λ 9 1074b<sub>35-36</sub>: φαίνεται δ’ ἀεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ ἀίθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ’ ἐν παρέργῳ.). Certamente, nesse passo, o filósofo examina o intelecto humano, pois classifica disposições do pensamento humano. Assim, a essa afirmação ainda reticente, segue-se algumas explicações, vejamos: “*Ou, com relação a alguns casos, a ciência é as coisas, quanto às produtivas sem matéria é a substância e o que era ser, mas quanto às teóricas as coisas são a noção e a intelecção? Não sendo, então, diferente o inteligido e o intelecto, tudo o que não tem matéria, será o mesmo, e a intelecção [será] uma só com o inteligido.*” (*Metaph.* Λ 9 1074b<sub>38</sub>-1075a<sub>5</sub>: ἢ ἐπ’ ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἕτερον οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.). Como vimos, Aristóteles antes afirmou que as capacidades cognitivas (ciência, sensação, opinião e raciocínio) são primeiramente conhecimento de coisas diversas e, secundariamente, conhecimento delas mesmas. No passo supracitado, o filósofo desenvolve esse argumento anterior por meio de uma questão e coloca o problema de saber com o que se identificam diferentes tipos de conhecimento. Mas, tal afigura ser uma falsa questão, pois o que se espera é o consentimento do que se expressou por meio de uma pergunta, afinal, o que



se afirma nas linhas seguintes (cf. *Metaph.* Λ 9 1075a<sub>3-5</sub>) pressupõe a admissão do que foi sugerido na indagação. Assim, por meio dessa falsa questão, o Estagirita parece considerar que quanto às “ciências” produtivas sem matéria, por exemplo, a medicina, essa se identifica com a saúde, e não com a doença, logo, com a substância e o que era ser, e não com a privação. Por outras palavras, o médico conhece a substância e a essência da saúde que é capaz de restabelecer em um outro ou em si mesmo enquanto outro. Quanto às ciências puramente teóricas, estas parecem ser conhecimento do próprio λόγος e da inteligência, e não da forma de algo (como na medicina) e, nesse sentido, afiguram ser primeiramente um conhecimento do próprio pensamento e não de uma outra coisa. Por exemplo, o geômetra investiga os que são por abstração (ponto, comprimento, ângulo reto, círculo, etc.), isto é, realidades que existem separadas somente no pensamento. Assim sendo, o geômetra examina o próprio pensamento enquanto possui uma matéria inteligível separada das formas sensíveis da φαντασία. Mas até mesmo o pensamento dos que são por abstração não é primeiramente um pensamento de si mesmo, pois o pensamento não possui nenhuma matéria, nem a inteligível, e as realidades matemáticas são uma matéria inteligível. Quanto ao filósofo, quando investiga o ser enquanto ser, e não tal ou tal definição, não o ser de cada espécie de coisa, mas os modos de ser em geral, esses não possuem sequer matéria inteligível, como vimos (cf. *Metaph.* H 6 1045a<sub>36-b2</sub>). Sendo assim, nessa investigação do ser enquanto ser, o filósofo conhece a si mesmo, o próprio pensamento, pois, tendo apreendido tudo o que é ser no mundo, esses inteligíveis constituem os próprios princípios ou limites do pensamento. À vista disso, o conhecimento mais distante da matéria, não o conhecimento da definição ou forma de algo, ou ainda, a abstração do comprimento, mas a inteligência do que não tem sequer matéria inteligível (e como vimos, tais são as categorias – cf. *Metaph.* H 6 1045a<sub>36-b2</sub>), essa inteligência afigura se identificar com o inteligido (cf. *Metaph.* Λ 9 1075a<sub>4-5</sub>: καὶ ἡ νόησις τῶ νοουμένῳ μία.). Assim, nos passos supracitados, o filósofo parece explicar que, para o

intelecto humano, quanto mais esse é capaz de pensar coisas sem matéria, mais ele se identifica com o que pensa. E, nesse tipo de atividade, a inteligência humana assemelha-se ao pensamento do primeiro motor imóvel, entretanto, enquanto o intelecto humano é desse modo às vezes, o deus é sempre (cf. *Metaph.* Λ 7 1072b<sub>25</sub>: ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί.). Ademais, ao final do *De anima* III 6, Aristóteles afirma que a inteligência, não de tudo, mas “do que é segundo o que era ser” é verdadeira (cf. *DA* III 6 430b<sub>27-28</sub>: ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ’ ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής,) porque é deste modo a inteligência de tudo o que é sem matéria (cf. *DA* III 6 430b<sub>30</sub>: οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.). Ora, novamente não nos parece ser possível ignorar a semelhança desse argumento com o que o filósofo afirmou na *Metafísica*. Como vimos, o Estagirita asseverou que em tudo o que não tem matéria (cf. *Metaph.* Λ 9 1075a<sub>4</sub>: ὅσα μὴ ὕλην ἔχει,) a inteligência e o inteligido se identificam e, como supomos, tratava nesse passo não apenas do intelecto do primeiro motor imóvel, mas deste em comparação com pensamento humano. Sendo assim, enquanto na *Metafísica* a ausência da matéria (cf. *Metaph.* Λ 9 1075a<sub>4</sub>: ὅσα μὴ ὕλην ἔχει,) justifica a identidade entre o que se conhece e o conhecedor, no *De anima* a inteligência do que é próprio ao intelecto justifica-se como necessariamente verdadeira porque esse inteligível é sem matéria (cf. *DA* III 6 430b<sub>30</sub>: οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.). Portanto, entendemos que, ainda que Aristóteles nos passos da *Metafísica* refira-se tão-somente ao primeiro motor imóvel, não podemos mitigar a proximidade entre essa argumentação e a do *De anima* III 6. Além do mais, em outra passagem do próprio *De anima*, o Estagirita pareceu já ter afirmado que, em certa circunstância, o intelecto humano é um pensamento do pensamento, isto é, entende a si mesmo. Vejamos os termos do filósofo: “*e assim, quando o que conhece torna-se, como se diz, cada coisa segundo atividade (e isso sucede quando pode atuar por si mesmo), até mesmo neste momento é em certo modo em potência, entretanto, não do mesmo modo como antes de aprender ou descobrir; e, por si mesmo, neste momento, pode entender a si mesmo.*”

(DA III 4 429b<sub>5-9</sub>: ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστημῶν λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν [τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ], ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δι' αὐτοῦ τότε δύνεται νοεῖν.). Certamente essa intelecção de si mesmo não é algo semelhante ao cogito cartesiano, como discute Koninck<sup>459</sup>, pois não se trata da tomada de consciência de que se é algo pensante como único remanescente da submissão de toda a realidade a uma dúvida hiperbólica. Ao contrário, entendemos que o pensamento de si mesmo em discussão é uma intelecção dos próprios princípios ou limites do pensamento, princípios estes que se constituem em uma posse ou disposição (ἔξις) do intelecto a partir da intelecção dos modos de ser no mundo. Logo, é o mundo ou os inteligíveis que devem ser admitidos inicialmente, e o intelecto humano realiza-se a partir da intelecção dos modos de ser no mundo. Mas também não nos parece correto compreender que a intelecção de si mesma mencionada pelo Estagirita refira-se à intelecção em geral de todo inteligível que já se tenha constituído em uma posse ou disposição (ἔξις) do pensamento, como parece querer Berti. Afinal, como vimos, embora os conhecimentos teóricos sejam, em certa medida, um conhecimento de si mesmo – o geômetra investiga realidades que só existem separadas no pensamento e não se constituem em definições das substâncias no mundo –, todavia, entendemos que a atividade intelectual do geômetra, por exemplo, é distinta da investigação do ser enquanto ser, das noções comuns a todas as ciências e dos axiomas. Entendemos que essa investigação filosófica é primeiramente um pensamento do pensamento, embora não seja possível empreendê-la antes de se ter apreendido os modos de ser no mundo ou estrutura inteligível da realidade; deficiência ontognosiológica que caracteriza o pensamento humano e que o distingue do primeiro motor imóvel cuja vida é aquela de uma pura e ininterrupta intelecção de si mesmo.

---

<sup>459</sup> Cf. Koninck, T. [2008], *op. cit.*, p. 95-123.

Enfim, voltemos à primeira questão que nos trouxe até aqui, buscávamos compreender como os indivisíveis na forma são apreendidos pelo intelecto. Vimos em *Analíticos Posteriores* I 18 que o conhecimento de alguns dos ditos por abstração envolve também um procedimento indutivo e, por conseguinte, a sensação, pois tais pertencem ao gênero da quantidade. Assim, entendemos que são antes os gêneros os princípios apreendidos por meio da indução. Fomos, então, à *Analíticos Posteriores* II 19, capítulo no qual Aristóteles trata da intelecção dos princípios, para verificarmos como ocorre a intelecção destes e se estes são as espécies, os gêneros, ou outros universais. Afinal, se tais princípios são as espécies ou formas, então possivelmente tal capítulo dos *Analíticos* nos forneceria uma explicação do modo como o indivisível na forma classificado em *De anima* III 6 é apreendido. Em II 19, no tratado da demonstração, o procedimento indutivo é enunciado novamente como o meio utilizado pelo intelecto para apreender seus universais sem partes a partir da sensação. No entanto, o Estagirita apresenta nesse capítulo dos *Analíticos* um universal segundo a espécie (homem), outro segundo o gênero (animal) e ainda um universal mais extenso do que estes que entendemos tratar-se das categorias. E não encontramos razões suficientes, naquele capítulo, que nos fizessem afirmar que tais universais são apreendidos segundo uma progressão de estados cognitivos da alma que forneceria, primeiro, os universais menos extensos (espécies), depois os mais extensos do que estes (gêneros) e, por fim, os mais extensos, mas que não são comuns por analogia (categorias). Porquanto, entendemos, em nossa leitura do derradeiro capítulo dos *Analíticos*, que o filósofo tão-somente mostra que a sensação quando se constitui em uma permanência na alma é de um universal e, a partir deste, é possível induzir os universais sem partes. Ademais, ao final desse capítulo, o Estagirita apresenta então a disposição do pensamento responsável pela indução de tais universais, a saber: o intelecto. Mas, ainda não estando certos se os universais sem partes induzidos pelo intelecto a partir dos dados da sensação são as espécies, gêneros ou categorias,

fomos à *Analíticos Posteriores* II 13, pois nesse capítulo Aristóteles trata da pesquisa das definições. Em II 13 vimos que os princípios de todas as coisas são os simples e as definições, sendo que os simples possuem por si mesmo suas propriedades enquanto as outras coisas possuem certas propriedades segundo os simples. Restava, então, compreender, o que são os simples, pois entendemos que tais não podiam ser as próprias definições, pois essas são constituídas a partir da divisão dos gêneros e caça dos predicados essenciais. Descobrimos, então, em *Metafísica* H 6, que as categorias ou gêneros do ser são incausadas ou por si mesmas “um” e “ser”. Ora, entendemos, assim, que os simples que constituem todas as coisas e que possuem suas propriedades por si mesmas, afinal, são incausados, não poderiam ser outra coisa senão as categorias ou gêneros do ser. Deste modo, quando voltamos ao *De anima* III 6 e à questão inicialmente formulada de saber como se apreende os indivisíveis na forma, entendemos, então, que para inteligibilidade da teoria do conhecimento de Aristóteles, tais não poderiam ser propriamente as formas. Afinal, a forma não é apenas o nome da espécie, mas um λόγος da essência, uma definição, ou seja, uma composição de intelecções. Sendo assim, as formas ou as definições não afiguram ser um dos indivisíveis do *De anima* III 6, pois, logo no começo do capítulo, Aristóteles distingue os indivisíveis, tema do seu estudo, das composições de intelecções. À vista disso, e depois de nosso percurso pelos *Analíticos*, concluímos que embora os gêneros do ser não existam fora de suas espécies e sejam substratos das diferenças, logo, admitam divisões, tais noções são mais propriamente primeiras e indivisíveis. Assim, a questão de saber como as formas são apreendidas, que guiou esta nossa investigação, deve agora ser reformulada, devemos perguntar como os gêneros do ser são induzidos pelo intelecto. Como vimos, *Analíticos Posteriores* II 19 não apresenta explicitamente o modo como o intelecto apreende os seus princípios ou universais sem partes; sabemos apenas que, a partir dos dados da sensação, o intelecto induz tais princípios. Mas, depois de compreendermos que as categorias são imediatamente “ser” e

“um”, o que também significa que são noções incausadas, e que tais são um dos indivisíveis do *De anima* III 6, entendemos que esses indivisíveis não poderiam ser apreendidos segundo uma relação de contrariedade, pois tais se constituem nos próprios princípios ou limites do pensamento. Assim sendo, supomos que a intelecção de si mesmo como uma atividade separada e que não admite contrariedade, mencionada em *De anima* III 6 430b<sub>24-26</sub>, poderia ser uma descrição do modo como o intelecto pensa as suas próprias categorias. Porém, novamente, não contamos com mais do que breves três linhas para compreendermos a intelecção dos princípios ou partes das definições e, por conseguinte, das ciências, e por que não dizer, intelecção dos princípios de toda atividade intelectual. Todavia, empreendamos mais esse esforço especulativo que se nos impõe, por um lado, em razão do estado lacunar dos textos de Aristóteles e, por outro, pelo desejo de compreender.

Assim, se a sensação é dos sensíveis próprios – branco, agudo, doce, quente, rugoso, etc. – (cf. *DA* II 6 418a<sub>12-14</sub>;) e comuns – movimento, repouso, número, figura, grandeza, unidade – (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-20</sub>, III 1 425a<sub>14-16</sub>), e tais são as formas dos sensíveis que permanecem na alma e constituem os φαντάσματα, afigura-nos que o intelecto induz nessas afecções do “sentido comum” seus universais. Entendamos melhor; grandeza, por exemplo, é com certa cor, textura, figura, mas, caso seja possível ignorar as demais formas sensíveis e apreender de um modo separado apenas a noção de continuidade em uma dimensão, tal afigura ser o comprimento da geometria (como discutimos)<sup>460</sup>. Número, por exemplo, é uma pluralidade de coisas (dois sabores, três figuras brancas, quatro cores), e caso ignoremos as demais formas sensíveis e apreendamos apenas a noção de pluralidade (dois, três, quatro), tais afiguram ser os números da aritmética. Deste modo, não nos parece surpreendente que a parte intelectual da alma – outra capacidade da alma de apreender universais – seja capaz de apreender na φαντασία outro universal como um modo de ser

---

<sup>460</sup> Ver acima item: 3.1 Indução dos que são por abstração, p. 311-325.

desses “sensíveis comuns” (da grandeza e do número, primeiros universais), ou seja, possa induzir a categoria da quantidade. E procedimento semelhante deve ocorrer para a apreensão das demais categorias. Por exemplo, o “sentido comum” é capaz de apreender simultaneamente as diferentes quantidades e qualidades pertencentes a uma mesma coisa que afeta os órgãos dos sentidos (cf. *DA III 2 426b<sub>28</sub>-427a<sub>5</sub>*; *De sensu 7 449a<sub>8-20</sub>*). O intelecto, por sua vez, é capaz de apreender na φαντασία que esse feixe de sensíveis pertence a algo uno quanto ao número (um indivíduo), substrato das diferenças, sem ser ele mesmo diferença de nenhum outro; apreende, então, em certa medida, o ser como uma substância. Porém, notemos bem, a apreensão das categorias como gêneros primeiros não é discursiva, pois, como vimos, cada categoria possui em si mesmo ser e unidade (cf. *Metaph. H 6 1045a<sub>36</sub>-b<sub>7</sub>*). Portanto, não haverá propriamente uma definição ou um λόγος da essência das primeiras intelecções, pois tais são noções simples e, como vimos, possuem, então, suas propriedades por si mesmas cuja análise fornecerá as propriedades das demais coisas (cf. *Anal. Post. II 13 96b<sub>23-25</sub>*). Sendo assim, o intelecto, na apreensão dos gêneros primeiros, não precisa percorrer várias diferenças até alcançar a diferença última, mas simplesmente apreende nas formas sensíveis as regularidades que não são sensíveis (mas apenas inteligíveis) e que exprimem o ser em geral das coisas. E essa apreensão não discursiva ou indução do universal sem partes é possível porque os inteligíveis apreendidos são puras formas inteligíveis, indivisíveis e absolutamente sem matéria, portanto, são noções que se identificam em simplicidade com o intelecto. Assim, antes do intelecto apreender os universais sem partes, enquanto é tão-somente uma δύναμις (cf. *DA III 4 429b<sub>29</sub>-a<sub>2</sub>*), depende da sensação para, nas formas que permanecem na alma e constituem a φαντασία, induzir as regularidades e diferenças inteligíveis. Nessas circunstâncias, enquanto os inteligíveis são ainda em um outro (na φαντασία), não são pensamentos – nesse sentido, são inteligíveis em potência; quanto ao intelecto, este é uma capacidade de pensar, mas privado do seu inteligível (cf. *DA III 4 430a<sub>6-9</sub>*). Entretanto, tão-

logo o intelecto induz os universais sem partes (categorias) na φαντασία, identifica-se com estes e se constitui. Afinal, desses inteligíveis não há contrários, não há sequer um φάντασμα ou uma permanência da sensação que propriamente se constitua em uma causa determinada da intelecção de tais universais. Destarte, é o próprio intelecto enquanto disposição para pensar que apreende nas formas da φαντασία, segundo uma relação de identidade, as regularidades e diferenças imperceptíveis para a sensação, mas compreensíveis, observáveis ou “visíveis” para o intelecto. E o Estagirita considera essa relação de identidade entre o intelecto é o inteligível nos seguintes termos: *“e ele próprio [o intelecto] é inteligível como os inteligíveis. Com efeito, a respeito dos que são sem matéria, é o mesmo o que entende e o que é entendido: pois o conhecimento contemplativo e o que, deste modo, é conhecido, são o mesmo.”* (DA III 4 430a<sub>2-5</sub>: καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν.). Novamente é flagrante a semelhança entre o passo supracitado e uma passagem de *Metafísica* Λ 9. Como vimos, em um estudo do primeiro motor imóvel em comparação com o pensamento humano, Aristóteles observa: *“Não sendo, então, diferente o entendido e o intelecto, tudo o que não tem matéria será o mesmo, e a intelecção [será] uma só com o entendido.”* (Metaph. Λ 9 1075a<sub>3-5</sub>: οὐχ ἕτερον οὖν ὄντος τοῦ νοούμενου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοούμενῳ μία.). Ora, como vimos, são justamente as categorias os universais absolutamente sem matéria (até mesmo sem matéria inteligível). Mas a operação intelectual que apreende estes universais sem partes inicialmente depende da sensação, pois o intelecto não “toca” a realidade sem os dados da sensação. E quando as sensações se constituem em permanências na alma (φαντάσματα), então o intelecto pode, por si mesmo, induzir seus universais sem partes que exprimem o modo de ser em geral dos sensíveis, isto é, as noções do o que é segundo o que é ser em geral no mundo (cf. DA III 6 430b<sub>28</sub>: τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι).



E nessa atividade de indução de noções absolutamente imateriais e indivisíveis, o intelecto identifica-se e constitui-se segundo esses universais sem partes. Afinal, o intelecto atualiza os inteligíveis em potência na φαντασία (pensamentos em potência) pensando-os, por conseguinte, apreende seus princípios conforme atualiza a si mesmo enquanto capacidade de pensar. Ademais, como Aristóteles explica no passo supracitado do tratado da alma, o próprio intelecto, quando apreende tais inteligíveis, torna-se também inteligível. Entendemos, assim, que em razão dos universais sem partes serem os próprios princípios do intelecto, o pensamento dessas noções é também um pensamento de si mesmo. Em outras palavras, o pensamento que pensa um outro, quando pensa os limites ou princípios inteligíveis da realidade, coloca para si mesmo os seus próprios limites ou princípios e, nesse sentido, identifica-se com o que pensa, bem como se constitui nessa atividade. Deste modo, ainda que inicialmente o intelecto humano dependa dos φαντάσματα para nessas afecções do “sentido comum” induzir os seus princípios, o pensamento dos simples, visto que é também um pensamento de si mesmo, é o que mais se assemelha ao puro ato do primeiro motor imóvel. E essa atividade contemplativa que se constitui em um conhecimento dos limites inteligíveis da realidade e, por conseguinte, dos princípios ou limites do próprio pensamento, afigura ser a tarefa do filósofo de investigação do ser enquanto ser. Mas, notemos bem, embora essa investigação seja uma atividade própria do filósofo, certamente a apreensão dos princípios ou limites do pensamento é função comum a todo animal racional.

Supomos, assim, termos explicitado – coerentemente com o pensamento do Estagirita – as operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis na forma, indivisibilidade esta que entendemos ser não da essência de cada espécie de coisa, mas do que é ser em geral. E, para concluirmos essa discussão, coloquemos em evidência alguns pressupostos de nossa leitura da noética de Aristóteles que sustentam essa nossa interpretação da intelecção dos gêneros do ser (conforme mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho). Nossa principal

suposição concerne à essência do intelecto humano, entendemos que o νοῦς, mesmo o humano, é um princípio ativo<sup>461</sup>. Ademais, supomos que embora o Estagirita refira-se ao intelecto ora em potência (cf. *DA* III 4 429a<sub>22</sub>; 5 430a<sub>11</sub>; a<sub>21</sub>), ora passível (cf. *DA* III 5 430a<sub>24</sub>), ora produtivo ou em atividade (cf. *DA* III 5 430a<sub>15</sub>; a<sub>17</sub>; a<sub>20</sub>), tais são apenas estados e operações distintas de uma única e mesma faculdade da alma<sup>462</sup>. Afinal, entendemos que *De anima* III 4 – capítulo tradicionalmente interpretado como um estudo do intelecto em potência – examina a faculdade intelectual em geral, pois as propriedades do intelecto aventadas nessa discussão (cf. *DA* III 4 429a<sub>15</sub>: ἀπαθές; 429a<sub>18</sub>: ἀμιγῆ; 429b<sub>5</sub>: χωριστός) não se distinguem significativamente das mencionadas em *De anima* III 5 (cf. *DA* III 5 430a<sub>17-18</sub>: χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς). Ora, poder-se-ia objetar-nos recorrendo-se aos passos de III 4 nos quais o Estagirita afirma que não há outra natureza da alma, senão que ela é capaz (cf. *DA* III 4 429a<sub>21-22</sub>: ὥστε μηδ’ αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἄλλ’ ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός.). Ademais, em *De anima* III 5, Aristóteles assevera que o intelecto como uma certa disposição e causa produtiva de toda inteligência é imortal e eterno (cf. *DA* III 5 430a<sub>23</sub>: ἀθάνατον καὶ

<sup>461</sup> Nesse ponto concordamos com Zingano ao assinalar repetidas vezes o caráter essencialmente ativo do intelecto humano nas discussões do *De anima* III 4-5 (cf. Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 168-171), embora não o sigamos quando propõe uma evolução histórica da noética de Aristóteles, tal que o tratado da alma apresentaria uma fase madura da teoria do intelecto (cf. Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 27-41). Afinal, visto que não podemos contar com grandes desenvolvimentos dessa teoria, não nos pareça ser possível reconstituir uma evolução da noética aristotélica. Mas, vejamos nos termos do intérprete, como ele entende a natureza do intelecto (para Zingano, com relação ao *De anima* III 4-5): “O intelecto é por essência uma atividade, mas, embora originariamente produtivo, não é constitutivo dos objetos de conhecimento, de modo que está preservado ao mesmo tempo o realismo. A epistemologia aristotélica atribui uma larga parte para a atividade intelectual no mundo dos universais, mas não deixa nunca de ser uma epistemologia fundada no mundo ou naturalizada: os universais que produzimos correspondem às espécies naturais, cujos exemplares são os diferentes indivíduos que povoam o mundo.” (cf. Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 170).

<sup>462</sup> Novamente, concordamos em parte com a explicação de Zingano sobre a dupla função do intelecto humano – uma função produtiva e outra passiva, sendo a função ativa mais nobre e princípio da função passiva –, em detrimento das interpretações tradicionais que supõem haver dois tipos de intelecto (cf. Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 173). No entanto, entendemos antes que o intelecto humano apresenta um duplo estado (potencial e atual) e uma dupla operação (aprendizado ou aquisição dos inteligíveis e contemplação). Assim, se para o aprendizado ou aquisição dos inteligíveis o intelecto sempre depende da sensação para atualizar-se, quando já na posse dos inteligíveis, pode atualizar-se por si mesmo. Ademais, quando já se constitui em uma disposição (ἔξις), pode contemplar os simples como uma pura atividade do pensamento, isto é, separado de toda materialidade. Nesse sentido, discordamos de Zingano ao não admitir a separabilidade do intelecto do corpo (cf. Zingano, M. [1998], *op. cit.*, p. 176). Certamente o intelecto depende da sensação para apreender todos os seus inteligíveis e investigar as coisas no mundo, deficiência onto-gnosiológica própria do intelecto humano. Mas também é condição da teoria do conhecimento de Aristóteles que o intelecto seja totalmente separado do corpo; assim, quando o intelecto pode passar à atividade por si mesmo e pensar tão-somente a si mesmo, essa atividade pode ser separada do corpo.

αἰδίων), enquanto o intelecto passível é corruptível (cf. *DA* III 5 430<sup>a</sup><sub>24-25</sub>: ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός). A partir dessas distinções entre os estudos do intelecto contidos nestes dois capítulos do tratado da alma, consagraram-se as exegeses que cindem o intelecto humano em duas partes. É, então, comum, até mesmo em nossas discussões contemporâneas, tomar-se por regra a distinção de dois tipos de intelecto na noética aristotélica, a saber: o intelecto em potência e o intelecto produtivo. Ademais, como vimos, a interpretação de Alexandre de Afrodísia distingue três tipos de intelectos envolvidos na intelecção humana – o intelecto material, o intelecto que é uma posse e o intelecto produtivo, ativo ou de fora. E, além das distinções existentes entre os estudos do intelecto do *De anima* III 4 e III 5, outra razão da divisão do intelecto humano em duas partes concerne ao fato deste não possuir em si mesmo os seus inteligíveis. Ou seja, porque Aristóteles começa seu estudo do intelecto (cf. *DA* III 4 429<sup>a</sup><sub>13-18</sub>) estabelecendo semelhanças entre a sensação e a intelecção, é comum a interpretação que estabelece uma absoluta analogia entre a sensação e a intelecção. Assim, dado que a sensação não possui os sensíveis, bem como o intelecto humano inicialmente não se encontra na posse dos inteligíveis, então, essas capacidades da alma dependem de um outro (respectivamente, do sensível e do inteligível) para atualizar suas potências. Certamente Aristóteles compara essas disposições da alma humana na medida em que ambas dependem de um outro para atualizarem-se, mas não propõe uma analogia perfeita. Porquanto, enquanto os sensíveis são princípios ativos que afetam os órgãos dos sentidos e produzem as sensações, os inteligíveis são em potência nas coisas que possuem matéria (cf. *DA* III 4 430<sup>a</sup><sub>6-7</sub>). Afinal, os inteligíveis efetivamente são as essências, formas, ou o ser dos estados de coisas complexos no mundo, porém, enquanto não são separados da matéria, são pensamentos em potência, pois somente o inteligível sem matéria é propriamente um intelecto (cf. *DA* III 4 430<sup>a</sup><sub>7-9</sub>). Ora, o intelecto humano é sem matéria, isto é, não é atualidade de nenhuma parte do corpo. Portanto, o intelecto humano é essencialmente um pensamento, entretanto

(diferentemente do primeiro motor imóvel), não possui em si mesmo seus inteligíveis. Deste modo, o intelecto humano é a disposição do pensamento que, semelhantemente à luz que atualiza as cores tornando-as visíveis, atualiza os inteligíveis na matéria fazendo-os vir a ser pensamentos (cf. *DA* III 5 430a<sub>15</sub>). Mas essa analogia também não é perfeita, pois o intelecto não apenas atualiza os inteligíveis como pensamentos, mas também atualiza-se a si mesmo como intelecto e inteligível. E quando contempla os simples, pensa tais inteligíveis como um pensamento de si mesmo, embora inicialmente tenha apreendido seus princípios na matéria. Assim, enquanto a metáfora da luz representa a capacidade do intelecto de atualizar os inteligíveis, a analogia com o tato para a explicação do modo como os simples são apreendidos (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>24</sub>) talvez seja mais ilustrativa da simultaneidade e imediaticidade em que o intelecto atualiza o inteligível como pensamento e a si mesmo como inteligível<sup>463</sup>. Afinal, o tato percebe os tangíveis simultaneamente ao toque, já que seu intermediário não é algo separado do próprio sentido. Destarte, quando o olho vê o amarelo não se torna amarelo, mas quando a mão toca o quente, torna-se quente. Logo, o tato é mais representativo do modo como a intelecção dos simples é intelecção de um outro (princípios ou limites inteligíveis da realidade – gêneros do ser) e, simultaneamente, constituição e intelecção de si mesmo (princípios ou limites do pensamento – categorias). Interpretamos, portanto, que há uma indevida cisão do intelecto humano por parte de algumas exegeses em razão deste não possuir em si mesmo os seus inteligíveis. Mas, se assumirmos que o intelecto é essencialmente um princípio ativo, embora dependente da sensação para apreender seus inteligíveis, não precisamos mitigar a afirmação do filósofo da natureza imaterial do intelecto, nem abandonar seu hilemorfismo; antes, habitamos as regiões fronteiriças dessa doutrina para compreendermos a teoria do conhecimento aristotélica.

---

<sup>463</sup> Ver acima item: 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis, p. 101-102.

Passemos, por ora, ao exame dos últimos passos do *De anima* III 6, passos nos quais o filósofo estabelece uma analogia entre a sensação dos sensíveis próprios e a intelecção “do que é segundo o que era ser” (cf. *DA* III 6 430b<sub>28</sub>: τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι).

### 3.3 O que é segundo o que era ser: ainda uma questão sobre a verdade

A partir de nossa análise das operações envolvidas na intelecção dos indivisíveis, compreendemos não apenas que o intelecto é a disposição do pensamento que por meio de um procedimento indutivo apreende na φαντασία os universais sem partes, mas também quais são propriamente os indivisíveis do *De anima* III 6. Vimos que tais indivisíveis são as primeiras intelecções (cf. *DA* III 8 432a<sub>10-14</sub>)<sup>464</sup> ou os incompostos (cf. *Metaph.* Θ 10 1051a<sub>17-25</sub>), ou ainda, os simples de que se constituem todas as coisas (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>22-25</sub>). E o filósofo classifica dentre essas primeiras intelecções o comprimento, as formas e o ponto. Ora, o ponto é privação do comprimento e, por sua vez, a forma deste contínuo pertence ao gênero da quantidade. Deste modo, se estamos certos em supor que os indivisíveis na forma do *De anima* III 6 não são as essências de cada espécie de coisa, mas as essências em geral, então, inteligíveis próprios para o intelecto são os gêneros do ser, assim como sensível próprio para a visão é a cor. E cremos que essa interpretação se coaduna perfeitamente com as linhas finais do *De anima* III 6 (cf. *DA* III 6 430b<sub>26-30</sub>). Passos nos quais Aristóteles retoma a discussão do problema da verdade mencionado no início desse mesmo capítulo (cf. *DA* III 6 430a<sub>26-b7</sub>), argumentação final que julgamos corroborar nossa interpretação do sentido de verdade próprio à intelecção dos indivisíveis então classificados.<sup>465</sup> Além disso, julgamos que somente noções simples (como supomos, os gêneros primeiros), são inteligíveis que preenchem os requisitos necessários para serem apreendidos por meio de uma operação

<sup>464</sup> Examinamos esses passos, *DA* III 8 432a<sub>10-14</sub>, acima, item: 2.3.2 Indivisível na forma, p. 227-233.

<sup>465</sup> Conforme discussão do item 2.2 O problema da verdade: a verdade na intelecção dos indivisíveis, no qual analisamos *DA* III 6 430a<sub>26-b7</sub>, ver acima, p. 69-113.

intelectiva necessariamente verdadeira. Vejamos, então, essas últimas considerações do Estagirita:

*“E, por um lado, a asserção é algo de algo, como também a negação, e é em todo caso verdadeira ou falsa; por outro lado, o intelecto não é em todo caso [verdadeiro ou falso], mas o do o que é segundo o que era ser é verdadeiro, e não algo de algo; mas, assim como a visão do próprio é verdadeira, porém, se o branco é um homem ou não é, não é sempre verdadeiro, assim se comporta tudo quanto é sem matéria.”* (cf. *DA III 6 430b<sub>26-30</sub>*)<sup>466</sup>

Ora, as definições não possuem um valor apofântico, não são proposições a partir das quais afirmamos ou negamos algo de algo (cf. *Anal. Post. I 2 72a<sub>20-21</sub>*). Assim, das definições não existem propriamente demonstrações, pois, constituem-se de predicções essenciais, logo, não há para elas um meio termo a ser investigado, antes, são elas as premissas das demonstrações do por quê de algo. Nesse sentido, poderíamos supor que Aristóteles com a expressão “do que é segundo o que era ser” (ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι) refere-se às definições, conforme interpretação corrente. Todavia, as definições, a despeito de não possuírem um valor apofântico, são composições de intelecções, portanto, é possível empreender uma investigação dos predicados equivocada e definir falsamente. Por exemplo, é possível definir o homem como um bípede sem penas, mas Aristóteles advertirá que tal definição não é correta, pois a divisão e caça dos predicados não foi realizada no interior de um mesmo gênero até que se alcance o gênero próximo e a diferença última corretamente (cf. *Anal. Post. II 13 97b<sub>31-36</sub>*; *Metaph. Z 12 1037b<sub>27-1038a<sub>30</sub></sub>*). Sendo assim, supomos que somente os simples ou, como entendemos, os gêneros primeiros, são

<sup>466</sup> Cf. *DA III 6 430b<sub>26-30</sub>*: ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς, καὶ οὐ τι κατὰ τινος· ἀλλ' ὡσπερ τὸ ὁρᾶν ἴτον ἰδίων ἄληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθὲς αἰεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης. – Entendemos que φάσις aqui (diferentemente de *Metaph. Θ 10 1051b<sub>25</sub>* – passo no qual cremos que φάσις deve ser traduzido como um substantivo abstrato formado a partir do verbo φαίνω – fazer brilhar, fazer aparecer, fazer visível) é um substantivo abstrato formado a partir do verbo φημί – dizer, manifestar, anunciar, afirmar – logo, em um sentido genérico de proposição, asserção, mais próximo do sentido de κατάφασις (afirmação). Sendo assim, conforme edição de Ross, no passo 430b<sub>27</sub>, seguimos a emenda de Torstrik (ἀπόφασις no lugar de κατάφασις), pois entendemos que o termo φάσις significa o mesmo que κατάφασις, e para se opor a esse, exige-se, então, o termo ἀπόφασις. Bem como, para nossa leitura, certamente não podemos prescindir da expressão τοῦ ἰδίων, conforme CLP<sup>c</sup>.

apreendidos sempre verdadeiramente por não se constituírem em composições de inteleccões. Afinal, os simples são as primeiras inteleccões, isto é, universais sem partes e absolutamente sem matéria (não possuem sequer matéria inteligível) que o intelecto é capaz de apreender de um modo necessariamente verdadeiro (ou apenas ignorar – cf. *Metaph.* Θ 10 1052a<sub>2</sub>); gêneros a partir dos quais, então, é possível empreender uma investigação dos predicados que constituem as definições; e, por sua vez, a partir das definições, é possível, então, compor demonstrações ou o discurso científico.

Vejamos, então, os termos nos quais o Estagirita explica o que são os sensíveis próprios, bem como afirma como propriedade da percepção destes a impossibilidade de haver engano: *“E digo próprio o [o sensível] que não é possível ser percebido por outro sentido, e sobre o qual não é possível se enganar, por exemplo, a visão é da cor, e a audição é do ruído, e a gustação é do sabor, porém, o tato tem um maior número de diferenças; mas cada um [dos sentidos] discrimina a respeito destes [sensíveis], e não se engana quanto à cor nem quanto ao ruído, mas [engana-se] o que é ou onde está o colorido, ou o que é ou onde está o ruído.”* (DA II 6 418a<sub>11-16</sub>: λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρα αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, ἢ δ' ἀφή πλείους [μὲν] ἔχει διαφοράς· ἀλλ' ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ.). Ora, como vimos, entendemos que somente a inteleccão dos gêneros do ser é sempre ou necessariamente verdadeira e comparável em exatidão à percepção dos próprios. Entendamos bem, as definições também devem ser imediatas (não antecedidas por outros raciocínios ou demonstrações) e sempre verdadeiras, pois são princípios das demonstrações, e estas, se são científicas, partem de premissas verdadeiras cuja conclusão também é rigorosamente verdadeira. Todavia, as definições são composições de inteleccões, nesse sentido, é possível compor erroneamente. Evidentemente, ao se compor

erroneamente, não se define e nem a partir dessa falsa definição é possível demonstrar ou conhecer cientificamente. Portanto, apenas a intelecção do que não possui partes, ou seja, é simples ou incomposto, é necessariamente verdadeira. Afinal, o pensamento que pensa esses universais sem partes não precisa percorrer ou pesquisar atributos, quer essenciais quer accidentais, mas apenas apreende ou ignora o princípio indivisível com o qual se identifica e, assim, se constitui. E, como vimos, as categorias possuem seu ser e unidade por si mesmas e são puras formas inteligíveis (não possuem sequer matéria inteligível), logo, a intelecção dessas noções que se identificam e constituem o próprio intelecto assemelha-se em precisão à percepção dos próprios. Ademais, na percepção dos próprios é possível enganar-se apenas com relação à determinação de qual sensível é de certa qualidade ou onde se encontra. Por exemplo, certo é que ouço agudo, mas não é exato se o que vejo amarelo é o que produz o som agudo. Assim, similarmente ao engano na percepção dos sensíveis próprios, na intelecção dos simples é também possível enganar-se, mas apenas por acidente (cf. *Metaph.* Θ 10 1051a<sub>26</sub>). Ou seja, não há engano na apreensão dos princípios do pensamento (categorias), mas quanto a saber o que é ou onde está certa substância, pode haver engano. Porquanto, certa grandeza, bípede, falante e em movimento que percebo, apreendo como uma substância corruptível e defino: é um animal racional. Sendo assim, o que é substância, sei necessariamente, bem como investigo corretamente os predicados da definição, mas, engano-me com relação ao particular, pois o que percebo, em verdade, é a arte de um ventríloquo.

Entendemos, assim, que a analogia com respeito à exatidão e necessidade entre a percepção do próprio e a intelecção dos indivisíveis estudados no *De anima* III 6 corrobora nossa tese de que esses inteligíveis – próprios do intelecto – são os princípios absolutamente imateriais que se identificam e constituem o intelecto humano, a saber: tais são as categorias ou gêneros do ser.



## Conclusão

Depois deste extenso percurso de análise do *De anima* III 6 para o entendimento do modo de operar do intelecto, constatamos inicialmente que o tratado da alma de Aristóteles fornece apenas as primeiras operações da νόησις, isto é, a intelecção das primeiras noções inteligíveis ou dos princípios do pensamento. Até mesmo essa investigação da intelecção dos indivisíveis realizada pelo Estagirita nesse sexto capítulo de sua noética é bastante sumária, o que compromete a compreensão da sua teoria do intelecto, bem como abre um campo às conjecturas. Mas, a despeito das dificuldades e precariedades desse estudo da operação intelectual, essa investigação é fundamental, pois, conforme interpretamos, a partir dela buscamos entender como ocorrem as primeiras intelecções ou como os princípios do pensamento são apreendidos de acordo com o Estagirita. E essa nossa conclusão é perfeitamente coerente com o que parece ser o projeto geral dessa obra de psicologia, a saber, um estudo dos princípios anímicos. Assim, o estudo da operação intelectual constitui-se apenas de uma breve análise da intelecção dos indivisíveis porque tais são, na nossa leitura, os princípios da alma intelectual, os princípios do pensamento, ou ainda, as primeiras intelecções. Na verdade, cabe dizer que não depreendemos facilmente da análise das 37 linhas do sexto capítulo do terceiro livro do *De anima* quais são os princípios e os mecanismos das primeiras operações anímicas que produzem o conhecimento intelectual, isto é, o conhecimento humano. Destarte, o esforço de entender a teoria do conhecimento aristotélica levou-nos a relacionar *De anima* III 6 com outros passos do *Corpus aristotelicum*. Deste modo, foram estudos decisivos para nossa interpretação da intelecção dos indivisíveis: o do ser como verdadeiro de *Metafísica* E 4 e Θ 10; o exame dos sentidos do “um” (ἓν) de *Metafísica* Δ 6 e I 1; a análise do “sentido comum” tratado no *De anima* III 1-2 e *De sensu* 7; o estudo do sentido próprio da “alteração” (ἀλλοίωσις) para a operação intelectual discutido

em *De anima* II 5; a investigação da necessidade da sensação e do procedimento indutivo para a apreensão intelectual inclusive dos ditos a partir de abstração mencionada em *Analíticos Posteriores* I 18; a pesquisa da aquisição dos princípios apresentada em *Analíticos Posteriores* II 19; o exame do papel da divisão (*διαίρέσεις*) na pesquisa das definições tratado em *Analíticos Posteriores* II 13; a análise da unidade da definição e dos gêneros do ser investigados em *Metafísica* H 6; e, por fim, uma breve menção ao pensamento do pensamento de *Metafísica* Λ 9. Evidentemente trabalhamos ainda outras passagens do *Corpus*, entretanto, as supracitadas constituem a chave de leitura da nossa interpretação da intelecção dos indivisíveis ou princípios do pensamento em Aristóteles. Vejamos, sumariamente, o que ao longo de nossas minuciosas análises fomos depreendendo de cada um desses estudos do modo de operar do intelecto.

A partir do estudo de *Metafísica* E 4 e Θ 10 pudemos compreender a relação da intelecção dos indivisíveis ou do *De anima* III 6 com o problema da verdade. Acreditamos não ser por acaso que Aristóteles inicia sua investigação do modo de operar do intelecto estabelecendo uma distinção entre a composição de intelecções e a intelecção dos indivisíveis com relação à noção de verdade própria a cada uma dessas operações intelectivas. O filósofo inicia, pois, o capítulo afirmando que a intelecção dos indivisíveis não admite o falso, diversamente da composição de intelecções que pode ser verdadeira ou falsa (cf. *DA* III 6 430a<sub>26-28</sub>). E retoma essa primeira consideração acerca da especificidade da noção de verdade na intelecção dos indivisíveis ao término do capítulo (cf. *DA* III 6 430b<sub>26-30</sub>). Conhecida é a polêmica em torno da noção de verdade como é apresentada em *Metafísica* E 4 e, quiçá, diversamente, em Θ 10. Importa-nos menos o debate que intenta conciliar ou distinguir o exame do ser no sentido de verdadeiro contido nesses diferentes capítulos, pois, interessa-nos antes a menção de Aristóteles em E 4 à intelecção dos simples. Nesse passo, entendemos que o filósofo considera que, no âmbito dessa operação intelectual, o verdadeiro em correlação

com o falso não existe sequer no pensamento (cf. *Metaph.* E 4 1027b<sub>25-28</sub>); bem como, em Θ 10 assevera que o falso na apreensão dos compostos é apenas uma não apreensão ou ignorância (cf. *Metaph.* Θ 10 1051b<sub>23-25</sub>), por conseguinte, quando ocorre a apreensão de um composto, esta é necessariamente verdadeira. Ora, não é difícil relacionar os indivisíveis do *De anima* III 6 com os simples de E 4 ou os compostos de Θ 10 no que diz respeito ao modo particular em que esses inteligíveis são apreendidos, a saber, de um modo sempre verdadeiro. Assim, se ἀδιάρητος, ἀπλοῦς e ἀσύνθετος exprimem igualmente o modo de ser de um mesmo tipo de inteligível e admitimos que há um duplo sentido de verdade em discussão nos capítulos do tratado de filosofia primeira, então o sentido de verdade próprio da intelecção dos indivisíveis, simples ou compostos é aquele que não abriga em si a possibilidade do falso. Afigura-nos, então, que essa particularidade do valor de verdade na apreensão de certos inteligíveis é um importante fundamento da teoria do conhecimento aristotélica. Afinal, se ao menos os indivisíveis – que nos últimos passos dessa nossa investigação compreendemos tratar-se de princípios do pensamento e, nesse sentido, princípios da ciência – são apreendidos de um modo rigorosamente verdadeiro, então os alicerces do conhecimento humano estão garantidos para a posterior edificação das ciências. Ademais, notemos bem, a argumentação em torno da distinção da noção de verdade própria a cada operação intelectual ocupa não menos do que 17 linhas das breves 37 linhas do capítulo do *De anima* dedicadas ao estudo da intelecção dos indivisíveis. Importância concedida pelo Estagirita, nesse capítulo de sua psicologia, à discussão da noção de verdade própria à intelecção dos indivisíveis que compreendemos ser uma evidência da preocupação do filósofo em apresentar um princípio intelectual ou uma primeira operação intelectual absolutamente verdadeira como fundamento de sua teoria do conhecimento. Interpretação que afigura-nos bastante coerente com o conhecido esforço de Aristóteles em responder a questões de ordem

epistemológica suscitadas pela sofística, bem como em se contrapor à solução platônica das mesmas aporias.

Entretanto, para afirmarmos com alguma propriedade que *De anima* III 6 conta dentre os esforços peripatéticos de responder ao problema de saber como é possível aprender e possuir uma ciência como um conhecimento verdadeiro das coisas no mundo, precisamos discernir com clareza o que são ou quais são os inteligíveis ou indivisíveis em discussão nesse capítulo, bem como compreender o modo particular de os conhecer. Assim, partimos em direção ao estudo dos sentidos do “um” (ἓν), porquanto, Aristóteles afirma que a indivisibilidade é a essência ou o ser do “um” (cf. *Metaph.* I 1 1052b<sub>15-16</sub>). Logo, compreender os sentidos do “um” significa também conhecer os tipos de indivisíveis classificados pelo filósofo, bem como ampliar nosso entendimento da noção de indivisibilidade aristotélica. Esse passo de nossa investigação contou com o estudo de *Metafísica* Δ 6 e I 1, estudo que nos permitiu entender que a noção de indivisibilidade desses capítulos de filosofia primeira é mais extensa do que aquela do capítulo de psicologia que, por sua vez, é mais extensa do que o indivisível contrastado com o contínuo nas discussões do tratado do movimento (cf. *Phys.* VI 1-2). Vimos, então, que a grandeza (μέγεθος), bem como a forma (εἶδος), são classificados dentre os sentidos próprios do “um”, logo, são propriamente indivisíveis. À vista disso, inferimos que o comprimento (τό μήκος), primeiro indivisível classificado no *De anima* III 6, porque é uma grandeza – quantidade mensurável classificada em *Metafísica* Δ 6 e I 1 como um dos sentidos por si do “um” –, é propriamente algo uno e indivisível, e não acidentalmente; mas, se por um lado, é indivisível em atualidade, por outro, é divisível em potência ao infinito (cf. *DA* III 6 430b<sub>6-7</sub>). Logo, não concordamos com a interpretação corrente que compreende a divisibilidade potencial do contínuo como o modo de ser essencial dessa realidade, pois em nosso estudo de *Metafísica* Δ 6 vimos que até mesmo na percepção do contínuo esse é apreendido como algo uno e indivisível, e não em sua

potencial divisibilidade. Entendemos, então, que a divisibilidade potencial ao infinito do contínuo, como é apresentada na *Física* (cf. *Phys.* VI 2 232b<sub>24-25</sub>), é uma exigência do pensamento que apreende a noção de continuidade também nas grandezas finitas cujo movimento é retilíneo. Mas, esse modo de ser divisível em potência ao infinito das coisas contínuas no mundo sublunar é um acidente para o contínuo (cf. *Phys.* VIII 8 263b<sub>3-9</sub>), pois este é apreendido somente em sua indivisibilidade (cf. *Metaph.* α 994b<sub>23-24</sub>), afinal, o filósofo afirma que algo é contínuo quando o limite de cada parte vem a ser o mesmo e um (cf. *Phys.* V 3 227a<sub>11-12</sub>). Portanto, a noção de continuidade pertence também às grandezas do mundo sublunar na medida em que estas podem ser divididas em potência ao infinito em outras partes também contínuas. Ou seja, a noção de continuidade da grandeza cujo movimento não é circular advém da sua subtração ou infinita divisão potencial em outras partes contínuas; partes essas subsumidas no todo atual que constitui um corpo extenso, não circular e de certa dimensão. Diferentemente da noção de continuidade própria dos corpos esféricos celestes, pois estes são contínuos em razão da perpétua adição ou acréscimo de extremidades que se fundem. E toda essa discussão da indivisibilidade essencial do contínuo serve à nossa interpretação de que Aristóteles não estabelece em *De anima* III 6 uma distinção de tipos de indivisíveis, tal que uns seriam indivisíveis em atualidade e outros em potencialidade, como reza exegese tradicional desse capítulo. Entendemos, antes, que ser em atualidade ou em potencialidade exprime um duplo modo de ser de todo e qualquer indivisível (exceto a unidade aritmética que não admite divisibilidade, afinal, a unidade aritmética é o paradigma de unidade e indivisibilidade). Deste modo, quando partimos para o exame do segundo indivisível classificado no *De anima* III 6, a saber, o indivisível na forma, não analisamos esse indivisível em contraposição com o indivisível quantitativo no que concerne à divisibilidade ou indivisibilidade potencial ou em atividade, accidental ou essencial. Ao contrário, supomos

que tanto o comprimento quanto a forma são essencialmente indivisíveis em atualidade e acidentalmente divisíveis em potência.

Ora, diante dessa interpretação alternativa apresenta-nos, então, uma nova dificuldade. O Estagirita inicia seu estudo dos indivisíveis na forma considerando que estes são apreendidos em um tempo indivisível e no indivisível da alma (cf. *DA III 6 430b<sub>14-15</sub>*). Até esse ponto de sua análise, segundo nossa interpretação, encontramos apenas similaridades entre o indivisível quantitativo e o qualitativo, pois, também o comprimento é apreendido em um tempo indivisível e no indivisível da alma, bem como assumimos que tanto a forma quanto o comprimento são em atualidade e essencialmente indivisíveis. Contudo, o filósofo, no passo subsequente ao que afirmou ser a intelecção da forma em um tempo indivisível e no indivisível da alma, adverte que algo ocorre acidentalmente (cf. *DA III 6 430b<sub>16</sub>*). Em nossa interpretação não deslocamos (como faz Ross seguindo Bywater) os passos *430b<sub>14-15</sub>* nos quais Aristóteles inicia seu breve exame do indivisível na forma e, ao não aceitarmos essa transposição, entendemos que a advertência de *430b<sub>16</sub>* refere-se à intelecção do indivisível qualitativo. Ou seja, entendemos que algo é acidental para o indivisível na forma por contraposição a isso que seria próprio para o indivisível quantitativo. Todavia, até *430b<sub>15</sub>* havíamos admitido existirem apenas similitudes entre o indivisível quantitativo e o qualitativo. Assim, quando deparamos com a advertência de *430b<sub>16</sub>* –“*mas, segundo acidente*” (cf. *DA III 6 430b<sub>16</sub>*: κατὰ συμβεβηκὸς δέ,) –, começamos a investigar as expressões do passo antecedente (cf. *DA III 6 430b<sub>14-15</sub>*) em busca de algo que distinguísse a operação intelectual que apreende o indivisível na forma da que apreende o comprimento. Vimos, então, que a expressão “*no indivisível da alma*” (cf. *DA III 6 430b<sub>15</sub>*: ὀδισιρέτω τῆς ψυχῆς) que antecede a advertência de que algo acontece em um modo acidental na intelecção do indivisível na forma, não precisa ser compreendida necessariamente como uma menção ao intelecto ou a parte intelectual da alma. Pois constatamos que no estudo de Aristóteles da

faculdade intelectual da alma (cf. *DA* III 4-5) não há uma única menção ao intelecto como um indivisível. Mas, ao contrário, o vocábulo da indivisibilidade e divisibilidade é empregado com frequência nos estudos do “sentido comum” (cf. *DA* III 2; *De sensu* 7). Além disso, como é bem sabido, grandeza, figura, número e unidade são considerados pelo Estagirita como sensíveis comuns (cf. *DA* II 6 418a<sub>17-18</sub>, III 1 425a<sub>15-16</sub>; *De sensu* 1 437a<sub>8-9</sub>). Sendo assim, o comprimento, visto que é uma grandeza, é primeiramente apreendido pelo “sentido comum”, constituindo-se, então, em um φάντασμα na alma sensitiva. Mas, quanto à forma ou o ser dos sensíveis, essa não é em nenhuma medida um sensível comum que afete os sentidos e produza um φάντασμα na alma sensitiva. Deste modo, interpretamos que o comprimento é propriamente abstraído pelo intelecto das qualidades e quantidades que permanecem na alma após a sensação na forma dos φαντάσματα, porque essa realidade matemática é, antes de ser separada pelo intelecto, um sensível comum. Quanto à forma, entendemos que ela é acidentalmente apreendida pelo intelecto no mesmo indivisível da alma (no “sentido comum”), dado que não é possível haver pensamento sem a φαντασία (cf. *DA* III 7 431a<sub>16-17</sub>; *De mem.* 1 449b<sub>32</sub>-450a<sub>1</sub>) e o φάντασμα é uma afecção do “sentido comum” (cf. *De mem.* 1 450a<sub>13-14</sub>), mas a forma não se constitui propriamente em uma afecção dessa capacidade da alma sensitiva; por conseguinte, a apreensão desse indivisível nessa parte da alma afigura-nos ser acidental. No entanto, nesse passo da nossa pesquisa, ainda não era evidente como o intelecto pode apreender o indivisível formal no “sentido comum” (que não possui um φάντασμα da forma) e em um tempo indivisível.

Começamos, então, a compreender o modo em que os indivisíveis do *De anima* III 6 são conhecidos, a saber, a partir de certa relação entre a sensação e a intelecção cujo conhecimento resultante é necessariamente verdadeiro. Mas ainda outro indivisível é classificado nesse capítulo, a saber, o ponto geométrico (cf. *DA* III 6 430b<sub>20-23</sub>). Nesse estudo entendemos que o filósofo destaca antes o modo como esse indivisível é apreendido, isto é,

como uma privação da forma do comprimento. Ou seja, o ponto geométrico não é um sensível comum, como é o comprimento, pois não é limite das grandezas sensíveis (os limites destas são as linhas e as superfícies), e sim limite do contínuo em uma dimensão das matemáticas. Sendo assim, então, primeiramente a parte sensitiva da alma percebe as grandezas sensíveis e apreende branco com certa extensão, verde de certo tamanho, etc., que permanecem na alma na forma dos φαντάσματα. Depois a parte intelectiva da alma abstrai a grandeza das demais formas dos sensíveis e apreende o contínuo em uma dimensão das matemáticas. Ora, nessa operação cognitiva, o ponto não é percebido, no entanto, é o limite da linha (contínuo em uma dimensão das matemáticas). Assim, quando o intelecto apreende a noção de continuidade da linha, o ponto é em potência um e o mesmo, unindo as partes do comprimento. Porém, quando o intelecto divide a linha em partes, “corrompendo” a noção de continuidade, a linha ou a noção de continuidade permanece em potência na alma intelectiva, enquanto o ponto passa ao estado atual, pois ele é o limite da linha e causa da sua divisão. E para pensarmos novamente cada parte resultante da divisão em sua continuidade, o ponto deve permanecer em potência e não produzir uma divisão da linha, mas antes, ser um e o mesmo que une as partes do contínuo. Em outras palavras, como o Estagirita considera, o ponto é conhecido como uma privação (cf. *DA III 6 430b<sub>20-23</sub>*), isto é, por meio da “destruição” da forma do contínuo que passa ao estado potencial em razão da atualização desse limite que divide o contínuo. E isto poder-se-ia compreender como a atualização do ponto.

Após essa breve consideração acerca do modo de conhecer o ponto geométrico (cf. *DA III 6 430b<sub>20-23</sub>*), passos que buscamos desenvolver coerentemente com o pensamento do filósofo, julgamos que Aristóteles apresenta sucintamente o modo como os inteligíveis em geral são apreendidos pelo intelecto (cf. *DA III 6 430b<sub>23-26</sub>*). Nesses passos subsequentes menciona dois tipos de operações intelectivas, uma que admite certa relação entre contrários (cf. *DA III 6 430b<sub>23-24</sub>*) e outra para a qual não há nenhuma contrariedade (cf. *DA III 6 430b<sub>24-</sub>*



26). Nesse ponto da argumentação do *De anima* III 6 entendemos que deveríamos voltar ao exame do *De anima* II 5 para melhor compreender o tipo de contrariedade envolvida em uma operação cognitiva. Pois, em II 5, Aristóteles apresenta um duplo sentido da potência e da afecção como explicação do sentido atenuado da “alteração” (ἀλλοίωσις) própria às operações cognitivas, em outras palavras, esclarece qual é o tipo de relação de contrariedade que produz a sensação. Mas, para explicar esse sentido mitigado de “alteração”, o filósofo utiliza um paradigma intelectual (cf. *DA* II 5 417a<sub>22-29</sub>), e mostra que há um duplo sentido do ser em potência para a inteleção, tal que enquanto a atualização de uma dessas potências é uma certa corrupção por obra do contrário (cf. *DA* II 5 417b<sub>3</sub>: φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου.), a atualização da outra é apenas conservação do ser em potência pelo ser em atividade (cf. *DA* II 5 417b<sub>3-4</sub>: σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος.). Assim, conforme paradigma intelectual, a capacidade do animal racional de conhecer é uma potencialidade distinta da capacidade do gramático de ler. Em outras palavras, o Estagirita distingue um estado potencial que é pura privação de todo ou de certo conhecimento – tradicionalmente denominado como uma δύναμις –, do estado potencial que é a posse de certo conhecimento, mas que, a despeito dessa posse, pode-se não se contemplar atualmente – estado comumente denominado como uma ἔξις. Portanto, certo é que as operações cognitivas não contam com a geração ou corrupção de alguma qualidade, como seria o sentido próprio do termo alteração (ἀλλοίωσις) aplicado no âmbito da natureza. No entanto, sensação e inteleção são capacidades cognitivas da alma que precisam ainda serem atualizadas. E porque, para atualizarem-se, dependem de um outro, respectivamente do sensível e do inteligível, então essas correspondentes operações cognitivas dependem de alguma outra causa e contam com algum tipo de “alteração”. Contudo, entendemos que enquanto o sensível é causa eficiente da sensação, ao contrário, é o intelecto mesmo que é causa eficiente da inteleção. Afinal, por um lado, o inteligível na matéria é em potência na

medida em que não é um intelecto, por outro lado, o intelecto humano é uma capacidade sem matéria que pode separar esse inteligível e fazer dele seu pensamento (cf. *DA III 4 430a<sub>6-9</sub>*).

Depois desse estudo do tipo de contrariedade envolvida nas operações cognitivas, voltamos aos dois tipos de operações intelectivas mencionadas pelo Estagirita no *De anima III 6* – uma que admite certa relação entre contrários e outra que não abriga nenhuma contrariedade (cf. *DA III 6 430b<sub>23-26</sub>*). Compreendemos, então, que a intelecção do ponto supõe, evidentemente, uma relação de contrariedade. Pois o ponto, como vimos, é privação do comprimento e, nesse sentido, é oposto ao comprimento, sendo apreendido a partir dessa forma que permanece na alma em potência. Quanto ao comprimento, este, enquanto realidade matemática, é uma propriedade em potência nos sensíveis, bem como, antes de ser inteligido, é um sensível comum, podendo produzir um φάντασμα na alma sensitiva. Assim, enquanto a grandeza é um sensível comum, quer nas coisas sensíveis quer nas formas dos sensíveis que permanecem na alma e constituem a φαντασία, é um contrário para o intelecto. Portanto, tanto o ponto quanto o comprimento são indivisíveis apreendidos pelo intelecto por meio de certa relação de contrariedade, pois, antes de aprender ou descobrir o contínuo das matemáticas, bem como o seu limite, tal inteligível é apenas em potência nas coisas sensíveis. Mas, quanto ao indivisível na forma, se tal é a essência ou o ser de certa espécie de coisa, diferentemente das realidades matemáticas, esse indivisível existe em atualidade nos sensíveis que determina. Nesse sentido, o indivisível na forma não afigura ser uma matéria inteligível em potência nas coisas cujo conhecimento advém de uma abstração das demais formas dos sensíveis que faz com que esse inteligível venha a existir atualmente somente no pensamento. Destarte, não parece haver, então, uma causa contrária no conhecimento das formas. No entanto, ainda que o inteligível enquanto forma de algo seja em atualidade, se determina uma matéria, não é um intelecto, pois o intelecto é uma capacidade sem a matéria (cf. *DA III 4 430a<sub>6-9</sub>*). E se a forma de algo que comporta matéria não é um intelecto, esse composto de

forma e matéria também não é um inteligível em atualidade, mas somente em potência. Assim, somente os compostos de forma e matéria que têm uma capacidade intelectual sem a matéria possuem intelecto e são também inteligíveis. Afinal, tudo no mundo sublunar se constitui de forma e matéria, todavia, nem todos os compostos de forma e matéria são capazes de pensar. E, como vimos, o indivisível na forma não afeciona os sentidos, isto é, não produz um φάντασμα no “sentido comum”, pois não é um sensível comum, portanto, não afigura ser em nenhuma medida um contrário para o intelecto, visto que é tão-somente uma forma inteligível. Contudo, o indivisível na forma também é apreendido pelo intelecto em um outro, a saber, no indivisível da alma, isto é, no “sentido comum”, porém, como também vimos, segundo acidente. Resta, então, saber, como o intelecto apreende o indivisível na forma com o qual parece se identificar, entretanto, sendo essa inteligência também a partir de um outro (da sensação).

Passamos, então, ao exame dos *Analíticos Posteriores* I 18, capítulo no qual Aristóteles assevera que a falta de uma sensação produz necessariamente a falta de alguma ciência, isso ao supor que aprendemos ou por meio da demonstração ou por meio da indução (o que afigura ser a tese do filósofo, isto é, aprendemos ou por meio da demonstração, ou da definição, ou da indução – cf. *Metaph. A 9* 992b<sub>30-33</sub>). O Estagirita, nesse capítulo, então explica que a demonstração (discurso da ciência) é a partir dos universais e os universais, por sua vez, são contemplados por meio de um procedimento indutivo, sendo a indução a partir dos particulares, isto é, dos dados da sensação. Portanto, caso falte alguma sensação, certamente faltará o conhecimento de algum universal, e, por conseguinte, não será possível realizar a demonstração e, portanto, conhecer cientificamente certo âmbito da realidade. E, buscando reforçar essa tese, o filósofo observa que até mesmo os ditos a partir de abstração são conhecidos por meio da indução, isso porque não são separados e alguns pertencem a um gênero (cf. *Anal. Post. I 18* 81b<sub>2-5</sub>). Ora, se considera que as realidades matemáticas também

são induzidas em razão de não serem separadas e algumas pertencerem a um gênero, então o gênero parece ser o universal primeiramente induzido. Mas esse capítulo é muito breve, assim como todas as menções do tratado da demonstração à aquisição dos primeiros inteligíveis ou princípios e, somente no derradeiro capítulo dos *Analíticos*, de fato encontramos uma discussão de como os princípios são conhecidos e qual disposição da alma os tornam conhecidos (cf. *Anal. Post.* II 19).

Como é interpretação corrente dos *Analíticos Posteriores* II 19, também supúnhamos inicialmente que a progressão dos estados cognitivos da alma (sensação – memória – experiência) apresentada nesse capítulo, à semelhança de *Metafísica* A 1, elucidaria o modo como o intelecto apreende os princípios da ciência. Entretanto, analisando o texto com mais atenção, verificamos que nada nele nos obriga a supor que a referida escala cognitiva descreva o procedimento indutivo por meio do qual o intelecto apreende os universais sem partes ou coisas primeiras mencionados nesse capítulo (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>2,4</sub>). Afinal, não nos parece evidente que universais como homem/espécie, animal/gênero e substância/categoria, mencionados nesse capítulo, sejam apreendidos por meio de uma decantação de universais advindos da experiência, pois afigura-nos que se assim o fosse, os jovens não poderiam aprender. Porquanto faltaria aos jovens o conhecimento prévio das partes das definições (espécies e gêneros), o que nos parece que impediria o seu aprendizado, pois todo aprendizado, segundo o Estagirita, ocorre por meio de algum conhecimento prévio (cf. *Metaph.* A 9 992b<sub>30-31</sub>). Antes, entendemos que o filósofo apresenta aquela progressão de estados de repouso da alma e posse de um universal apenas como exemplo de procedimento indutivo e para esclarecer que também faculdades da parte sensitiva da alma (sensação e memória) apreendem universais. Mas, certamente, tais universais que permanecem na alma na forma dos φαντάσματα não são as espécies ou gêneros que constituem as definições que, por sua vez, são princípios das demonstrações. E, ao término desse capítulo, Aristóteles explica

que o intelecto é a disposição que torna os princípios conhecidos porque essa disposição do pensamento não admite o falso e é mais exata e verdadeira do que a ciência (cf. *Anal. Post.* II 19 100b<sub>5-17</sub>). Novamente o tema da verdade é determinante para a solução do problema de saber qual disposição do pensamento (opinião, cálculo, ciência ou intelecto) é responsável pela aquisição dos princípios. E entendemos que essa discussão da verdade vincula-se diretamente com aquelas presentes em *Metafísica* E 4 e  $\Theta$  10 acerca da apreensão dos simples e compostos, bem como a do *De anima* III 6 sobre a intelecção dos indivisíveis. Ademais, entendemos que essa discussão dos passos finais dos *Analíticos* se coaduna com o estudo inicial desse capítulo da permanência da sensação como posse de um universal e do procedimento indutivo como meio mediante o qual se apreende os universais na  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ . Assim, supomos que os referidos universais sem partes ou coisas primeiras apreendidas por meio de um procedimento indutivo mencionados em *Analíticos Posteriores* II 19 coincidem com os simples, compostos ou indivisíveis apreendidos pelo intelecto em um modo necessariamente verdadeiro.

Ora, premissas da demonstração (discurso da ciência) são, na verdade, as definições ou os princípios próprios e, sendo assim, se *Analíticos Posteriores* II 19 investiga o modo de aquisição dos princípios da ciência, então parece examinar igualmente como as definições são conhecidas. No entanto, em *Analíticos Posteriores* II 13 Aristóteles já havia considerado que a pesquisa das definições conta com um processo de divisão dos gêneros ou caça dos predicados, e nesse capítulo Aristóteles critica não propriamente a  $\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ , mas sim aqueles que não dividem corretamente por não permanecerem no interior de um mesmo gênero (cf. *Anal. Post.* II 13 97b<sub>33-35</sub>; *Metaph. Z* 12 1037b<sub>27-1038a<sub>30</sub></sub>). Ademais, ainda nesse mesmo capítulo interpretamos uma difícil passagem na qual o Estagirita assevera que os princípios de todas as coisas são os simples e as definições (cf. *Anal. Post.* II 13 96b<sub>15-25</sub>). Partimos, então, em direção a uma investigação das definições que nos conduziu ao exame de

*Metafísica* H 6. Nesse capítulo de filosofia primeira, o filósofo assevera que a causa da unidade das definições não é diversa da unidade substancial dos compostos de matéria e forma, ou potência e ato, composição hilemórfica que caracteriza as coisas sensíveis. Até esse momento poderíamos ainda supor que as definições são os princípios em discussão nos *Analíticos Posteriores* II 19 que, por serem apreendidos pelo intelecto e de um modo sempre verdadeiro, parecem coincidir com os indivisíveis do *De anima* III 6. Todavia, ainda em *Metafísica* H 6 o filósofo acrescenta um adendo à sua explicação da unidade da definição. Considera que as categorias não possuem matéria sensível e sequer inteligível, e que tais noções possuem ser e unidade por si mesmas, e não em razão de uma outra causa, isto é, são universais incausados. Essa explicação se faz necessária porque Aristóteles justifica a unidade das definições por meio de sua doutrina hilemórfica aplicada em um plano discursivo. Ou seja: as coisas sensíveis são constituídas, por um lado, pela matéria e, por outro lado, pela forma, como o modo de ser potencial e atual de uma mesma e única realidade, e o discurso da essência desses compostos hilemórficos apresenta unidade correspondente. Pois o gênero, uma das partes do discurso da essência, é, analogamente, matéria das diferenças, e a diferença última, por sua vez, determina a essência a partir da divisão do gênero próximo, à semelhança da forma que determina a matéria próxima. Destarte, as partes da definição (gênero e diferença) encontram-se implicadas substancialmente em um plano discursivo à semelhança da composição hilemórfica. Mas a solução da unidade das definições ou dos discursos que exprimem o ser de cada espécie de coisa não pode ser igualmente aplicada às categorias que exprimem os modos de ser em geral sob os quais “caem” todas as coisas. Pois, estender essa explicação às categorias produziria o equívoco de buscarmos causas separadas, quiçá, superiores, da unidade dessas noções, visto que tais não se dividem em gênero e diferença específica. E, nesse caso, o filósofo seria obrigado a reconhecer os limites de sua doutrina hilemórfica. Assim, atento a esse possível equívoco, o Estagirita explica que cada categoria

possui ser e unidade em si mesma, pois não há uma outra causa do ser e unidade deste modo de ser. Afinal, as categorias são noções que exprimem o que é ser em geral, isto é, não definem o ser de cada espécie de coisa, mas todas as coisas recaem sob esses modos de ser, em outras palavras, são os limites de tudo o que é. Além disso, em razão do “ser” e do “um” serem noções correlatas, pois para Aristóteles o que é ser é também um, cada uma das categorias não somente exprime por si mesma um modo de ser, mas também apresenta unidade por si mesma. Assim, não é necessário supor uma outra causa do ser e da unidade das categorias. E, certamente, as categorias não são substâncias separadas das coisas individuais, antes, constituem o gênero do ser à qual pertence cada espécie, isto é, são os limites inteligíveis de toda a realidade.

Vimos, assim, em *Analíticos Posteriores* II 13 que os simples e as definições são os princípios de todas as coisas. Já *Metafísica* H 6 nos ensinou que as definições exprimem a unidade do ser de cada espécie de coisa e que tais discursos da essência são constituídos de gênero e diferença, enquanto as categorias são mais simples, pois possuem em si mesmas ser e unidade. Portanto, a despeito das categorias serem universais mais extensos do que as definições, e apesar de sob tais noções recaírem todas as espécies de coisas, entretanto, tais universais são simples, afinal, possuem em si mesmo ser e unidade e não possuem sequer matéria inteligível. Ou seja, os gêneros do ser não admitem sequer uma definição, e quando são divididos exprimem não mais um modo de ser em geral, mas o ser de cada espécie de coisa. Logo, enquanto limites inteligíveis da realidade ou de tudo o que é, as categorias ou gêneros do ser são noções indivisíveis, unas, universais sem partes ou coisas primeiras cuja divisão fornece a essência de cada espécie de coisa. Sendo assim, supomos que os simples classificados ao lado das definições como princípios de todas as coisas em *Analíticos Posteriores* II 13 correspondem às categorias.

Portanto, se os simples são as categorias e se tais universais não podem ser apreendidos por meio de uma divisão de outros gêneros e de uma caça dos predicados (conforme a pesquisa das definições), resta, então, a essas noções serem induzidas. À vista disso, os gêneros do ser afiguram ser as coisas primeiras ou universais sem partes induzidos a partir dos dados da sensação pelo intelecto e em um modo sempre verdadeiro, conforme procedimento de aquisição dos princípios examinado em *Analíticos Posteriores* II 19. Assim, anterior à investigação das definições é a indução dos gêneros do ser, e porque essas noções universais não se dividem em gênero e diferença, a atividade intelectual de apreensão de tais princípios não afigura ser discursiva, isto é, não é uma composição de intelecções. E se não compõe noções inteligíveis, essa intelecção é sempre verdadeira, pois não existem atributos e propriedades a serem percorridos pelo pensamento cuja composição pode ser conforme ou diversamente ao modo como as coisas efetivamente são compostas, isto é, pode ser verdadeira ou falsa. Ora, intelecção sempre verdadeira que advém da apreensão de noções que não são compostas afigura ser a apreensão dos indivisíveis do *De anima* III 6, dos incompostos de *Metafísica* Θ 10 e, quiçá, dos simples de *Metafísica* E 4. Desse modo, as categorias, na medida em que não possuem sequer matéria inteligível e nem outras causas do seu ser e unidade, afiguram ser apreendidas como noções simples, incompostas, indivisíveis, cuja posterior divisão fornece a essência de cada espécie de coisa. Nesse sentido, julgamos que as categorias são um dos indivisíveis classificados no *De anima* III 6.

Como vimos, *De anima* III 6 apresenta três indivisíveis, a saber: o comprimento, o ponto e a forma. Podemos também compreender que há uma simples bipartição dos indivisíveis em indivisíveis quantitativos e qualitativos. Pois o ponto é apreendido como uma privação do comprimento, logo, a forma indivisível apreendida a partir da abstração das formas sensíveis é o comprimento, e não o ponto, sendo este apenas privação dessa forma. Outro tipo de indivisível classificado é o indivisível na forma ou qualitativo. Ora, a forma do



homem, por exemplo, não é apenas alma, mas é a alma enquanto é capaz de sentir e pensar. Afinal, a alma como uma faculdade sensitiva é comum a todos os animais, e não diferença específica do homem, e como apenas intelectiva, é a vida do primeiro motor imóvel. Sendo assim, não é possível apreender a forma de um composto de forma e matéria sem discernir o gênero próximo e a diferença última, por conseguinte, a forma de algo é a sua definição. Todavia, em nosso estudo de *Metafísica* Δ 6 vimos que a unidade na noção (λόγῳ) ora designa a unidade quanto à essência, ora a unidade quanto ao gênero, ora a unidade quanto aos gêneros do ser; assim, em princípio, todos esses universais são indivisíveis quanto à noção. Mas, depois de nossa análise dos *Analíticos Posteriores* II 13, II 19 e *Metafísica* H 6, entendemos não ser mais possível considerar as definições ou discursos da essência como as noções indivisíveis, primeiras e sem partes apreendidas pelo intelecto a partir da sensação segundo um procedimento indutivo e em um modo sempre verdadeiro. Pois nos afigura que as categorias, porque não possuem sequer matéria inteligível, mais propriamente devem ser consideradas universais sem partes, indivisíveis e primeiras noções induzidas pelo intelecto em um modo sempre verdadeiro, portanto, apreendidas anteriormente à pesquisa das definições. Estamos, então, diante da afirmação mais conjectural da nossa tese. Supomos que o indivisível na forma do *De anima* III 6 não se refere às definições, mas, antes, aos modos de ser. Afinal, as categorias não são quaisquer gêneros, mas os gêneros do ser, porquanto, exprimem quais são os modos de ser em geral e, nesse sentido, compreendemos que eminentemente são as formas das formas.

Assim, se admitirmos que os indivisíveis na forma do *De anima* III 6 não são as definições, mas as categorias, torna-se mais compreensível a afirmação aristotélica contida nesse capítulo de que os indivisíveis (quantitativos e formais) são apreendidos em um tempo indivisível. Pois, não interpretamos como os antigos que o referido tempo indivisível é o “agora” (τό νῦν), e concordamos com Berti ao considerar que Aristóteles refere-se nesse

capítulo a um único intervalo de tempo no qual se pensa uma única noção.<sup>467</sup> Contudo, discordamos de Berti ao supor que o indivisível na forma apreendido em um tempo indivisível é uma definição, definição esta apreendida por meio de uma pesquisa, quiçá, por meio de uma investigação das opiniões mais aceitas, pesquisa esta que ocorreria em um único intervalo de tempo. Afinal, entendemos que seria preciso mitigar em demasia o sentido da indivisibilidade temporal e da verdade própria na intelecção dos indivisíveis, ao supor que a divisão dos gêneros e caça dos predicados realizada em um contexto de um debate sobre possíveis definições verdadeiras pudesse, em um único intervalo de tempo, resultar em uma definição necessariamente verdadeira. Embora também entendamos que o tempo indivisível em questão não é o “agora”, todavia, não nos parece concebível que a intelecção dos indivisíveis em um único intervalo de tempo e sempre verdadeira corresponda a uma pesquisa das definições. Antes, se uma categoria – uma noção que possui em si mesmo unidade e ser, isto é, que não se divide em gênero e diferença, pois não possui sequer matéria inteligível – é considerada o indivisível na forma do *De anima* III 6, então parece mais compreensível que a intelecção desse universal sem partes ocorra em um único intervalo de tempo no qual o intelecto não percorre nenhum outro pensamento senão essa noção indivisível e primeira; e, por conseguinte, essa intelecção é sempre verdadeira.

Ademais, se supormos que o indivisível na forma não é uma definição, mas significa antes um modo de ser em geral (e não específico), essa interpretação também ajudamos a compreender o segundo tipo de operação intelectual mencionada no *De anima* III 6. Nesse capítulo Aristóteles também observa que, se há uma causa ou princípio do conhecimento para a qual não há um contrário, então essa operação intelectual é um conhecimento de si mesmo, uma atividade e separada (cf. *DA* III 6 430b<sub>24-26</sub>). Segundo interpretação tradicional, nesses passos Aristóteles refere-se ao pensamento do pensamento do

---

<sup>467</sup> Cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 395-396. Ver discussões acima, p. 163-167.

primeiro motor imóvel. Berti compreende essa passagem em um modo alternativo, considera que todo pensamento dos conhecimentos que já se possui é um conhecimento de si mesmo.<sup>468</sup> Ora, causas incausadas do conhecimento intelectual afiguram-nos ser, como vimos, as categorias, pois tais universais sem partes não possuem sequer matéria inteligível, logo, não há nenhuma outra causa a ser percorrida pelo pensamento que apreende essas noções. Sendo assim, a indução das categorias realizada pelo intelecto, apesar de partir dos dados da sensação, é uma atividade cognitiva na qual o intelecto apreende noções absolutamente imateriais e, portanto, que não possuem sequer um φάντασμα como afecção do “sentido comum” do qual pudesse ser uma abstração. Por conseguinte, entendemos que o intelecto apreende tais formas puramente inteligíveis porque com elas se identifica e se constitui. Deste modo, essa atividade não apenas é uma aquisição dos limites inteligíveis da realidade, mas dos próprios limites do pensamento, sendo, então, um conhecimento de si mesmo. Mas é um conhecimento de si mesmo ou um pensamento do pensamento que depende da sensação; pois o intelecto humano não possui em si mesmo os seus próprios princípios ou limites antes de os inteligir e não apreende os limites ou princípios inteligíveis da realidade diretamente, e sim por meio da sensação. E essa operação intelectual é diferente da intelecção do comprimento, pois esta é uma abstração das demais formas sensíveis e apreensão separada no pensamento de uma matéria inteligível que antes existia apenas em potência e como uma afecção do “sentido comum”. Nesse sentido, a intelecção do comprimento possui uma causa contrária, isto é, um sensível comum que guarda em si somente em potência uma matéria inteligível, sensível este que possibilita esse conhecimento intelectual. Já a atividade intelectual que apreende as categorias depende da sensação, mas as noções categoriais, bem como o ser de cada espécie de coisa, não afeccionam os órgãos dos sentidos. Antes, afigura ser o intelecto que, como a luz no caso da visão, coloca em evidência semelhanças e diferenças

---

<sup>468</sup> Cf. Berti, E. [1996], *op. cit.*, p. 400-401.

imperceptíveis para a sensação, pois tais são tão-somente inteligíveis, cabendo ao intelecto humano atualizar ou contemplar essas regularidades imperceptíveis, mas em potência nas formas sensíveis da φαντασία. Contudo, notemos bem, não há propriamente φαντάσματα dos modos de ser em geral e nem do ser de cada espécie de coisa, mas apenas de algumas realidades matemáticas, como do comprimento. Portanto, a intelecção dos modos de ser depende da sensação, pois o intelecto não “toca” a realidade por si mesmo. Assim, tendo induzido a partir dos dados a sensação seus universais sem partes, quando o intelecto volta ao estado potencial, esses permanecem em potência na alma intelectiva. Por conseguinte, compreendemos que quando contempla novamente os princípios que já apreendeu, pensa a si mesmo, e essa afigura ser uma atividade puramente intelectiva e separada do corpo, pois não depende mais da sensação. À vista disso, enquanto a intelecção das realidades matemáticas conta com uma espécie de relação entre contrários, a intelecção das categorias não admite nenhuma contrariedade, mas apenas identificação do intelecto com seus inteligíveis próprios – regularidades em potência na φαντασία. Ademais, enquanto o pensamento do primeiro motor imóvel não admite qualquer alteridade, já o pensamento de si mesmo humano é sempre pensamento de um outro. Afinal, como vimos, os próprios princípios ou limites que constituem o pensamento humano são apreendidos como limites ou princípios da realidade – deficiência onto-gnosiológica que caracteriza esse pensamento.

Enfim, resta-nos lembrar de P. Gerson Lloyd que inicia um artigo de sua autoria no qual defende a unidade do intelecto no *De Anima* de Aristóteles advertindo que textos desesperadamente difíceis (diríamos por nossa vez, elípticos) inevitavelmente conduzem a medidas hermenêuticas também desesperadas.<sup>469</sup> Julgamos que esse é um pouco o tom desse nosso esforço de compreender o modo de operar do intelecto, interpretação que sabemos possuir tantos ou mais problemas quantos possuem igualmente as exegeses que investigamos

---

<sup>469</sup> Cf. Lloyd, P. Gerson. “*The Unity of Intellect in Aristotle’s De Anima*”, In: *Phronesis*, 2004.

até aqui. Mas, cremos, a favor de nossa interpretação, que não precisamos multiplicar o número de intelectos para compreendermos a operação intelectual, pois a matéria do intelecto humano não afigura ser um outro intelecto (intelecto passivo ou potencial), mas os φαντάσματα como afecções do “sentido comum”. Além disso, o intelecto humano não parece depender de um outro intelecto, quiçá do divino, para apreender seus inteligíveis, pois, se é um princípio ativo, pode por si mesmo atualizar os inteligíveis em potência nas formas da φαντασία apreendidos por meio da sensação. E, por fim, se supormos que as categorias são um dos indivisíveis do *De anima* III 6, essa suposição permiti-nos não ter de mitigar algumas asserções do Estagirita sobre a intelecção dos indivisíveis. Como, por exemplo, a afirmação de que a intelecção dos indivisíveis é realizada em um único intervalo de tempo e em um modo sempre verdadeiro. E se tais indivisíveis são apreendidos em um modo sempre verdadeiro, essas primeiras intelecções possibilitam uma posterior pesquisa das definições também verdadeira e, ainda depois, possibilita também as demonstrações verdadeiras da ciência. Assim, Aristóteles responde à dificuldade de saber como é possível aprender ou adquirir uma ciência verdadeira de uma forma que entendemos não ser ingênua. Pois admite que existem certos conhecimentos prévios, a saber, a sensação e a intelecção absolutamente verdadeira de certas noções indivisíveis. Mas, na posse desses primeiros inteligíveis, resta ainda efetuar uma pesquisa dos predicados e compor corretamente as definições – princípios próprios das ciências –, bem como realizar uma correta composição dos raciocínios, isto é, demonstrar ou conhecer cientificamente. Ademais, se as categorias são princípios ou limites do próprio pensamento apreendidas pelo intelecto a partir da sensação, quando o intelecto já as possui e contempla a si mesmo, nessa atividade não depende mais diretamente da sensação; por conseguinte, afigura-nos que o intelecto capaz de assim atuar pode ser considerado separado, eterno e imortal. No entanto, essa atividade não compromete em absoluto o composto hilemórfico, pois o intelecto humano não aprende sem a sensação, logo, para

aquisição dos seus inteligíveis, está sempre em um composto de forma e matéria. Mas, lembremos de uma observação de Aristóteles, embora, localizada em outras discussões, acerca do intelecto: *“e por isso, a propósito do intelecto, quando e como e de onde o recebem aqueles que participam deste princípio, se coloca a maior aporia, e deve esforçar-se por considerá-lo segundo a [própria] capacidade e na medida do possível.”* (*De gen. an.* II 3 736b<sub>5-8</sub>: διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ’ ἀπορίαν πλείστην, καὶ δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ’ ὅσον ἐνδέχεται.). Encerremos, então, nosso estudo, por aqui, no limite da nossa capacidade atual e na medida do quanto nos foi possível compreender, esperamos que de modo coerente com o pensamento aristotélico do modo de operar do intelecto humano.

## Bibliografia

### I. Textos de Aristóteles (edições e traduções)

#### a) Edições

ARISTOTELIS. *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, OXONII, 1963 (1956).

ARISTOTELIS. *Parva Naturalia*. Ed. de W. D. Ross citada indiretamente por via da tradução bilíngüe de L. Carbone. *L'anima e il corpo – Parva Naturalia*. Introduzione, traduzione e note di Andrea L. Carbone. Milano: Bompiani Testi a fronte, 2002.

ARISTOTELIS. *Physica*. Ed. W. D. Ross, Scriptorum Clarriscorum Bibliotheca Oxoniensis, OXONII, 1950.

ARISTOTELIS. *Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Oxford University Press: OXONII, 1969 (1957).

ARISTOTELIS. *Analytica Posteriora*. Ed. de W.D.Ross [1949] citada indiretamente por via da tradução bilíngüe de Pierre Pellegrin. *Seconds Analytiques-Organon IV*. Présentation et traduction par Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2005.

ARISTOTELIS. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Ed. L. Minio-Paluello. OXONII, Oxford University Press, 1949.

#### b) Traduções e traduções comentadas

ARISTÓTELES. *De anima* - livros I-III (trechos). Tradução de Lucas Angioni. Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP, nº38, 01/2002.

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTOTLE. *De anima*. Translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Amsterdam: Adolf M. Hakkert - Publisher, 1965.

ARISTOTLE. *Aristotle's De Anima*. Books II and III (with certain passages from Book I). Translation, introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: CAS, Clarendon Press, 1968.

ARISTOTE. *De L'Ame*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

ARISTOTE. *De L'Ame*. Traduction, présentation et notes par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.

ARISTOTE. *De l'âme*. Traduit par Pierre Thillet. Paris : Gallimard, 2005.

ARISTÓTELES. *Da lembrança e da Rememoração*. Tradução, notas e comentário de Cláudio W. Veloso. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Unicamp (Campinas), v. 12, série 3, jan.-dez. 2002. Número especial.

ARISTOTE. *Petits traités d'histoire naturelle*. Traduction par P.-M. Morel. Paris: GF Flammarion, 2000.

ARISTOTE. *Physique*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2000.

ARISTOTE. *Traité du Ciel*. Traduction et notes par C. Dalimier e P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2004.

ARISTOTE. *Métaphysique*. Traduction par J. Tricot. Paris: Vrin, 1964.

ARISTÓTELES. *Metafísica, edición trilingüe*. Traduc., notas por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego e tradução ao lado. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Versão italiana de: Giovanni Reale.

ARISTOTE. *Catégories - Sur l'Interprétation*. Introd., traduct., notes et index des *Catégories* par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier; Introd., traduct., notes et index de *Sur l'Interprétation* par Catherine Dalimier. Paris: Flammarion, 2007.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad., introd. e notas de José Veríssimo Teixeira da Mata. Goiânia: Ed. UFG; Alternativa, 2005.



ARISTOTE. *Seconds Analytiques-Organon IV*. Présentation et traduction par Pierre Pellegrin à partir de l'édition de W.D.Ross [1949]. Paris: GF Flammarion, 2005.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. Translated with Commentary by Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ARISTOTE. *Organon*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1977.

ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica – Órganon II*. Introd., traduc., notas por Sanmartín, Miguel Candel. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Translation by A. L. Peck. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1990, (1942).

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004.

## II. Literatura Secundária

ACHRILL, J. L. "Aristotle's Definition of *psuchê*". In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* (ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London, 1979, p. 65-75.

ANGIONI, L. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2008.

ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

ANGIONI, L. "O Hilemorfismo como Modelo de Explicação Científica na Filosofia da Natureza em Aristóteles". In: KRITERION, Belo Horizonte, nº 102, dez/2000, p. 136-164.

ANALYTICA: revista de filosofia – sobre Ciência e Dialética em Aristóteles, v. 8, n.1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

AUBENQUE, P. "Le pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z 17 e Θ 10)", in : *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Publiés par Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1979, p. 69-88.

AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1977.

AVERROËS. *L'intelligence et la pensée: sur le De anima*. présentation, traduction et notes par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998,

BERTI, E., “Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique*”, in: *Études sur la Métaphysique d'Aristote – actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum*. Pierre Aubenque (publication), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, p. 89-129.

BERTI, E. “Natureza e geração dos animais em Aristóteles”. Tradução de Fernando Rey Puente. Conferência realizada no II Simpósio Internacional de Estudos Antigos : O Conceito de Natureza na Filosofia Antiga, UFMG, 25-29 de maio de 2009. Não publicado.

BERTI, Enrico. “Reconsidérations sur l'intellection des ‘indivisibles’ selon Aristote, *De anima* III 6 », dans *Corps et Âme – sur le De Anima d'Aristote*. Études réunies par Cristina Viano, Gilbert Romeyer Dherbey (direction). Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 391-404.

BOURGEY, L. *Observation et Expérience chez Aristote*. Paris : Vrin, 1955.

†BRENTANO, Franz. « Nous Poietikos : survey of earlier interpretations », in: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 313-341.

BURNYEAT, M. F. “Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?” In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 15-26.

CATTANEI, Elisabetta. *Entes matemáticos e metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. Tradução de Fernando S. Moreira. Edições Loyola: São Paulo, 2005.

DE CORTE, Marcel. *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote: essai d'exégèse*. Paris: Vrin, 1934.

FATTAL, M. “La composition des concepts dans le *De anima* (III,6) d'aristote – commentaries grecs et arabes”, in *Revue des Études Grecques*, v. 108, 1995/2, p. 371-387.

FREDE, Michel. “La Théorie Aristotélicienne de l'Intellect Agent”. In: Viano, Cristina / Romeyer-Dherbey, Gilbert. *Corps et Ame sur le de Anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996, pp. 377-390.

GRABMANN, Martin. *Interpretações Medievais do Nous Poietikós*. Tradução de Matteo Raschietti. Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP, nº60, 01/2006.

GRANGER, G. G. “Le concept de continu chez Aristote et Bolzano”, *Les Études Philosophiques*, 1969, n.4, esp. p. 517.

HAMELIN, O. *La Théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses Commentateurs*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

KAHN, C. “Aristotle on Thinking” In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 359-379.

KAHN, C. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology" In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* (ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London, 1979, p. 1-31.

KAL, Victor. “On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle”, in: *Philosophia Antiqua – a series of studies on ancient philosophy*, E. J. Brill, Leiden, V. 46, 1988.

KONINCK, T. “La noêsis et l’indivisible selon Aristote”, dans *La naissance de la raison en Grèce*, Jean-François Mattéi (direction), Actes du Congrès de Nice, mai/1987, Paris : Centre National des Lettres, 1990, p. 215-228.

KONINCK, T. *Aristote, l'intelligence et Dieu*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.

KURT PRITZL, O. P. “Being true in Aristotle’s thinking”, in: *Proceedings of the Boston Area in Ancient Philosophy*, eds. J. Cleary & G. Gurther: Leiden/Boston/Köln, v. XIV, 1998, p. 177-212.

LE BLOND, J.M. *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris: Vrin, 1939.

L. ELDERS S.V.D. *Aristotle’s theology – a commentary on book Λ of the Metaphysics*. Van Gorcum & Com. N. V., Assen, 1972.

LESHER, James H., “Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema”, in: *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 235-243.

LLOYD, P. Gerson. “*The Unity of Intellect in Aristotle’s De Anima*”, In: *Phronesis*, 2004.

MANSION, S. *Le jugement d’existence chez Aristote*. Louvain/Paris: Collection Publiée par l’Institut Supérieur de Philosophie de l’Université de Louvain, 1946.

MIGNUCCI, Mario. Vérité et Pensée dans le *De anima*. In: Gilbert Romeyer Dherbey (Dir.), Cristina Viano (Org.). *Corps et Âme – sur le De anima d’Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 405-422.

MOREL, P-M., “Le problème du fondement de la science dans le dernier chapitre des Seconds analytiques (II, 19)”, Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne. No prelo.

MOREL, P-M. “Parties du corps et fonctions de l’âme chez Aristote – *Métaphysique Z*, 10, 1035b<sub>14-27</sub>”, Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne (conferência realizada na USP – 22/11/2005, artigo no prelo).

NUYENS, F. *L’Évolution de la psychologie d’Aristote*. Louvain, 1948.

PEREIRA, O. Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PUENTE, F. R. “*A morte como término, mas não como finalidade da vida em Aristóteles*”, Síntese, Belo Horizonte, v. 29, 2002, pp. 95-102.

PHILOPONU, John. *On Aristotle on the Intellect* (de Anima 3.4-8). Translated by William Charlton. London: Duckworth, 1991.

‘PHILOPONUS’, *On Aristotle’s “On the Soul 3.1-8”*. Translated by William Charlton. New York: Cornell University Press; Ithaca, 2000.

PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Edições Loyola: São Paulo, 2001.

REALE, G. *Metafísica*, v. III – comentário. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ROBIN, Léon. *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d’après Aristote – étude historique et critique*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963.

ROBINSON, Thomas M., University of Toronto, Canada, “Aristóteles. *De anima* 3: visão geral e implicações”. Tradução de Gabriele Cornelli (UnB). Seminário realizado no V Seminário Internacional Archaï: Seminário de História da Filosofia Antiga: Os gregos e o conceito de alma – das origens a Aristóteles, UnB, 29 de setembro de 2009. Não publicado.

SCHROEDER, Frederic M. & TODD, Robert B. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Toronto, Ontário, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

SISKO, J. E. “On Separating the Intellect from the Body: Aristotle’s *De Anima* III. 4, 429a10-b5” *In: Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 1999, p.249-267.

SORABJI, R. "Body and Soul in Aristotle". *In: Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics* (ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London, 1979, pp. 42-64.

VELOSO, W. C. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VELOSO, Cláudio W. “A Propósito da Tradução de τοδε τι em Aristóteles”, *In: KRITERION*, v. XLI, n. 102, jul-dez/2000, pp. 165-177.

ZINGANO, M. “Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios”. *Analytica: revista de filosofia*, Rio de Janeiro: UFRJ – Seminário de Filosofia da Linguagem, vol. 8, n. 1, 2004, p. 27-41.

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

ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998. Resenha de: Angioni, L. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, s. 3, v. 8 n. Especial, p. 189-201, jan.-dez. 1998.